REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Band XXIII:

Lexikon II – Manes



2010

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD GEFÖRDERT DURCH
DAS BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG
UND DAS LAND NORDRHEIN-WESTFALEN

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn

www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

H. Brakmann, A. Breitenbach, W. Drews, E. Enß, M. Ghetta
S. Heydasch-Lehmann, Ch. Hornung, Th. Nesselrath, A. Weckwerth

ISBN 978-3-7772-1013-1

Diese Buch ist aus holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier gedruckt.
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: Buchbinderei Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach
Printed in Germany

INHALT

VORWORT

Am 24. November 2009 ist Herr Prof. Dr. Dr. Carsten Colpe verstorben. Er war von 1964 bis 2001 Herausgeber des Reallexikons für Antike und Christentum und des Jahrbuchs für Antike und Christentum. Beide Werke hat er als Theologe, Religionswissenschaftler und Orientalist grundlegend mitgeprägt. Eine Würdigung wird in Kürze im Jahrbuch für Antike und Christentum erscheinen.

GEORG SCHÖLLGEN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN
HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW
THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 178

Lexikon II – Lilie



2008

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Lexikon II (lateinisch).

A. Terminologie. I. Allgemein. ,L.' ist ein moderner Begriff, für den es wie für Lexikographie oder Lexikograph keine lat. Entsprechung gibt. Wohl hat die lat. Sprache glossa als Fremdwort übernommen; es bezeichnet 1) wie im Griech. ein ungewöhnliches, wenig bekanntes Wort; 2) ein solches Wort einschließlich einer Erklärung dieses Wortes; 3) die Erklärung dieses Wortes. Weitgehend bedeutungsgleich ist glossema (F. Blatt: ThesLL 6 [1925/34] 2108f s. vv. glossa, glossema, glossula; Fuhrmann, Glossographie 818). Ein Substantiv als Äquivalent zu γλωσσογράφος hat das Lat. nicht gebildet; es gibt aber Umschreibungen wie glossemata interpretati (Varro ling. 7, 3, 34) oder glosematorum scriptores (Fest. s. v. naucum [166 Lindsay]).

II. Glossographie u. Lexikographie. Die gemeinsame Behandlung von Glossographie u. Lexikographie ist sinnvoll, denn Glossographie kann als Vorstufe der Lexikographie verstanden werden. Frühe Glossare, also aus dem Schulbetrieb entstandene (knappe) Worterklärungen zu einzelnen Autoren wie Ennius (ursprünglich wohl am Text des betreffenden Autors notiert; s. u. Sp. 13), u. eigenständige glossographische Schriften, die Frucht intensiver Auseinandersetzung mit archaischer Literatur (Zwölftafelgesetz; Salierlied) oder von deren Kommentierung sind, münden schließlich in umfassendere systematische Werke, die themenspezifisches Vokabular (Rechtswesen, Kult) erläutern oder sich als umfassendes L. erklärungsbedürftiger Wörter verstehen, das einem bestimmten Ordnungssystem (häufig dem Alphabet) folgt; vgl. u. Sp. 6. In dieses Entwicklungsstadium ist auch das Onomastikon einzuordnen, das hier, dem modernen Sprachgebrauch folgend, als Verzeichnis von Eigennamen (Personen, Orte) verstanden wird (in der Antike war der Begriff umfassender; vgl. R. Tosi, Art. Onomastikon I u. II: NPauly 8 [2000] 1214/7; vgl. Alpers, L. 1252).

III. Abgrenzung. Das L. gehört zu den Fachschriften (zur Einordnung des L. in die Gattung *Lehrbuch Th. Fuhrer: o. Bd. 22, 1028); es konkurriert auf der einen Seite mit allgemeineren grammatischen Werken u. mit

philologischen Untersuchungen, vor allem Kommentaren, zu einzelnen Autoren (zum γλωσσηματικόν als Arbeitsschritt oder Technik des antiken Grammatikers L. Fladerer, Art. Kommentar: o. Bd. 21, 283; aus der umfassenden Kommentierung sind auch die Scholien entstanden; vgl. zum Begriff Scholion ebd. 277f) sowie zur juristischen oder religiösen Fachsprache u. zu weiteren Disziplinen, auf der anderen Seite mit *Enzyklopädie u. Katalog. Im Folgenden werden unter glossographischen u. lexikographischen Werken (,L.') Wörterbücher u. -listen verstanden, die in unterschiedlichster Weise der Worterklärung im engeren Sinn dienen, sei es durch umfangreichere Darstellung, sei es durch die Angabe von Synonymen oder Übersetzung.

B. Nichtchristlich. I. Historische Entwicklung. a. Anfänge. Die lat. Glossographie entstand wie die griech. in Unterricht u. Schulbetrieb (Quint. inst. 1, 1, 34f; Goetz 1433; zum Aufkommen der Textexegese in Rom im 2. Jh. vC. u. der Abhängigkeit von alexandrinischer Textforschung Fladerer aO. 285f; vgl. C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 243/5; Fuhrmann, Glossographie 818). Verfasser der ersten Zusammenstellungen von Worterklärungen sind nicht namentlich bekannt u. ihre Arbeiten nur noch undeutlich nachzuzeichnen (vgl. Varro ling. 7, 34. 107; Fest. s. v. naucum [166 Lindsay] setzt die mit Namen bekannten Glossographen von den glosematorum ... scriptores ab). Dabei gab es traditionelle Erklärungen, die weitergereicht wurden (Varro ling. 7, 10). Allerdings ist die Zuweisung vieler Frg. an glossographische Schriften spekulativ; Varro zB. greift zur Worterklärung formal unterschiedslos auch auf Autoren zurück, die vermutlich keine philologischen Fachschriften verfassten (vgl. etwa ebd. 5, 43 über Aventinus: Naevius ab avibus, quod eo se ab Tiberi ferrent aves; 5, 48. 55: Zitate des M. Iunius Gracchanus; 5, 55: Ennius usw.; vgl. Funaioli, GrammRomFrg 6/18). – Namentlich zuerst greifbar tritt im 2. Jh. vC. L. Aelius Stilo Praeconinus auf (vgl. Fladerer aO. 285), dem im 1. Jh. Aurelius Opillus, L. Cincius, L. Ateius Philologus, C. Aelius Gallus u. Santra folgen. Ihre glossographische Arbeit wird teilweise in größere Werke (zB. Buntschriftstellerei) eingeflossen sein, so bei Aurelius Opillus in seine neunbändigen Musae; daneben gab es auch Schriften, die ausschließlich glossographischen Studien gewidmet waren u. entsprechende Titel trugen wie Liber Glossematorum (L. Ateius Philologus), De verbis priscis (L. Cincius) oder De antiquitate verborum (Santra). Die aus späteren glossographischen u. grammatischen Werken geschöpften frühesten Frg. belegen ein Interesse an juristischem u. kultischem Vokabular (W. Suerbaum: ders. 545). – Relativ regelmäßig werden frühen Autoren (teilweise postulierter) glossographischer Werke auch Kommentare zugeschrieben; so ist von Aelius Stilo ein Kommentar zum Salierlied sicher belegt u. einer zum Zwölftafelgesetz vermutet worden (ebd. 555f); gleichzeitig stammt wahrscheinlich ein glossographisches Werk aus seiner Feder (s. u. Sp. 8f). Von Aurelius Opillus hat man neben seinen glossographischen Studien auch einen Kommentar zum Carmen Saliare zu erkennen geglaubt (W. Suerbaum: ders. 560). Das Werk des Verrius Flaccus (s. unten) zur Erklärung schwieriger Wörter *Catos d. Ä. (De obscuris Catonis; s. u. Sp. 13) ist offenbar in seinem L. aufgegangen. Daher ist, wie gerade das letzte Beispiel zeigt, die monographische Edition glossographischer Untersuchungen wohl häufig Frucht u. Ergebnis von Einzeluntersuchungen u. Kommentierungen spezieller Autoren u. Werke.

b. Verrius Flaccus. Bei ihm ist das erste Mal die Arbeit des die Glossographie weiterführenden Lexikographen ersichtlich. Der um die Zeitenwende wirkende Grammatiker erstellte ein alphabetisches Wörterverzeichnis (De verborum significatu) in etwa 80 Bänden (P. L. Schmidt, Art. Festus nr. 6: NPauly 4 [1998] 496), wobei einem Buchstaben mehrere Bücher gewidmet waren. Sein Vorgehen ist aus den erhaltenen Exzerpten (Sex. Pompeius Festus u. Paulus Diaconus) noch ersichtlich: Er schrieb bei der Lektüre die ihn interessierenden Wörter nacheinander auf u. ordnete zunächst nach dem Anfangsbuchstaben; in einem zweiten Schritt bezog er auch den zweiten, teilweise den dritten Buchstaben in die alphabetische Ordnung ein. Dieser zweite Schritt ist innerhalb der einzelnen Buchstaben je nur zur Hälfte vollzogen; K. O. Müller (Sex. Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome[2] [1880] XVIf) unterschied daher jeweils einen ,ersten' (vollendeten) u. ,zweiten' (unvollendeten) Teil. Der ,zweite Teil' enthält sachliche Zusammenstellungen

oder ergänzt in früheren Abschnitten Vergessenes (R. Helm, Art. Pompeius nr. 145: PW 21, 2 [1952] 2316f). Daneben gibt es bei Verrius (soweit aus Festus ersichtlich) Glossengruppen, die einem Autor (Ennius, Plautus) zugeordnet werden können; auch unter den einzelnen Lemmata ist eine bestimmte Reihenfolge der Autoren sowie der zugehörigen Werke eingehalten (Darstellung bei Pieroni 27/30).

c. Zielsetzung. Die Zielsetzung der glosso- u. lexikographischen Werke variiert. Glossare zu frühen Autoren dienen der Erklärung unüblich gewordener Wörter. Dort u. in den ersten fragmentarisch erhaltenen L. zeigen die Verfasser antiquarisches Interesse sowie die Absicht, Sachfragen zu erläutern. Die Glossographie fließt dann in die aufkommende Kommentierung kanonischer Schriften u. verselbständigt sich in Übersichtsarbeiten wie dem Werk des Verrius Flaccus. – Daneben nahmen L. Einfluss auf die Neuproduktion literarischer Werke: So wird wenigstens Ateius Philologus unterstellt, er habe mit seiner Sammlung ‚alter Wörter' (prisca verba, antiqua verba, vgl. Suet. gramm. et rhet. 10, 2. 7) den archaisierenden Stil Sallusts gefördert (ebd.); auch später diente Glosso- bzw. Lexikographie der Rhetorik.

d. Weitere Entwicklung. In nachklassischer Zeit u. in der Spätantike ordnete sich die Glossographie stärker als früher dem Bemühen unter, Sprachrichtigkeit herzustellen, oder diente, in der zweisprachigen Gesellschaft, der Übertragung lateinischer Begriffe in das Griech. u. umgekehrt. Daher entstehen neben (heute meist verlorenen) Wörterbüchern u. Glossaren zu kanonisch werdenden Autoren auch regelrechte Sprachwörterbücher (ein- u. mehrsprachige Glossare [,Vorstufen' in Wörterlisten auf Papyri ersichtlich], aber auch ‚grammatische' Glossare, d. h. Differentiae, Hermeneumata, Idiomata, die nicht selten Teil umfassender Grammatiken sind; s. u. Sp. 7). – Der regelmäßige u. teilweise systematische Rückgriff auf Vorgänger in der Gattung macht eine Auseinandersetzung mit diesen nötig, auch zur Rechtfertigung der eigenen Arbeit. Diese Auseinandersetzung besteht meist in Kritik an unzulänglicher oder fehlerhafter Analyse. Das lässt sich etwa an der Verrius-Epitome des Festus verdeutlichen: Er begnügte sich nicht damit, zu exzerpieren oder zu epitomieren, sondern bewertete auch die Arbeit seiner Vorlage, des Verrius, teils mit drastischen Äußerungen (vgl. zB. Fest. s. v. salva res senex: quam inconstantiam Verrii nostri non sine rubore rettuli; s. v. terentum: quod quam aniliter relat⟨um sit, cui⟩vis manifestum est [438. 478 L.]).

II. Ordnungsprinzipien. Neben den Glossaren zu Autoren, die dem Fluss der Lektüre folgten, wird bereits für frühe L. das Alphabet als Ordnungsprinzip angenommen, wobei die Rekonstruktion durch den fragmentarischen Überlieferungszustand schwierig ist. C. Hosius hat in seiner Gelliusausgabe (1903) LVIIIf aufgrund der alphabetischen Reihenfolge der in die Noctes Atticae übernommenen Zitate aus Gavius Bassius vermutet, auch dessen De origine vocabulorum et verborum sei alphabetisch angelegt gewesen; dem ist bisher nicht widersprochen worden (vgl. Daly 52; zu Gavius Bassus s. u. Sp. 9). Anders verhält es sich etwa mit dem Rechtswörterbuch des Aelius Gallus: Der von F. P. Bremer (Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt 1 [1896] 246) aufgegriffenen These einer alphabetischen Anordnung (Buch 1: A-P; Buch 2: Q-Z; vgl. F. Bona, Alla ricerca del De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione di C. Elio Gallo: Bull. dell'Istituto di Diritto Romano 90 [1987] 126_{19}) wurde schon früh (R. Reitzenstein, Verrianische Forschungen [1887] 84_{2}) u. auch in jüngerer Zeit die These einer an Sachfragen orientierten Präsentation des Materials entgegengestellt (Bona aO.; zum Autor s. u. Sp. 11). Das Aufkommen des alphabetischen Systems für die röm. bzw. lat. Glosso- u. Lexikographie kann nicht terminiert werden, u. es ist bis in die Spätantike nie das einzige Ordnungsprinzip (s. u. Sp. 24f): Onomastika etwa wählen nicht nur bestimmte Gruppen aus, sondern sind, wie ein Werk des Hieronymus zeigt (s. u. Sp. 22f), nach dem Auftreten der zu erklärenden Termini im zugrunde gelegten Text notiert.

III. Untergattungen. Die röm. Antike kennt unterschiedliche Ausprägungen der Lexikographie:

a. Sprachlexika u. Sachlexika. 1. Glossographie im engeren Sinn, einsprachige Glossare u. Autorenwörterbücher. Frühe glossographische Werke u. Glossare versammeln zu einzelnen Lemmata, je nach Art u. Umfang des Werks in unterschiedlichem Maße, diverses Material wie Synonyme, Etymolo-

gie, Belege bei klassischen Autoren, Sacherläuterungen u. Erläuterungen bei früheren Glossographen; diese Elemente kommen selten im Verein vor (Krömer 1714).

2. Mehrsprachige Glossare. Sie dienten in der Regel der Spracherlernung (Wouters 104), meist des Erlernens des Lat., selten der Verbesserung von Griechischkenntnissen (ebd.); in diesen Zusammenhang sind auch Schreibübungen einzuordnen (ebd. $104f_{141}$).

b. Grammatische Lexika, Wörterbücher zur Sprachrichtigkeit. Sie sind hervorgegangen aus dem Bemühen bereits der frühesten Zeit (Ende 2. Jh. vC.; zB. M. Antonius Gnipho, De Latino sermone), die ‚richtige' lat. Sprache zu lehren (zu Gnipho Christes 21/5; allgemein Schmidt 1100 [nr. 4] zu Plin. dub. serm., Terentius Scaurus, Velius Longus, Caesellius Vindex, Flavius Caper). In diesen Bereich gehören 1) die sog. Hermeneumata, Zusammenstellungen von bilinguen Texten, Gesprächen u. Wörterlisten (Krömer 1714; J. Kramer, Glossaria bilinguia altera [2001] 15/8; ebd. auch zur Frage der Entstehung), 2) Idiomata, die anhand der griech. Sprache abweichende Regeln u. Besonderheiten des Lat. erläutern (ebd. 13/5; Krömer 1714; Goetz 1436f zu idiomata casuum u. idiomata generum) u. 3) Differentiae, die Unterschiede in Grammatik u. Bedeutung einzelner bedeutungsverwandter oder orthographisch ähnlicher Wörter untersuchen (animantia, animalia; metus, timor, formido, pavor; acervus, acerbus u. ä.; G. Goetz, Art. Differentiarum scriptores: PW 5, 1 [1903] 481/4; W. Strzelecki: KlPauly 2 [1969] 16; G. Brugnoli, Studi sulle differentiae verborum [Roma 1955]).

c. Schwierigkeiten. Die Erforscher römischer Glosso- u. Lexikographie sehen sich verschiedenen Problemen ausgesetzt: Vielfach sind die Autoren u. / oder deren Werke unbekannt u. die Texte nur fragmentarisch überliefert. Das macht es schwierig, Abhängigkeiten zu erfassen u. die allenthalben vorhandenen Traditionslinien nachzuzeichnen. Werke, von denen nur Titel erhalten sind, lassen sich nur schwer als L. begreifen (so erkennt I. Schoenemann, De lexicographis antiquis qui rerum ordinem secuti sunt quaestiones praecursoriae, Diss. Bonn [1886] 53f u. a. in den Werken De diis, De animalibus u. De hominum naturalibus des Nigidius Figulus oder De diis des Gavius Bassus ‚studia, quibus rerum singularium eiusdem generis vel classis denominationes ex antiquitatis horreis contulerunt', was aber durch die Quellen, die diese Werke nennen [vgl. ebd.], nicht gestützt wird). Ferner ist die Abgrenzung der diversen Untergattungen problematisch; zuweilen muss eine subjektive Zuordnung zur Textsorte L. getroffen werden. *Gellius etwa hat viel glossographisches u. lexikographisches Material erhalten; seine Noctes Atticae haben aber in keinem Teil den Charakter eines L., Onomastikons oder Glossars. Für den vorliegenden Art. ist relevant, dass die Zuordnung mancher Texte / Autoren in den paganen oder christl. Bereich ebenfalls gewissen Unwägbarkeiten unterworfen ist, denn auch wenn sich im jeweiligen lexikographischen Material nichts Christliches findet, muss dies nicht zwangsläufig bedeuten, dass der Vf. Heide war. Schließlich ist zu den auf Papyri überlieferten Texten darauf hinzuweisen, dass hier die zeitliche Einordnung der Inhalte kaum möglich ist; nur die Papyri als Träger der Inhalte sind chronologisch fixierbar.

IV. Katalog paganer glossographischer u. lexikographischer Schriften. Ein Katalog der bekanntesten glossographischen Werke, der unter dem Vorbehalt der oben benannten Probleme steht, ist wegen des sehr disparaten Materials sinnvoll u. soll als gewiss noch ergänzungsfähiges Repertorium dienen. Wo das entsprechende Werk in den bereits erschienenen Bänden des von R. Herzog u. P. L. Schmidt herausgegebenen Handbuchs der lat. Literatur der Antike = HdbAltWiss 8, 1. 4f (1989ff) behandelt ist, wird darauf verwiesen (ggf. mit Ergänzungen), wo nicht, eine knappe Literaturauswahl verzeichnet. Bei den früheren u. / oder fragmentarisch erhaltenen Autoren ist die Gesamtedition angegeben, da eine genaue Zuordnung der Frg. zu glossographischen Werken in der Regel nicht möglich ist (nur vereinzelt aufgeführt sind die im CorpGlossLat zusammengestellten kleineren Glossare).

a. Sachwörterbücher (allgemein).

1. L. Ateius Stilo Praeconinus (2. / Anf. 1. Jh. vC.). Auf ein nicht direkt belegtes glossographisches Werk deuten die Frg. meist antiquarischen Inhalts hin. Den Schwerpunkt bildet die Klärung der *Etymologie, wobei Stilo hier der Stoa u. dabei vor allem ihrem etymologischen Prinzip der Erklärung e contrario verpflichtet ist (Varro ling. 5, 18: caelum dictum

scribit Aelius, quod est caelatum, aut contrario nomine, celatum quod apertum est); er berücksichtigt ferner griechische u. italische Dialekte. Hier könnten auch Worterläuterungen ihren Platz gehabt haben, die man teilweise einem Kommentar zum Zwölftafelgesetz zuweist. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 57/76. Lit.: W. Suerbaum: ders. 552/7 (§ 192).

2. Aurelius Opillus (2./1. Jh. vC.), Musae (9 Bücher). Wahrscheinlich ein Werk der Buntschriftstellerei (zum Titel Gell. praef. 6; zur Buchzahl Suet. gramm. et rhet. 6, 3), in das glossographisches Material Eingang gefunden hat. Auch hier liegt, zumindest in den bei Varro u. Verrius Flaccus erhaltenen Frg., der Schwerpunkt auf der Etymologie (zB. Varro ling. 7, 106). – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 87/95; vgl. A. Mazzarino (Hrsg.), Grammaticae Romanae fragmenta aetatis Caesareae (Augustae Taurinorum 1955) 385f. Lit.: W. Suerbaum: ders. 559f (§ 193. 2).

3. L. Ateius (Praetextatus?) Philologus (1. Jh. vC.), Liber glossematorum (Titel: Fest. s. v. ocrem [192 Lindsay]). Offenbar eine Sammlung alter Wörter. Asinius Pollio kritisierte Sueton zufolge den Einfluss, den Ateius Philologus auf Sallust ausübte, indem er antiqua ... verba sammelte (gramm. et rhet. 10, 7) u. Sallust in seiner nimia priscorum verborum adfectatio gefördert habe (ebd. 10, 2). – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 137/41. Lit.: R. A. Kaster, Art. Ateius nr. 5: NPauly 2 (1997) 150; ders., Suetonius. De grammaticis et rhetoribus (Oxford 1995) 138f; Christes 43/8; Schanz, Gesch. 1, 580f; G. Goetz, Art. Ateius nr. 11: PW 2, 2 (1896) 1910f.

4. Santra (1. Jh. vC.), De antiquitate verborum. – Ed. u. Lit.: R. Mazzacane: Studi Noniani 7 (1982) 189/224. Lit.: P. Wessner: PW 1A, 2 (1920) 2301f; Schanz, Gesch. 1, 584.

5. Gavius Bassus (1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.?), De origine verborum et vocabulorum (so Gell. 3, 19, 1; er nennt das Werk auch nur De origine vocabulorum u. Commentarii; Macrob. Sat. 3, 18, 2 erwähnt De significatione verborum; vermutlich handelt es sich immer um dasselbe mindestens 7-bändige Werk; vgl. P. L. Schmidt, Art. Gavius nr. 2: NPauly 4 [1998] 813). Wahrscheinlich alphabetisch geordnete Worterklärungen; die Frg. geben Etymologien an. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 487/91. Lit.: Schmidt, Gavius aO. 813f; Schanz, Gesch. 1, 585; G. Funaioli, Art. Gavius nr. 11: PW 7, 1 (1910) 866/8.

6. Cloatius Verus (1. Jh. vC.?; s. u. nr. 19. 44), Libri verborum a Graecis tractorum (Gell. 16, 12). Behandeln lateinische Wörter, die dem Griech. entlehnt sind. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 468/73. Lit.: R. A. Kaster: NPauly 3 (1997) 36; Daly 54f; Schanz, Gesch. 2, 381; G. Goetz, Art. Cloatius nr. 2: PW 4, 1 (1900) 61f.

7. Hypsicrates (1. Jh. vC.). Gell. 16, 12, 5 erwähnt libri ... super his, quae a Graecis accepta sunt, die F. Jacoby, Art. Hypsikrates nr. 1: PW 19, 1 (1914) 434 als ‚eine Schrift über griechische Lehnwörter im Lateinischen' versteht. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 107f. Lit.: R. Giomini: Maia 8 (1956) 49/55.

8. M. Verrius Flaccus (1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.), De verborum significatu (s. o. Sp. 4f). Erhalten ist das Werk in den Epitomai des Sex. Pompeius Festus (s. u. nr. 11) u. des Paulus Diaconus (s. u. nr. 113). – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 511/23. Lit.: Pieroni; P. L. Schmidt, Art. Verrius nr. 1: NPauly 12, 2 (2003) 81f; Christes 83/6; F. Bona, Contributo allo studio della composizione del De verborum significatu di Verrio Flacco (Milano 1964); A. Dihle, Art. Verrius nr. 2: PW 8A, 2 (1958) 1636/45; Schanz, Gesch. 2, 361/7; L. Strzelecki, Quaestiones Verrianae (Warszawa 1932); R. Kriegshammer, De Varronis et Verrii fontibus quaestiones selectae, Diss. Jena (1902); H. Willers, De Verrio Flacco glossarum interprete, Diss. Halle (1898); Reitzenstein aO. (o. Sp. 6); Müller aO. (o. Sp. 4) II/XXXIV.

9. L. Caesellius Vindex (2. Jh. nC.), Στρωματεῖς sive Commentaria lectionum antiquarum. Das Werk war alphabetisch geordnet (mindestens 20 Bücher, 2 davon für den Buchstaben A; I. G. Taifacos: Hermes 111 [1983] 501/3 plädiert für eine Trennung von Στρωματεῖς u. Commentaria. Dass mit den zwei Titeln dasselbe Werk bezeichnet ist, begründet nach Früheren P. L. Schmidt: Sallmann 227); es besprach grammatische, antiquarische u. literarkritische Aspekte (ebd.). – Ed.: GrammLat 7, 202/7; M. T. Vitale, Cesellio Vindice: Studi e Ricerche dell'Istituto Latino 1 (1977) 221/58. Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 226f (§ 434); Taifacos aO. 501/5.

10. Velius Longus (2. Jh. nC.), De usu antiquae lectionis. Der Titel der Schrift erinnert an das lexikographische Werk des Caesellius Vindex. Frg. dieser Schrift sind nicht erhalten (vgl. Gell. 18, 9, 4). – Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 227/9 (§ 435).

11. Sex. Pompeius Festus (Ende 2. Jh. nC.), Ad Artorium Rufum de verborum significatione, eine *Epitome des Verrius Flaccus (s. o. nr. 8 u. o. Sp. 4f). Festus hatte sich vorgenommen, solche Wörter, die bereits ausgestorben sind (intermortua iam et sepulta verba) oder von denen Verrius selbst erklärte, sie hätten keinen Nutzen (nullius usus aut auctoritatis), wegzulassen u. so aus der großen Zahl der Bücher des Verrius (ex tanto librorum eius numero) ein möglichst kurzes Exzerpt herzustellen (quam brevissime redigere in libros admodum paucos) u. eigene abweichende Meinungen an anderer Stelle zu diskutieren. Dies sollte in einer Schrift Priscorum verborum cum exemplis libri geschehen (242/4 L.: in is libris meis invenientur, ⟨qui⟩ inscribuntur ‚priscorum verborum cum exemplis'). Ob dieses Werk zu-

stande kam, ist unklar. – Ed.: W. M. Lindsay (1913). Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 240/5; P. L. Schmidt, Art. Festus nr. 6: NPauly 4 (1998) 496; Helm aO. (o. Sp. 5) 2316/9.

12. Statius Tullianus (3. Jh. nC.?), De vocabulis rerum libri. – Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 232 (§ 437), auch zum einzigen Frg. bei Serv. auct. Aen. 11, 543 (2, 543 Thilo / Hagen) = Macrob. Sat. 3, 8, 6 zur tuskischen Bezeichnung Camillus für Mercurius (vgl. Varro ling. 7, 34).

13. Nonius Marcellus (4./5. Jh. nC.), De compendiosa doctrina ad filium (20 Bücher). ‚Halb L., halb Onomastikon' (Schanz, Gesch. 4, 1, 143). Teilweise Worterklärungen, auch mit dem Ziel der Sprachrichtigkeit (Buch 1: De proprietate sermonum; 5: Differentiae), teilweise grammatische Erklärungen zu einzelnen Wörtern (3: De indiscretis generibus; 7: De contrariis generibus verborum; 8: De mutata declinatione); manche Bücher sind alphabetisch angelegt (2/4; P. L. Schmidt, Art. Nonius nr. III 1: NPauly 8 [2000] 994f; anders Alpers, Art. Lexikographie 206); die Darstellung oder Erklärung wird in der Regel mit Zitaten aus Autoren belegt. – Ed.: W. M. Lindsay 1/3 (1903). Lit.: Schmidt, Nonius aO.; Schanz, Gesch. 4, 1, 142/8; P. Gatti, Nonius: Hamesse 79/91; A. L. Llorente, The lemmatic arrangement of the 4th book of the ‚Compendiosa doctrina' of Nonius Marcellus according to its manuscript transmission: ebd. 93/100.

b. Juristische Wörterbücher.

14. C. Aelius Gallus (1. Jh. vC.), De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione libri, möglicherweise alphabetisch angeordnet. Dieses u. das folgende (u. nr. 15) glossographische Werk des L. Cincius aus dem juristischen Bereich sind zu unterscheiden von Schriften wie dem Ὅρων (definitionum) liber des Q. Mucius Scaevola, die neben Begriffsbestimmungen auch anderes Material enthielten. – Ed.: Bremer aO. (o. Sp. 6) 1, 245/52; E. Seckel / B. Kübler (Hrsg.), Iurisprudentia antehadriana 1[6] (1908) 37/42. Lit.: D. Liebs: Suerbaum 572 (§ 195. 3); Bona, Ricerca aO. (o. Sp. 6) 119/68.

15. L. Cincius (1. Jh. vC.), De verbis priscis liber. Zum B.: Serv. Verg. Aen. 2, 225 (1, 256f Thilo / Hagen): alii, ut Cincius, dicunt delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a diluendo. – Ed.: Bremer aO. 1, 256/60; Funaioli, GrammRomFrg 372/4. 377/81; Seckel / Kübler aO. 1, 29/32. Lit.: D. Liebs: Suerbaum 572f (§ 195. 4).

16. M. Antistius Labeo (1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.), Libri posteriores. Dieses Werk in mindestens 40 Büchern, postum herausgegeben (Gell. 13, 10, 2), besprach Rechtsfragen. Doch sagt Gellius ebd. von den Büchern 38/40: pleni sunt id genus rerum ad enarrandam et inlustrandam linguam Latinam conducentium. Es ist möglich, dass die letzten Bücher (die Belege in den Digesten gehen nicht über Buch 38 hinaus) Worterklärungen u. Etymologien behandelten. – Ed.: O. Lenel (Hrsg.), Palingenesia iuris civilis 1 (1889) 534/6. Lit.: T. Giaro, Art. Antistius nr. 3: NPauly 1 (1996) 797; R. A. Bauman, Lawyers and politics in the early Roman Empire (München 1989) 37f; Ch. Kohlhaas, Die Überlieferung der Libri posteriores des Antistius Labeo (1986); Schanz, Gesch. 2, 382/4; P. Jörs, Art. Antistius nr. 34: PW 1, 2 (1894) 2548/57 (bes. 2552/6).

17. PsPaulus (um 300 nC.), De variis lectionibus liber singularis. Eine nach Sachgebieten geordnete Erklärung juristischer Fachausdrücke; drei Frg. sind erhalten in Dig. 14, 3, 18; 38, 1, 1; 44, 1, 22. – Lit.: D. Liebs: Herzog 71 (§ 509. 1).

c. Wörterbücher zur Sakralsprache.

18. Veranius (1. Jh. vC.), De verbis pontificalibus (Titel bei Macrob. Sat. 3, 20, 2). Vielleicht ist dieser Titel auch einem Teil der Schrift Pontificales quaestiones zuzuordnen. – Ed.: Bremer aO. 2, 1 (1898) 5/9; Funaioli, GrammRomFrg 429/33. Lit.: A. E. Gordon, Art. Veranius nr. 1: PW 8A, 1 (1955) 937; Schanz, Gesch. 1, 600.

19. Cloatius Verus (1. Jh. vC.?; s. o. nr. 6). Ein Werk über Wörter aus der Sakralsprache macht Fest. s. v. obstitum (208 L.) u. ö. wahrscheinlich, wo Cloatius neben Aelius Stilo genannt wird. – Ed. u. Lit. s. o. nr. 6.

20. Cornificius Longus (1. Jh. vC.), De etymis deorum (mindestens 3 Bücher). – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 474/80. Lit.: R. A. Kaster, Art. Cornificius nr. 4: NPauly 3 (1997) 199; Schanz, Gesch. 1, 309f; G. Wissowa, Art. Cornificius nr. 11: PW 4, 1 (1900) 1630f.

d. Onomastika.

21. Cornelius Epicadus (1. Jh. vC.), De cognominibus. Offenbar ein Verzeichnis (‚L.') der röm. Beinamen, bestritten von M. F. Buffa: Studi e Ricerche dell'Istituto di Civiltà Classica 6 (1984) 7/14. Ob er auch ein etymologisches Werk verfasst hat (vgl. Varro ling. 5, 150; 7, 39: in Cornelii commentario), ist unklar. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 104f. Lit.: W. Suerbaum: ders. 456; Buffa aO.; Christes 49/52; Schanz, Gesch. 1, 581; G. Goetz, Art. Cornelius nr. 150: PW 4, 1 (1900) 1311.

22. Liber de praenominibus (vor Val. Max.). Bei Val. Max. erhaltene nicht alphabetisch geordnete Erklärung von Vornamen. – Ed.: C. Kempf (Hrsg.), Valerius Maximus[2] (1888) 587/91. Lit.: J. Martínez Gázquez: Anuario de Filología 4 (1978) 111/9.

23. Vibius Sequester (4./5. Jh. nC.), De fluminibus, fontibus, lacubus, nemoribus, paludibus, montibus, gentibus per litteras. Die im Ti-

tel genannten Naturerscheinungen (u. zwar hauptsächlich, sofern sie bei Vergil, Silius Italicus [Buch 15], *Lucanus u. Ovid [met. 3. 15; fast. 4] erwähnt sind) sind alphabetisch aufgeführt (nach dem 1. Buchstaben u. nach Autoren geordnet in der oben genannten Reihenfolge) u. erklärt (vgl. Schanz, Gesch. 4, 2, 120f). – Ed.: R. Gelsomino (1967). Lit.: G. A. Perotti: GiornItFilol 56 (2004) 87/99; K. Sallmann, Art. Vibius nr. II 19: NPauly 12, 2 (2003) 177f; W. Strzelecki, Art. Vibius nr. 80: PW 8A, 2 (1958) 2457/62.

e. Wörterbücher u. -listen zu Autoren. (Zur Datierung der Texte auf Papyri s. o. Sp. 8.)

24. Glossar zu Naevius. Nicht erhalten, sondern nur postuliert; erschlossen aus Varro ling. 7, 107f; M. Deufert, Textgesch. u. Rezeption der plautinischen Komödien im Altertum (2002) 118f; R. Schröter, Stud. zur varronischen Etymologie 1 = AbhMainz 1959 nr. 12, 837/43 (69/75).

25. Glossar zu Plautus. Erschlossen aus Paul. / Fest.; Reitzenstein aO. (o. Sp. 6) 58/67; vgl. Schröter aO. 850/2 (82/4); zurückhaltender Deufert aO. 119f.

26. M. Verrius Flaccus (1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.; s. o. nr. 8), De obscuris Catonis (Gell. 17, 6 mit Angabe des Titels u. Zitat aus dem 2. Buch). Die der Erklärung von Wörtern in Schriften *Catos d. Ä. gewidmete Abhandlung ist (vielleicht nur teilweise) in De verborum significatione eingearbeitet.

27. Statilius Maximus (Ende 2. Jh. nC.), De singularibus apud Ciceronem quoque positis. Eine alphabetische Liste der Wörter, die nicht nur (wie wohl damals allgemein angenommen) in archaischer Literatur, sondern auch u. a. (vgl. im Titel: quoque) bei Cicero zu finden sind. Das Werk ist also kein Autorenwörterbuch im eigentlichen Sinn, sondern ‚benutzt' die Autorität Ciceros zur Legitimation seltener Wörter u. diente vermutlich als Hilfsmittel im Rhetorikunterricht. – Ed.: J. E. G. Zetzel: BullInstClassStudLond 21 (1974) 110/5; Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 256/8 (§ 445. 3); M. Merello: Studi e Ricerche dell'Istituto di Latino 1 (1977) 113/36.

28. PSI 7, 756 (4./5. Jh. nC.). Wörterliste (griech. Übers.) zu Verg. Aen. 2, 443/537. – Ed.: G. Vitelli: PSI 7 (1926) 34/40 (nr. 756). Lit.: Reichmann 37/40; R. Seider, Paläographie der lat. Papyri (1978) 153/5 nr. 63.

29. PRyl. 3, 478 + PMil. 1 + PCaire 85644A. B. Wörterliste zu Verg. Aen. 1, 588/748 (mit Lücken). – Lit.: Reichmann 33/7.

30. PRain. (Vindob.) Lat. 24 (5. Jh. nC.). Wörterliste (griech. Übers.) zu Verg. Aen. 5, 671/4. 683f. – Ed.: M. Geymonat: Helikon 4 (1964) 343/5. Lit.: Wouters 96/100.

31. Mailänder Palimpsest (4./5. Jh. nC.). Wörterliste (griech. / lat.) zu Verg. Aen. 1, 588/608. 649/68. 689/708. 729/48. – Ed.: I. Galbiati: Aevum 1 (1927) 57/69. Lit.: J. Kramer: ZsPapEpigr 111 (1996) 1/20; R. A. Pack, The Greek and Latin literary texts from Greco-Roman Egypt[2] (Ann Arbor 1965) 146 nr. 2943; Reichmann 29/33.

32. PAllen S. N. (5. Jh. nC.). Vollständige Wörterliste (griech. Übers. u. Komm. sowie bilingues Glossar) zu Verg. georg. 1, 229/37. – Ed.: E. M. Husselmann: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni 2 (Milano 1957) 455f. Lit.: ebd. 453/6; R. Seider, Beiträge zur Gesch. u. Paläographie der antiken Vergil-Hss.: H. Görgemanns / E. A. Schmidt (Hrsg.), Studien zum antiken Epos (1976) 161; A. Grillone: Atti del Convegno Virgiliano sul Bimillenario delle Georgiche (Napoli 1977) 404; Wouters 96/100.

33. PFuad 1. 5 (5. Jh.). Wörterliste zu Verg. Aen. 3, 444/68. – Lit.: Pack aO. 146 nr. 2948.

34. POxy. 8, 1099 (5./6. Jh. nC.). Wörterliste (griech. Übers.) zu Verg. Aen. 4, 661/705; 5, 1/6. – Ed.: A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri 8 (1911) 160/3. Lit.: Seider, Beiträge aO. 160f; ders., Paläographie aO. 142/4 nr. 57; Reichmann 40/2.

35. PColt. 1 (6. Jh. nC.). Wörterliste zu Verg. Aen. 1, 256/678; 2, 24/102. 719/89; 4, 248/362. 364/497 (griech. Übers.; jeweils mit lacunae). – Ed.: L. Casson / E. L. Hettich, Excavations at Nessana 2 (Princeton 1950) 21/65. Lit.: ebd. 2/65 (u. a. Komm.); Seider, Beiträge aO. 162.

36. Bilingue Cicero-Texte (PVindob. inv. G. 30885a+e [Ed.: H. Gerstinger: WienStud 55 (1937) 95/106] u. PRyl. 1, 61): Cat. 1, 6/8 bzw. 2, 14f (jeweils mit Lücken). – Lit.: Pack aO. 145 nr. 2922f.

f. Nicht näher bestimmbare oder unsichere Werke.

37. Ser. Clodius (?; 1. Jh. vC.). Aus einem glossographischen Werk, das Gell. 13, 23, 19 als commentarii bezeichnet, benutzt Varro Etymologien (ling. 7, 66. 70. 106; zu Clodius Tuscus s. unten). Der Vf. war der Schwiegersohn des Aelius Stilo (s. o. nr. 1) u. vielleicht identisch mit dem Serv. auct. Aen. 1, 176; 2, 229 (1, 70. 258 Thilo / Hagen) genannten Clodius Scriba. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 96/8. Lit.: A. Glock: NPauly 3 (1997) 42; Kaster, Suetonius aO. (o. Sp. 9) 70/2 (bestreitet Identität mit Clodius Scriba); Schanz, Gesch. 1, 585; F. Münzer, Art. Clodius nr. 11: PW 4, 1 (1900) 65.

38. Clodius (Tuscus?) (1. Jh. vC.). Ein glossographisches Werk könnte Serv. Aen. 12, 657 (2, 630 Thilo / Hagen) meinen. Unklar ist, ob Clodius Tuscus mit einem anderen Clodius (zB. Ser. Clodius [s. oben]) zu identifizieren ist. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 467. Lit.: Schanz, Gesch. 2, 381f; G. Wissowa, Art. Clodius nr. 61: PW 4, 1 (1900) 104.

39. Curiatius (vor Festus). Von ihm werden bei Fest. s. vv. naccae, nuptias, turmam (166. 174. 484 L.) Worterklärungen angegeben. Dabei wird er zweimal neben L. Cincius genannt. Welcher Zeit er angehört, ist unklar; er wird meist in der republikanischen Epoche angesetzt. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 389f. Lit.: Schanz, Gesch. 1, 586; G. Wissowa, Art. Curiatius nr. 1: PW 4, 2 (1901) 1831.

40. C. Ateius Capito (1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.). In seinem Werk werden zuweilen ebenfalls Worterklärungen gegeben u. etymologische Untersuchungen angestellt. Ob diese auf eine Schrift konzentriert oder Einsprengsel in seine juristischen Untersuchungen waren, ist unklar. – Ed.: W. Strzelecki (1967). Lit.: T. Giaro, Art. Ateius nr. 6: NPauly 2 (1997) 150; Bauman aO. (o. Sp. 12) 27/35; P. Jörs, Art. Ateius nr. 8: PW 2, 2 (1896) 1904/10.

g. Mit a-f verwandte Werke.

41. M. Terentius Varro (116/27 vC.), De lingua Latina (Varro verfasste auch eine *Epitome). Kein glossographisches Werk, jedoch Quelle für Zeugnisse früher Glossographen u. vor allem im 7. Buch (G. Piras, Varrone e i poetica verba [Bologna 1998]), das schwierige dichterische Wörter erklärt, von der Glossographie beeinflusst. – Zu Ed. u. Lit. vgl. K. Sallmann: NPauly 12, 1 (2002) 1130/44.

42. M. Terentius Varro, Antiquitates rerum humanarum et divinarum. *Enzyklopädie in 41 Büchern, innerhalb der Großthemen nach Stichwörtern geordnet (H. Fuchs: o. Bd. 5, 509). – Zu Ed. u. Lit. vgl. K. Sallmann: NPauly 12, 1 (2002) 1130/44.

43. Sinnius Capito (1. Jh. vC.). Eine *Enzyklopädie könnte sich hinter dem Werk De antiquitatibus (indirekt bei Hieron. quaest. Hebr. in Gen. 10, 4f [CCL 72, 12]) verbergen. – Ed.: Funaioli, GrammRomFrg 457/66. Lit.: R. A. Kaster: NPauly 11 (2001) 584f; M. F. Buffa: Studi e Ricerche dell'Istituto di Latino 4 (1981) 7/22; W. D. Lebek: Lemmata, Festschr. W. Ehlers (1968) 137/40. 145f (Anm.); A. Klotz, Art. Sinnius nr. 2: PW 3A, 1 (1927) 246f; Schanz, Gesch. 2, 380f.

44. Cloatius Verus (1. Jh. vC.?), Libri ordinatorum Graecorum. Der Inhalt scheint mannigfaltig gewesen zu sein, darunter zB. griechische Terminologie (vgl. o. nr. 6), aber auch Realien wie Obst. Die bei Macrobius überlieferten Listen deuten auf alphabetische Anordnung innerhalb des Themengebietes hin (zB. Sat. 3, 19, 2: eine alphabetische Liste von Äpfeln); Schanz, Gesch. 2, 380 spricht von einem ‚Onomastikon' (vgl. ebd. 381). – Ed. u. Lit. s. o. nr. 6.

45. M. Verrius Flaccus (1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.), Res memoria dignae. Die Schrift orientiert sich vermutlich an Varros Antiquitates u. ist wie diese eine Enzyklopädie, nach Großthemen geordnet. – Ed. u. Lit. s. o. nr. 8.

46. Cornelius Celsus (1. Jh. nC.), Artes. Zu dieser Enzyklopädie, von der nur der Teil über die Medizin erhalten geblieben ist, vgl. o. Bd. 5, 510f.

47. Sueton (C. Suetonius Tranquillus, ca. 70 / nach 121 nC.), Pratum de rebus variis. Die Rekonstruktion der Schrift ist schwierig; vgl. den plausiblen Vorschlag von P. L. Schmidt: ANRW 2, 33, 5 (1991) 3806/16 u. ders.: Sallmann 16/40. Das in der onomastischen Tradition des Pamphilos v. Alex. stehende Pratum führt zum einzelnen Begriff ‚Definition, Etymologie u. Abgrenzung von Synonymen (auch im Widerspruch zu älteren Erklärungen) ... u. ... Zitate aus der älteren Literatur (zumal Dichtung), seltener ... aitiologische Anekdoten' an (ebd. 17). Vgl. zB. Pratum 3 (nach Schmidt): De genere vestium bzw. Περὶ ὀνομάτων κυρίων καὶ ἰδέας ἐσθημάτων καὶ ὑποδημάτων καὶ τῶν ἄλλων οἷς τις ἀμφιέννυται. – Ed.: F. Reifferscheid (Hrsg.), C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae (1860). Lit.: P. L. Schmidt: ANRW 2, 33, 5 (1991) 3794/825; ders.: Sallmann 16/40.

48. Sueton, De vitiis corporalibus. Die Zugehörigkeit dieser Schrift zum Pratum ist umstritten; vgl. P. L. Schmidt: Sallmann 26 (dort Hinweise auf Ed. u. Frg.) bzw. P. L. Schmidt: ANRW 2, 33, 5 (1991) 3818.

49. Sueton, Περὶ βλασφημιῶν καὶ πόθεν ἑκάστη. – Ed.: J. Taillardat (Paris 1967) 48/63.

50. Sueton, Περὶ τῶν παρ' Ἕλλησι παιδιῶν βιβλίον α'. – Ed.: J. Taillardat (Paris 1967) 64/73. Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 40f; vgl. S. Mendner: o. Bd. 10, 849.

51. C. Iulius Modestus (1. Jh. nC.), Quaestiones confusae. Behandelt sind hier zahlreiche orthographische u. etymologische Fragen. – Ed.: Mazzarino aO. (o. Sp. 9) 9/23. Lit.: R. A. Kaster: NPauly 6 (1999) 49; ders., Suetonius aO. (o. Sp. 9) 213f.

52. P. Lavinius (2. Jh. nC.?), De verbis sordidis, bezeugt bei Gell. 20, 11, 1; Schoenemann aO. (o. Sp. 7) setzt das Werk in Beziehung zu Suetons Περὶ βλασφημιῶν (s. o. nr. 49). – Lit.: Schanz, Gesch. 3, 174.

53. Arusianus Messius (4. Jh. nC.), Exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras. Alphabetisch angelegte Sammlung von grammatischen Konstruktionen u. von Redewendungen. ‚Sie ... will die verschiedenen Konstruktionen von Substantiven, Adjektiven, Verben u. Präpositionen darlegen u. durch Beispiele belegen' (Schanz, Gesch. 4, 1, 183). – Ed.: A. Della Casa (Milano 1977); GrammLat 7, 437/514. Lit.: P. L. Schmidt: NPauly 2 (1997) 67.

h. Wörterbücher zur Sprachrichtigkeit.

54. Flavius Caper (ca. 200 nC.), De dubiis generibus. Alphabetische Aufstellung von Nomina, deren Geschlecht uneinheitlich ist oder Besonderheiten aufweist. Das Werk dürfte als Quelle für Non. 3 (s. o. nr. 13) u. die anonyme alphabetische Aufstellung De dubiis nominibus (s. u. nr. 105) gedient haben. De dubiis generibus ist vermutlich aufgegangen in dem umfassenderen grammatischen Werk De Latinitate. – Ed.: G. Keil, De Flavio Capro grammatico quaestionum capita duo, Diss. Halle (1889) 23/8; Komm. ebd. 33/5. Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 232/6 (§ 438) (232 kritisch zu Keils Edition).

55. C. Iulius Romanus (2. H. 3. Jh. nC.), Ἀφορμαί sive De analogia. Gesamtüberblick über die Grammatik, wobei nach den behandelten Problemen oder Phänomenen eine alphabetische Aufstellung der die Erscheinung betreffenden Wörter folgte; es wird weitgehend glossographisches Material verarbeitet. Zeugnisse hauptsächlich bei Charisius. – Ed.: Vgl. Charisius (s. u. nr. 100). Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 236f (§ 439. 1) (ebd. 236 Aufschlüsselung der bei Charisius überlieferten Teile aus dem Werk des C. Iulius Romanus); D. M. Schenkeveld, A rhetorical grammar. C. Julius Romanus, Introduction to the Liber de adverbio (Leiden 2004) 1/79; O. Froehde, De C. Iulio Romano Charisii auctore: JbbClassPhilol Suppl. 18 (1892) 565/672.

56. Marius Plotius Sacerdos (Ende 3. Jh. nC.), Artes grammaticae 2 (De catholica nominum verborumque ratione). Eigentlich eine der Zeit entsprechende Grammatik; in Buch 2 findet sich ein ‚alphabetisches Phoneminventar möglicher Nominativendungen' sowie eine Aufstellung, die sich an ‚den vorletzten Buchstaben der 1. Pers. Sing.' orientiert (P. L. Schmidt: Herzog 114f [§ 522. 3]; vgl. Schanz, Gesch. 3, 169/72). – Ed.: GrammLat 6, 147/546.

57. Iulius Rufinianus (4. Jh. nC.), Handbuch über die Satzfiguren. Fortsetzung der Schrift De figuris sententiarum et elocutionis des Aquila Romanus; zu den (teilweise) alphabetisch angelegten (griech.) Termini werden auch mitunter die lat. hinzugefügt. Die bei C. Halm (Hrsg.), Rhetores Latini minores (1863) 48/58 bzw. 59/62 edierten (nicht alphabetischen) Erklärungen von (griechischen) Stilfiguren (De schematis lexeos bzw. De schematis dianoeas) stammen nicht von Iulius Rufinianus. Ähnliche u. teilweise alphabetische Anordnung zeigt das Carmen de figuris vel schematibus (ebd. 63/70) aus dem 4./5. Jh. – Ed.: ebd. 38/47. Lit.: W.-L. Liebermann, Art. Iulius nr. IV 20: NPauly 6 (1999) 53f; Schanz, Gesch. 4, 1, 182f.

j. Bilingue Glossare auf Papyri u. Pergament. (C. Gloss. Biling. 1 = J. Kramer [Hrsg.], Glossaria bilinguia in papyris et membranis reperta [1983]; C. Gloss. Biling. 2 = ders. [Hrsg.], Glossaria bilinguia altera [2001]; B. Rochette, Papyrologica bilinguia Graeco-latina: Aegyptus 76 [1996] 57/79; ders., Les traductions grecques de l'Énéide sur papyrus: ÉtClass 58 [1990] 333/46; zur Datierung s. o. Sp. 8.)

58. PBerol. inv. 21246 (1. Jh. vC.). Griechisch-lateinisches Vokabular mit grammatischen Erläuterungen. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 20/4 nr. 1; Komm. ebd. 25/7. Lit.: Wouters 102. 104 mit Anm. 138.

59. POxy. 33, 2660 (1./2. Jh. nC.). Griechisch-lateinisches Glossar von Gemüsebezeichnungen u. Fischnamen. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 63f nr. 6; Komm. ebd. 64/6 (53 Hinweis auf CorpGlossLat 3, 316/8 = Hermeneumata Montepessulana [Cod. Montepess. H 306; 9. Jh.]).

60. POxy. 46, 3315 (1./2. Jh. nC.). Lateinisch-griechisches Glossar mit Tierkreiszeichen u. Namen von Winden. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 69 nr. 8; Komm. ebd. 70; zu ähnlichen Zusammenstellungen ebd. 69_{3f}.

61. PLaur. inv. III/418 (2. Jh. nC.). Griechisch-lateinisches Fischnamenglossar. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 61 nr. 5; Komm. ebd. 62; zu ähnlichen Zusammenstellungen ebd. 61_1.

62. PLund inv. 5 (2. Jh. nC.). Lateinisch-griechisches Tiernamenglossar. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 71 nr. 9; Komm. ebd. 72; ebd. 71 mit Hinweis auf CorpGlossLat 3, 320 (vgl. o. nr. 59).

63. POxy. 49, 3452 (2. Jh. nC.). Griechisch-lateinische alphabetische Liste von Wörtern mit den Anfangsbuchstaben π, ρ u. σ. – Ed.: C. Gloss. Biling. 2, 78f nr. 7; Komm. ebd. 80/2.

64. POxy. 32, 2624 (2. Jh. nC.). Lateinisch-griechisches Glossar. – Ed.: E. Lobel: The Oxyrhynchus Papyri 32 (1967) 91/114. Lit.: Wouters 102 mit Anm. 130.

65. PMich. inv. 2458 (2./3. Jh. nC.). Griechisch-lateinische Götterliste (Onomastikon). – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 79f. nr. 12; Komm. ebd. 80f.

66. PRein. 2069 (3. Jh. nC.). Alphabetisches lateinisch-griechisches Vokabular (S-V). – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 30/5 nr. 2; Lit. u. Komm. ebd. 29. 36/9.

67. PRein. inv. 2140 (3. Jh. nC.). Alphabetisches lateinisch-griechisches Vokabular (L-M). – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 42 nr. 3; Lit. u. Komm. ebd. 41. 43f. Weitere Lit.: H. Cadell, Papyrus de la Sorbonne (P. Sorb. I) nos. 1 à 68 (Paris 1966) 25/8 mit Tafel 3; Pack aO. 150 nr. 3008.

68. POxy. 33, 2660a (3. Jh. nC.). Griechisch-lateinisches Glossar von Gemüsebezeichnungen u. Fischnamen. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 67 nr. 7; Lit. u. Komm. ebd. 67f.

69. PVindob. inv. L. 27 (3./4. Jh. nC.). Lateinisch-griechische Liste mit Wirtshauswörtern. Ed.: C. Gloss. Biling. 2, 55 nr. 4; Lit. u. Komm. ebd. 53f. 56.

70. Papyrus Florenz (4. Jh. nC.). Lateinisch-griechisches Glossar mit auf den Menschen u. dessen Umfeld bezogenen Begriffen. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 73/5 nr. 10; L. u. Komm. ebd. 73. 75f.

71. PFay. 135v (4. Jh. nC.). Lateinisch-griechisches Glossar von Monatsnamen. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 77 nr. 11; Lit. u. Komm. ebd. 77f.

72. PLond. II 481 (4. Jh. nC.). Lateinisch-griechisches Glossar von Ausdrücken aus dem alltäglichen Leben. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 83f nr. 13; Lit. u. Komm. ebd. 83/7.

73. PBerol. inv. 21860 (4. Jh. nC.). Gespräch im Bade über Reittiere u. Ämter (Wort-für-Wort-Übersetzung). – Ed.: C. Gloss. Biling. 2, 92/5 nr. 9; Lit. u. Komm. ebd. 91f. 96/9.

74. PLouvre Eg. inv. 2329 (früher PLouvre inv. 4bis; ca. 600). Lateinisch-griechisches Glossar von Ausdrücken aus der Gasthaussphäre. – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 90f nr. 14; Lit. u. Komm. ebd. 89f. 91/5.

k. Hermeneumata. (Zur Datierung s. o. Sp. 8.)

75. PStrasb. inv. g 1173 (3./4. Jh. nC.). Griechisch-lateinische Hermeneumata De mercibus u. De militibus. – Ed.: C. Gloss. Biling. 2, 66/9 nr. 6; Lit. u. Komm. ebd. 65. 70/6.

76. Hermen. Celtis (PVindob. Suppl. gr. 43 [3./4. Jh. nC.]). – Ed.: A. C. Dionisotti: JournRomStud 72 (1982) 97/106.

77. PVindob. inv. L. 150 (5. Jh. nC.). Griech.-lat. Hermeneumata De moribus humanis. – Ed.: C. Gloss. Biling. 2, 58/61 (Lit. u. Komm. ebd. 57f. 62/4).

78. Hermen. PsDositheana (Ursprung 3. Jh.?; vgl. Goetz 1438). Entgegen der früher vermuteten ursprünglichen Einteilung des für den Unterricht gefertigten Werkes in 12 Bücher haben neuere Untersuchungen eine Einteilung in drei Bücher wahrscheinlich gemacht, nämlich zunächst alphabetische Wörterlisten (1), dann sachlich geordnete Wörterlisten (2) u. zusammenhängende Texte in griechischer u. lateinischer Fassung (3) (so im Prinzip schon ebd. 1437f; Dionisotti aO. 86f ergänzt als vierten Teil ‚some texts for reading practice, such as some Aesop fables'). – Ed.: CorpGlossLat 3; G. Flammini, Hermeneumata PsDositheana Leidensia (2004). Lit.: Kramer, Glossaria aO. (o. Sp. 7) 15/8; K. Korhonen: Arctos 30 (1996) 101/19; Dionisotti aO. 83/125; zu einzelnen Texten ebd. 88_{25}.

l. Idiomata.

79. Glossae Servii grammatici (Servius: 4. Jh.; Zuschreibung unsicher). – Ed.: CorpGlossLat 2, 507/36. Lit.: F. Oehler, Glossae Servii grammatici: RhMus 18 (1863) 253/61; Schanz, Gesch. 4, 1, 176.

80. Macrobius (?), Excerpta grammatica (5. Jh.). Zu unterscheiden sind die sog. Excerpta Parisina De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi u. die Excerpta Bobiensia De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus. Die idiomata haben jedoch weniger die Gestalt von L. als die grammatischer Abhandlungen. – Ed.: GrammLat 5, 599/629 (exc. Paris.). 631/55. Lit.: Schanz 4, 2, 195f (ebd. 196 auch zu einem weiteren Exzerpt).

81. Idiomata codicis Harleiani (Datierung unsicher). – Ed.: CorpGlossLat 2, 487/506; vgl. Kramer, Glossaria aO. 14.

82. De idiomatibus casuum (Datierung unsicher). Eine Zusammenstellung von Verben mit im Lat. u. Griech. unterschiedlicher Rektion. – Ed.: GrammLat 4, 566/72; vgl. Kramer, Glossaria aO. 15.

m. Differentiae. (Die Datierung ist in den meisten Fällen unklar; Listen bei Goetz, Scriptores aO. [o. Sp. 7] 482f; W. Strzelecki: KlPauly 2 [1969] 16; vgl. Brugnoli, Studi aO. [o. Sp. 7].)

83. De Proprietate Sermonum vel Rerum (1. Jh. vC. [?]; enthält teilweise die unten folgenden Sammlungen. Inc. Inter polliceri et promittere). – Ed.: M. L. Uhlfelder (Roma 1954) 47/83. Lit.: ebd. 1/43.

84. Differentiae Catonis belegt Isid. diff.: PL 83, 10.

85. PsSueton, Differentiae verborum (in der Hs., Montepess. 160 [9. Jh.], heißt es: Incipiunt differentiae sermonis Remi Palemonis ex libris Suetonii bzw. Explicit praescriptae verborum differentiae ex libro Suetonii Tranquillini, qui inscribitur Pratum). – Ed.: C. L. Roth (Hrsg.), C. Suetoni Tranquilli quae supersunt omnia (1858) 306/20. Lit.: Brugnoli, Studi aO. 61/94.

86. Differentiae der Appendix Probi (Inc. Inter austrum et ostrum). – Ed.: GrammLat 4, 199/204. Lit.: Brugnoli, Studi aO. 113/8; F. Stok (Hrsg.), Appendix Probi 4 (Napoli 1997) 27/45.

87. PsFronto, De differentiis (Inc. Inter ultionem et vindictam). – Ed.: GrammLat 7, 519/32. Lit.: Brugnoli, Studi aO. 121/9.

88. Inter absconditum et absconsum. – Ed.: J. W. Beck, Specimen litterarium de differentiarum scriptoribus Latinis, Diss. Groningen (1883) 28/90. Lit.: Brugnoli, Studi aO. 153/5.

89. Inter auferre, adimere et eripere. – Ed.: G. Brugnoli: RendicIstLomb 88 (1955) 201/16.

90. Synonyma Ciceronis. Verschiedene Wortreihen u. Sammlungen. – Ed.: K. Barwick, Charisii artis grammaticae libri 5 (1954) 412/49 (Synonyma Ciceronis ordine litterarum conposita; Inc. Amor. ardor); P. Gatti, Synonyma Ciceronis (Arba, humus), Genova 1993, 26/56 (mit Komm. u. a.). Lit.: Brugnoli, Studi aO. 27/37.

91. Differentiae Ciceronis lautet im Cod. Bern. 178 die Überschrift einer Differentien-

Sammlung (Inc. Inter metum et timorem). – Ed.: GrammLat 8 (= Suppl.), 275/90. Lit.: Schanz 1, 549.

C. Christlich. I. Benutzung u. Beurteilung paganer glossographischer Werke. a. Arnobius. Abgesehen von solchen Christen, die selbst L. oder lexikonähnliche Werke verfassten u. sich dabei an ihren paganen Vorgängern orientierten u. aus ihnen schöpften (v. a. *Isidor v. Sevilla [s. u. Sp. 26] u. *Cassiodorus in De orthographia), haben andere auf glossographisches Material zurückgegriffen. Dabei ist unklar, ob *Arnobius, wenn er Aelius Stilo u. L. Cincius nennt (nat. 3, 38 = Stilo frg. 22 Funaioli u. Cinc. frg. 21 Funaioli; vgl. o. Sp. 8f), noch deren Originale eingesehen hat. Da der Christ beide frühen Glossographen nacheinander erwähnt u. auch Cornificius (Longus), Granius Flaccus (D. Liebs: Suerbaum 76f), Manilius (W. Suerbaum: ebd. 323/5), L. Calpurnius Piso Censorius Frugi u. Varro heranzieht, lag ihm offenbar ein glossographisches Sammelwerk vor, in dem er sich Material über die Musen (bzw. die Novensiles / Novensides), um die es ihm an dieser Stelle geht, verschaffen konnte. Arnobius führt die einzelnen Meinungen der Alten aus u. zeigt deren Widersprüchlichkeit u. Unsinnigkeit (3, 37: nisi fallimur, ista dissensio nihil scientium verum est, non ab rei veritate descendens). An anderer Stelle reagiert Arnobius auf den Vorwurf der Barbarismen u. Solözismen in der christl. Literatur; dem setzt er dieselbe Kritik entgegen (1, 59: non item apud vos est positum hoc pane et hic panis, hic sanguis et hoc sanguen usw.) u. erklärt abschließend: in similibus vitiis vos quoque versamini, quamvis Epicados omnes Caesellios Verrios Scauros teneatis et Nisos (zu Nisus Don. vit. Verg. 42). – In nat. 4 rezipiert Arnobius u. a. die Antiquitates rerum divinarum Varros; der Christ wendet dabei ein eingeschränktes alphabetisches Prinzip an, wenn er heidnische Gottheiten bespricht (ausschließlich Götter mit den Buchstaben L bis P bzw. T; vgl. Daly 52f; zu anderen möglichen Vorlagen ebd. 53).

b. Andere. *Lactantius zitiert Worterklärungen des Gavius Bassus (inst. 1, 22, 9) u. des Verrius (epit. 15, 3). Viele Zeugnisse für die Präsenz der antiken Glosso- u. Lexikographen finden sich bei *Macrobius, dessen Saturnalien insofern ähnliche Bedeutung haben wie für den griech. Bereich das Werk des Athenaeus (Alpers, L. 1257f; Ateius Capito: Macrob. Sat. 1, 14, 5; 3, 10, 3 u. ö.; Cloatius Verus: ebd. 3, 6, 2 u. ö.; Gavius Bassus: 1, 9, 13 u. ö.; Verrius: 1, 4, 7; Velius Longus: 3, 6, 6 usw.). *Hieronymus lagen Werke des Santra vor, doch wahrscheinlich nicht das glossographische Werk (er nennt Santra als Vorbild für vir. ill. [praef. 2 (56 Ceresa-Gastaldo)]).

II. Produktion glossographischer u. lexikographischer Schriften. a. Früheste Werke. Die Produktion lateinischer glossographischer u. lexikographischer Schriften durch Christen ist erheblich dürftiger als auf griechischer Seite. Wie im griech. Bereich entstehen lateinische Wörterbücher zu einzelnen Vätern erst im Früh-MA. Die frühesten Arbeiten der Christen widmen sich der Bibel. Dabei sind zwei Schwerpunkte zu erkennen: 1) Erklärung von Namen (Personen, Sachen; vgl. Hieronymus; Eucherius), also Onomastika; 2) weitergehende Erläuterungen von Begriffen (*Allegorie).

b. Ordnungsprinzipien. Es stehen weiterhin zwei Ordnungsprinzipien konkurrierend nebeneinander. Die Werke, die der Erläuterung der Bibel dienen, sind meist nach dem Fluss der Lektüre geordnet (vgl. das L. zu den Paulusbriefen; Hieron. nom. Hebr.), doch gibt es auch solche, die alphabetisch angelegt sind (Hieron. sit. et nom.). Charisius begründet in gramm. an einer Stelle ausdrücklich, warum er in der Gliederung das alphabetische u. nicht das systematische (oder inhaltliche) Prinzip verfolgt (s. u. Sp. 24).

III. Katalog christlicher glossographischer u. lexikographischer Schriften. Zur Gestaltung des Katalogs vgl. o. Sp. 8.

a. Wörterbücher u. Onomastika zur Bibel u. zu Autoren.

92. Onomastika in Laktanz-Hss. (6./7. Jh., aber der Text vor Hieronymus). Vgl. I. Opelt, Art. Etymologie: o. Bd. 6, 829.

93. Hieronymus, Liber interpretationis Hebraicorum nominum. *Hieronymus (nom. Hebr. praef.: CCL 72, 59f) zufolge handelt es sich um die Übers. eines Onomastikons Philons v. Alex. (vgl. Eus. h. e. 2, 18, 7), wie auch Origenes bezeuge. Das Werk habe in der griech. Welt weite Verbreitung gefunden, u. daher stelle er eine lat. Version her (in Latinam eum [scil. Philonis librum] linguam vertere), wobei er nach den Büchern der hl. Schrift vorgehe (singula per

ordinem scripturarum volumina percucurri); er habe neben der Vorlage Philons aber auch neutestamentliche Wörter u. Namen (verba et nomina) untersucht, wobei er teilweise Origenes folge, der das Werk des Philon dahingehend vermehrt habe (in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Iudaeus omiserat, hic ut christianus inpleret; vgl. zu einem Onomastikon des Origenes auch PsIustin. quaest. et resp. 82. 86 [PG 6, 1324. 1328]; Bardenhewer 2^2, 181/4; o. Bd. 19, 868f). Innerhalb der einzelnen Bücher ist alphabetische Reihenfolge gewahrt. – Ed.: CCL 72, 57/161. Lit.: Chin 96/102; R. M. Herrera: Helmantica 49 (1998) 11/29; Opelt aO. 829f; F. Wutz, Onomastica sacra = TU 3, 11 (1914/15). Zu Philons Etymologien vgl. A. Hanson: JournTheolStud NS 18 (1967) 128/39; D. Rokeah, A new onomasticon frg. from Oxyrhynchus and Philo's etymologies: ebd. 19 (1968) 70/82.

94. Hieronymus, Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum. Eine Übers. des eusebianischen Werkes (Alpers, L. 1258/60), wobei im Gegensatz zu nom. Hebr. die Ordnung nach Büchern hinter der alphabetischen zurücktritt. Wie Festus (s. o. Sp. 10) trifft Hieronymus eine Auswahl u. nimmt Veränderungen vor (praef. [GCS Eus. 3, 1, 3]: relinquentes ea quae digna memoria non videntur, et pleraque mutantes). Nicht erhalten ist eine Übersetzung, die Hieronymus kannte u. die er heftig kritisiert (ebd.: cum quidam vix primis imbutus litteris hunc eundem librum ausus sit in Latinam linguam non Latine vertere: cuius imperitiam ex comparatione eorum quae transtulimus, prudens statim lector inveniet). – Ed.: GCS Eus. 3, 1, 3/177.

95. Chester Beatty Cod. Ac 1499 (4./5. Jh.; zur Datierung vgl. o. Sp. 8). Ein L. zu den Paulusbriefen (2 Cor.; Gal.; Eph.; Rom. 1, 1), entweder aus einem bilinguen oder einem griech. u. einem lat. Exemplar der Paulusbriefe gearbeitet; daneben auch juristische Termini, die sich weiter von der paulinischen Vorlage entfernen als die anderen Übertragungen (Wouters 162f). Das Auswahlprinzip ist wie in griechischen L. zu Vergil u. Cicero nicht klar (ebd. 106f). Im L. zu den Paulusbriefen wird nicht eine grammatische Einheit als solche berücksichtigt u. auch das grammatische Phänomen nicht getreu wiedergegeben (vgl. zB. ebd. 116, Z. 1206f: σωφρονουμεν sobrii; Z. 1208: καταλλαξαντος co[n]ciliabit); ferner werden Phrasen oder Begriffe berücksichtigt, die selbst Anfängern in der Sprache vertraut gewesen sein dürften (122, 1248: ενεκεν propter; 123, 1267: [ο]υν igitur). – Ed.: Wouters. Lit.: ebd.; Alpers, L. 1262.

96. Eucherius v. Lyon (5. Jh.), Instructiones ad Salonium 2. Auf die *Erotapokriseis des 1. Buches ad Salonium folgt in Buch 2 eine Erklärung einzelner Begriffe, nach Sachgebieten geordnet (De nominibus Hebraicis, De variis vocabulis [zB. Alleluia, Osanna, Maranatha], De locis u. a.); die Anordnung ist, auch innerhalb der Sachgebiete, nicht alphabetisch; das Werk ist von Hieronymus (quaest. Hebr. in Gen.; sit. et nom.; nom. Hebr.) beeinflusst (C. Mandolfo: Orpheus NS 18 [1997] 504/19). – Ed.: CCL 66, 185/216. Lit.: C. Mandolfo: ebd. XLV/XLIX; Opelt aO. 830f (zu Eigennamen); dies.: Hermes 91 (1963) 476/83.

97. Eucherius v. Lyon, Formulae spiritalis intellegentiae. Auch sie haben lexikalischen Charakter, insofern sie, nach sachlichen u. exegetischen Gesichtspunkten geordnet, die Metonymien u. Metaphern der hl. Schrift auflösen wollen (zB. 1, 92f [CCL 66, 6]: oculi domini intelleguntur inspectio divina; 100f [ebd.]: bracchium domini filius, per quem omnia operatus est). – Ed.: CCL 66, 1/76. Lit.: C. Mandolfo: ebd. XLV/XLIX.

97a. Glossae spiritales secundum Eucherium episcopum (8. Jh.). Eine *Epitome der Formulae spiritalis intellegentiae des Eucherius (vgl. $ClavisPL^3$ 495).

98. PsMeliton v. Sardes, Clavis Scripturae (Zeit unbekannt; wahrscheinlich 7. Jh.: G. Röwekamp: Döpp / Geerlings, $Lex.^3$ 500). Ein lat. ‚Glossar zu biblischen Begriffen u. Worten, zusammengestellt aus lateinischen Vätern' (Schanz, Gesch. 4, 1, 429). Die Zuschreibung des verlorenen griech. Originals an *Meliton v. Sardes erfolgte durch J.-B. Pitra (Spicilegium Solesmense 2 [Parisiis 1855] XVI), der in dem Glossar die Übersetzung der bei Eus. h. e. 4, 26, 2 u. Hieron. vir. ill. 24, 2 (120 Ceresa-Gastaldo) genannten Schrift Κλείς bzw. Clavis sah. Das Glossar ist jedoch aus Augustinus, Gregor d. Gr. u. a. zusammengestellt u. in zwei Rezensionen überliefert. – Ed.: J.-B. Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata 2 (Parisiis 1884) 6/127 (sog. recensio primitiva); ders., Spicilegium aO. 2, 1/519; 3 (1855) 1/307. Lit.: J.-P. Laurant, Symbolisme et écriture (Paris 1988); Schanz, Gesch. 4, 1, 129 (ältere Lit.).

99. Beda Venerabilis, Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum ($ClavisPL^3$ 1359), früher Hieronymus zugeschrieben. – Ed.: CCL 121, 165/78; PL 23^2, 1319.

b. Wörterbücher (allgemeine u. solche zur Sprachrichtigkeit).

100. Flavius Sosipater Charisius (4. Jh. nC.), Ars grammatica 1, 17 (De analogia: GrammLat 1, 116/47 bzw. 149/87 Barw., auf C. Iulius Romanus zurückgehend, vgl. ebd. 117 bzw. 150; zum Christl. [?] vgl. ebd. 118 bzw. 151 s. vv. Adam, Abraham); 2, 13 (De adverbio: GrammLat 1, 194/224 bzw. 252/89 Barw., zur alphabetischen Anordnung vgl. die Begründung 1, 194 bzw. 252: sed ut facilitas legentibus adsit non requisita, placeat non per sapores specimenque

partis istius et enumerata membra regulis alligata sed ire per litteras maxime, cum adverbium Stoici ... pandecten vocent. nam omnia in se capit quasi collata per saturam concessa sibi rerum varia potestate). Eingefügt (1, 15 [GrammLat 1, 50/112 = 61/143 Barw.]) ist die anonyme Abhandlung De extremitatibus nominum et diversis quaestionibus mit alphabetischer Anordnung nach Endbuchstaben. Im Werk des Charisius haben sich auch Idiomata erhalten, so Idiomata generum bei Charis. gramm. 5 (GrammLat 4, 573/84 = 450/63 Barw.: Idiomata nominativa quae per genera efferuntur) u. nach dem Genus verbi geordnete idiomata ebd. (464/8 Barw.), zB. verba quae voce tantum activa proferuntur Latine, apud Graecos autem passivam significationem habent usw. – Ed.: GrammLat 1, 1/296 bzw. K. Barwick (1964). Lit.: P. L. Schmidt: Herzog 125/31 (§ 523. 2); Chin 25/35; zu Iulius Romanus s. o. nr. 55.

101. Fabius Planciades *Fulgentius (ca. 500 nC.), Expositio sermonum antiquorum (ad grammaticum Calcidium), Erklärungen 62 veralteter Wörter nach Art eines Glossars mit Belegen aus früheren Autoren; das Anordnungsprinzip (nicht alphabetisch) ist unklar. – Ed.: R. Helm / J. Préaux (1970) 109/26. Lit.: H. Schneider, Art. Fulgentius, Mythograph: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 273f; K. Pollmann, Art. Fulgentius nr. 1: NPauly 4 (1998) 699; P. Langlois: o. Bd. 8, 639; ders.: JbAC 7 (1964) 97.

102. Priscianus (Ende 5. / Anf. 6. Jh. nC.), Institutio de arte grammatica 18, 19, 156/30, 307. Im letzten Buch der Grammatik sind Unterschiede in der Konstruktion zwischen dem Lat. u. dem Griech. zusammengestellt; die besprochenen Wörter sind alphabetisch (nach dem griech. Wort) geordnet (vgl. Schanz, Gesch. 4, 2, 223). – Ed.: GrammLat 3, 278/377. Lit.: P. L. Schmidt: NPauly 10 (2001) 338f.

103. De dubiis nominibus cuius generis sint (Ende 6. Jh.?). Eine alphabetische Aufstellung von Substantiven, deren grammatisches Geschlecht belegt wird. Neben paganen wird auch aus christlichen Autoren (zB. Hieron., Prud., Lact., Sidon. Apoll.; vgl. CCL 133A, 746) geschöpft, nicht aber aus Isidor. – Ed.: CCL 133A, 743/820. Lit.: P. L. Schmidt: Sallmann 234.

104. Isidor v. Sevilla (ca. 560/636), De differentiis verborum. Alphabetisch geordnete Zusammenstellung von Wörtern mit zT. ähnlicher, aber doch unterschiedlicher Bedeutung (zB. aptum / utile; amicus / socius; arrogans / abrogans; avarus / cupidus; amor / cupido usw.); die Schrift De differentiis rerum verlässt den Charakter eines L. u. widmet sich inhaltlichen christlichen Differentiae (zB. Deus / Dominus; trinitas / unitas; Pater / Filius / Spiritus Sanctus usw.). – Zu Ed. u. Lit. J. Fontaine: o. Bd. 18, 1005/8; vgl. auch C. Codoñer, Isidore de Séville. Différences et vocabulaires: Hamesse 57/77; dies. (Hrsg.), Isidorus Hispalensis. De differentiis (Paris 1992).

105. Isidor v. Sevilla, Synonyma (ClavisPL[3] 1203). Literarisch als lamentatio gestaltet (mittelalterl. Titel: Lamentatio animae peccatricis), führt die Schrift in nicht alphabetischer Anordnung Synonyme auf (vgl. 24 [PL 83, 833]: omni ope, omni vi, omni ingenio, omni virtute, omni arte, omni ratione, omni consilio, omni instantia sume luctamen contra corporales molestias).

106. Isidor v. Sevilla, Etymologiae. Die *Enzyklopädie bietet u. a. in Buch 10 (de vocabulis) eine alphabetisch geordnete Wörterliste mit Etymologien, u. zwar für Bezeichnungen von Menschen (aeros, auctor, actor, alumnus usw.; vgl. orig. 10, 1: origo quorundam nominum, id est unde veniant, non omnibus patet). Bücher 11/20 enthalten onomastisches Material, besonders Verzeichnisse u. Listen. – Zu Ed. u. Lit. Fontaine aO. 1007f.

107. Beda Venerabilis (7./8. Jh.), De orthographia (alphabetisches Glossar mit grammatischen Erläuterungen u. Worterklärungen). – Ed.: GrammLat 7, 261/94.

c. Mit b verwandte Werke.

108. Agroecius (5. Jh. nC.), Ars de orthographia (Eucherius v. Lyon gewidmet). Eine nicht alphabetisch geordnete Zusammenstellung von Wörtern mit Synonymen u. grammatischen Erklärungen (nach Art der Differentiae); beeinflusst Isidor v. Sevilla. – Ed.: GrammLat 7, 113/25; M. Pugliarello (Milano 1978).

109. Dositheus, Ars grammatica. Sie enthält Elemente der Idiomata, also griechische Parallelen zu lateinischen Erscheinungen u. Formen, teilweise alphabetisch (zB. GrammLat 7, 430/6). – Ed.: GrammLat 7, 361/436.

110. Synonyma Ciceronis (vgl. oben. nr. 90). – Ed. u. Lit.: P. Gatti, Synonyma Ciceronis. La raccolta ‚accusat, lacescit', Trento 1994 (vgl. dazu R. Jakobi: Glotta 75 [1999] 226/8 mit Hinweis auf christliche Quellen, namentlich ‚Prooemien von Briefen').

d. Umfassende Glossare.

111. Placidus (5./6. Jh.). Alphabetische Aufstellung teils von Synonymen, teils von ausführlicheren Erläuterungen (auch mit grammatischen Bemerkungen); zur Benutzung in der Anthologia Salmasiana Goetz 1442; ders.: CorpGlossLat 5, Vf. – Ed.: CorpGlossLat 5, 1/158 (3/43 aus drei vatikanischen Codices; 43/104 aus dem Liber glossarum; 104/58 aus dem Cod. Paris. Lat. nov. acquis. 1298 [11. Jh.]). Lit.: P. L. Schmidt, Art. Placidus nr. 2: NPauly 9 (2000) 1059f; H. Dahlmann: PW 20, 2 (1950) 1937/44.

112. Liber glossarum (2. H. 8. Jh.). Alphabetisch geordnete *Enzyklopädie (früher einem

Bischof Ansileubus zugeschrieben), die Material aus antiken u. spätantiken Grammatiken u. L. enthält, darunter Isidor. – Ed.: CorpGlossLat 5, 159/255. Lit.: P. L. Schmidt: NPauly 7 (1999) 137f; Goetz 1442f.

113. Paulus Diaconus (8. Jh.). S. o. nr. 8 zu Verrius Flaccus. – Lit.: Pieroni 17/20; R. Cervani, L'epitome di Paolo del ‚De verborum significatu' di Pompeo Festo (Roma 1978).

e. Onomastika (nicht-biblisch).

114. Polemius Silvius, Laterculus (5. Jh.). In den Kalender eingefügt sind nach Themen geordnete onomastische Verzeichnisse (zB. nomina omnium principum Romanorum); das Werk ist Eucherius v. Lyon gewidmet. – Ed.: MG AA 9, 511/51. Lit.: E. S. Dulabahn, Studies on the ‚Laterculus' of Polemius Silvius, Diss. Bryn Mawr (1987); S. Marchesini Velasco, Art. Onomastikon 2: NPauly 8 (2000) 1217f; U. Eigler: ebd. 10 (2001) 5f.

f. Fachspezifische Glossare.

115. Glossae medicinales (ca. 700 nC.). Die später im Liber glossarum aufgegangene Sammlung medizinischer Fachtermini, die wohl aus einer griech. Quelle stammen, nennt zu einem Lemma Synonyme oder eine ausführliche Erläuterung sowie, jeweils am Rand einer Eintragung, die Quelle der Erläuterung, meist eine griech., zT. aber auch eine lat. oder christl. (Ambr., Isid.). – Ed.: J. L. Heiberg (København 1924). Lit.: D. R. Langslow, Medical Latin in the Roman Empire (Oxford 2000), bes. 74.

116. Weitere medizinische Glossare. Sie sind ediert im CorpGlossLat 3, 535/659; meist Exzerpte aus medizinischen Schriftstellern, so etwa ebd. 596/607 aus Cassius Felix, vgl. Goetz 1438f.

117. Ein Glossar zu juristischen Termini, entstanden offenbar vor dem 7. Jh. aus der von Theophilus angefertigten griech. Paraphrase der Institutionen Justinians. – Ed. u. Lit.: L. Burgmann, Das L. adet: D. Simon (Hrsg.), Fontes minores 6 = Forsch. zur byz. Rechtsgesch. 11 (1984) 38/61.

g. Zweisprachige Glossare. (Zur Datierung s. o. Sp. 8.)

118. Philoxenus-Glossar. Offenbar eine Zusammenführung zweier selbständiger Glossare (vgl. die Doppelglossen); der Schreiber war Grieche (Alphabet: A B G D E F I C L M usw.); Inhalt: Glossen zu lateinischen Autoren (bes. Hor.; Cic. Catil.; Iuvenal.; Verg.), juristische Glossen (teilweise mit Bezug zu Gaius u. dem lat.-griech. Liber de officio proconsulis), Exzerpte aus Festus (Goetz 1439) sowie Charisius u. ‚the Latin text of the Sacred Scripture' (Wouters 101). – Ed.: CorpGlossLat 2, 1/212 (ex cod. Paris. 7651). Lit.: W. M. Lindsay, The Philoxenus glossary: ClassRev 31 (1917) 158/63; K. Krumbacher, Gesch. der byz. Lit. von Justinian bis zum Ende des oström. Reiches (527/1453) = HdbAltWiss 9, 1 (1897) 562: ‚aus inneren Gründen aber ist es wahrscheinlich, dass der Kern des Werkes auf das zweite oder dritte Jahrhundert der Kaiserzeit zurückgeht'; A. F. Rudorff, Über die Glossare des Philoxenus u. Cyrillus: AbhBerlin 1865, 181. 220f; J. Klein, Zu den Glossen des Philoxenus: RhMus 24 (1869) 289; Goetz 1439f; A. Dammann, De Festo PsPhiloxeni auctore, Diss. Jena (1892).

119. Frg. Helmstadensia u. Folium Wallraffianum (6. Jh. nC.). ‚Frg. eines umfangreichen lateinisch-griechischen Glossars'. – Ed.: C. Gloss. Biling. (vgl. o. Sp. 17) 1, 47/53 nr. 4; Lit. u. Komm. ebd. 45f. 54/9.

120. PBerol. inv. 10582 (5./6. Jh. nC.). Lateinisch-griechisch-koptisches Gesprächsbuch (weitgehend Wort-für-Wort-Übersetzung). – Ed.: C. Gloss. Biling. 1, 99/103 nr. 15; Lit. u. Komm. ebd. 1, 97/9. 103/8. Weitere Lit.: Wouters 103_{134} (von einem Kopten verfasst: ebd. 105 mit Anm. 144 gegen P. J. Sijpesteijn, De invloed van het Latijn op het Grieks: Lampas 15 [1982] 322); W. Brunsch: ArchPapForsch 31 (1985) 43/5 mit Taf. 8f; B. Baldwin: Glotta 60 (1982) 79/81; L. S. B. MacCoull: ebd. 64 (1986) 253/7.

K. ALPERS, Art. Lexikographie: Hist. Wb. der Rhetorik 5 (2001) 194/210; Griech. Lexikographie in Antike u. MA: K.-A. Koch u. a. (Hrsg.), Welt der Information (1990) 14/38; Art. L. I (griech.): o. Bd. 22, 1252/68. – M. AMSLER, Etymology and grammatical discours in Late Antiquity and the early MA = Amsterdam Stud. in the theory and history of linguistic science 3, 44 (Amsterdam 1989). – A. BATAILLE, Les glossaires gréco-latins sur papyrus: Rech. de Papyrologie 4 (1967) 161/9. – C. M. CHIN, Grammar and Christianity in the Late Roman world (Philadelphia 2008). – J. CHRISTES, Sklaven u. Freigelassene als Grammatiker u. Philologen im antiken Rom = Forsch. zur antiken Sklaverei 10 (1979). – L. W. DALY, Contributions to a history of alphabetization in antiquity and the MA = Coll. Latom. 90 (Bruxelles 1967). – F. DELLA CORTE, La filologia latina dalle origini a Varrone[2] (Firenze 1981). – H.-J. DIESNER, Lexikographie u. Enzyklopädie in der Antike: ders. / G. Gurst (Hrsg.), L. gestern u. heute (1976) 11/60. – H. ERBSE, Art. Lexikographie: LexAltWelt 2 (1965) 1722/4. – M. FUHRMANN, Art. Glossographie II (Lat.): KlPauly 2 (1967) 818/20; Art. Lexikographie II (Lat.): ebd. 3 (1969) 612. – R. E. GAEBEL, The Greek word-lists to Vergil and Cicero: BullRylLibr 52 (1969/70) 284/325. – G. GOETZ, Art. Glossographie: PW 7, 1 (1910) 1433/66. – J. HAMESSE (Hrsg.), Les manuscrits des lexiques

et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du MÂ = Textes et études du MÂ 4 (Louvain-la-Neuve 1996). – R. HERZOG (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 (1989). – L. HOLTZ, Glossaires et grammaire dans l'antiquité: Hamesse 1/21. – J. KRAMER, I glossari tardo-antichi di tradizione papiracea: ebd. 23/55. – D. KRÖMER, Lat. Lexikographie: F. J. Hausmann (Hrsg.), Wörterbücher 2 = Hdbb. zur Sprach- u. Kommunikationswiss. 5, 2 (1990) 1713/22. – P. PIERONI, Marcus Verrius Flaccus' De significatu verborum in den Auszügen von Sextus Pompeius Festus u. Paulus Diaconus = Stud. zur klass. Philol. 147 (2004). – V. REICHMANN, Röm. Literatur in griech. Übersetzung = Philol Suppl. 34, 3 (1943). – K. SALLMANN (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 = HdbAltWiss 8, 4 (1997). – P. L. SCHMIDT, Art. Glossographie II (Lat.): NPauly 4 (1998) 1100f. – J. SPLETT, Lat. u. alt- bzw. mittelhochdeutsche Lexikographie: Koch u. a. aO. 39/48. – W. SUERBAUM (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 = HdbAltWiss 8, 1 (2002). – J. TOLKIEHN, Art. Lexikographie II (Römer): PW 12, 2 (1925) 2479/82. – A. WOUTERS (Hrsg.), The Chester Beatty Codex Ac 1499 = Chester Beatty Monographs 12 (Leuven 1988).

Alfred Breitenbach.

Libanios.

I. Leben u. Werke. a. Leben. 1. Jugend. L. wurde iJ. 314 nC. (zum Datum: Liban. or. 1, 139. 143; ep. 1036, 9 Foerster) als mittlerer von drei Söhnen in einer reichen u. bedeutenden Familie in *Antiochia am Orontes geboren. Der Großvater väterlicherseits war unter *Diokletian in Zusammenhang mit dem Usurpationsversuch des *Eugenius umgekommen, u. die Familie hatte bedeutende Besitztümer verloren. Als L. etwa zehnjährig war, starb sein Vater (324/25). Im Alter von 15 Jahren wurde sein Interesse an Rhetorik u. den griech. Klassikern geweckt, deren Studium er sich in den folgenden fünf Jahren teils unter Anleitung, teils selbständig intensiv widmete (or. 1, 5. 8). Er erlitt iJ. 334 während eines *Gewitters einen Blitzschlag (ebd. 9) u. hatte fortan mit immer wiederkehrendem Kopfleiden zu tun. 337 ging er zum (fortgeschrittenen) Rhetorikstudium nach **Athen, wo er von Schülern des Rhetoriklehrers Diophantos in dessen Schule gezwungen wurde.

2. Aufenthalt an verschiedenen Orten. Bereits um 340 hatte er die Chance, auf einen der staatl. Rhetoriklehrstühle in Athen zu gelangen; doch verstrich die Gelegenheit, u. anschließend war L. heftigen Anfeindungen ausgesetzt (Liban. or. 1, 25). Wenig später bot ihm der Rhetor Nikokles (ProsLatRomEmp 1, 630) in Kpel einen offiziellen Rhetorenposten an (Liban. or. 1, 31); doch verfiel das Angebot, als L. wieder nach Athen zurückreiste. Mit Hilfe einflussreicher Freunde (ebd. 36) eröffnete er wenig später (Jahreswechsel 340/41) eine eigene Schule in Kpel, die bald über 80 Schüler zählte (ebd. 37). – Seit Herbst 341 bekam er die Rivalität des von einer längeren Vortragsreise zurückgekehrten Bemarchios (ProsLatRomEmp 1, 160) zu spüren, der damals einer der führenden Rhetoren Kpels war u. nun zum Anführer einer ganzen Gegner-Gruppe wurde (or. 1, 40/4). Bemarchios' Versuch, L. schwarzer Magie zu bezichtigen, blieb erfolglos; es gelang ihm aber, L. 342 während Unruhen verhaften zu lassen. Schließlich wurde L. nahegelegt, Kpel zu verlassen (ebd. 47); daraufhin ging er für ein Jahr nach Nikaia (ebd. 48) u. anschließend nach Nikomedeia in *Bithynien, wo er sich wahrscheinlich zwischen 344/45 u. 348/49 aufhielt (Wintjes 89_7); diese Zeit bezeichnete er später als ‚Frühling oder Blüte' seines Lebens (or. 1, 51). Freilich wurde er auch hier in einen Prozess (ebd.

62/6) u. andere Auseinandersetzungen (ebd. 70/2) verwickelt, in denen sein Rivale schließlich völlig unterlag.

3. Rhetor in Antiocheia. Im Sommer 349 beorderte ein kaiserl. Befehl L. in die Hauptstadt zurück (ebd. 74), wo er 353 durch **Constantius II sehr geehrt wurde u. auch die Bewunderung des Strategius Musonianus (ProsLatRomEmp 1, 611f) gewann. Ebenfalls 353 lehnte er einen Ruf auf eine staatl. Rhetorikstelle in Athen ab (or. 1, 82/5); ihn zog es in seine Heimatstadt Antiocheia, wohin er im Frühsommer 353 zunächst für vier Monate zurückkehrte (ebd. 1, 86). Nachdem er im Winter 353 erneut nach Antiocheia gereist war, wurde er in die Auseinandersetzungen der Stadt mit dem Caesar **Constantius Gallus, einem Vetter Constantius' II u. Halbbruder Julians (*Iulianus I), verwickelt (ebd. 96). Auch in Antiocheia wurde er von Gegnern magischer Praktiken bezichtigt (98); er erhielt aber im Herbst 354 eine staatl. Antiochener Rhetorenstelle (nachdem er im Frühjahr zunächst noch als Privatlehrer hatte beginnen müssen) u. im Frühsommer 356 die endgültige kaiserl. Erlaubnis, in Antiocheia zu bleiben. – In den folgenden Jahren hatte er große berufliche Erfolge, musste aber auch Schicksalsschläge hinnehmen: Die Zerstörung seines früheren Wirkungsortes Nikomedeia durch ein *Erdbeben 358 traf ihn tief (or. 1, 118); im Jahr darauf starben sein Onkel Phasganios u. seine Mutter. Nach diesen traurigen Anlässen versetzte ihn der Gewinn der Alleinherrschaft durch Julian Ende 361 in größte Freude (118f). Gerade in diesen Jahren (362/65) gewann er viele neue Schüler (Petit 77); zwischen 358 u. 363 lassen sich in jedem Jahr zwischen 22 u. 26 Schüler nachweisen (ebd. 71. 75/8). Zu L.' Beziehungen zu Julian während dessen Aufenthalt in Antiocheia s. u. Sp. 40. – Die Nachricht von Julians Tod (26. VI. 363) erschütterte ihn tief (s. u. Sp. 41). Er erwartete nun eine scharfe christl. Gegenreaktion (ep. 1425, 3); die Freudenbekundungen der Antiochener über den Tod des Kaisers machten ihn betroffen (s. u. Sp. 42). Doch erließ Julians Nachfolger *Iovianus Anfang 364 ein Toleranzedikt (Cod. Theod. 13, 3, 6; vgl. Themist. or. 5, 65b), u. der consularis Syriae Alexandros (ProsLatRomEmp 1, 40f nr. 5), der unter Julian eine dezidiert heidn. Politik verfolgt hatte, wurde zwar angeklagt, aber freigesprochen (vgl. Liban. ep. 1256. 1294. 1456). – Vor allem die Erhebung des Valens zum Kaiser (28. III. 364) brachte für L. erhebliche Verschlechterungen mit sich; ep. 1157, 3 beklagte er, dass Christen wieder am Ruder seien. Im Sommer 364 setzten zudem erhebliche Gesundheitsprobleme ein (Gicht, Migräne), die ihn vier Jahre lang beeinträchtigten (or. 1, 139. 142). Als im September 365 der mit Julian verwandte comes Procopius (ProsLatRomEmp 1, 742f nr. 4) einen Usurpationsversuch begann, der im Mai 366 zusammenbrach, brachten die anschließenden Säuberungsaktionen auch L. in Gefahr: Weil er einen Panegyricus (*Enkomion) auf den Usurpator verfasst habe, betrieb eine Christengruppe um den Finanzbeamten Fidelius (or. 1, 337) gegen ihn eine Hochverratsanklage (ebd. 1, 163/5); doch verhinderte der Magister equitum Flavius Lupicinus (ProsLatRomEmp 1, 520) eine formelle Anklageerhebung (or. 1, 164/6). Seit 371 hielt sich Valens dauerhaft in Antiocheia auf; L. schrieb eine (nicht erhaltene) Lobrede auf ihn (ebd. 1, 144). Im J. 372 führten die Aufdeckung der ‚Verschwörung' des Theodoros (ProsLatRomEmp 1, 898 nr. 13) u. ein Attentat auf Valens zu einem Schreckensregiment in Antiocheia, dem viele heidn. Intellektuelle (darunter Maximos v. Ephesos; s. u. Sp. 44) zum Opfer fielen. L. entging nach eigenen Angaben (or. 1, 173) einmal knapp der *Hinrichtung, blieb aber insgesamt unbeschadet. Er zog sich in diesen Jahren fast ganz in sein Privatleben zurück; der 374 entstandene erste Hauptteil seiner *Autobiographie (ebd. 1, 1/155) könnte als geplanter Abschluss seiner rhetorischen Tätigkeit gedacht gewesen sein (Wintjes 175). Die J. 371/78 waren insgesamt eine Zeit erzwungener Passivität u. der ‚wohl wichtigste Einschnitt in seiner Biographie' (ebd.). – Nach Valens' Tod nahm L. aber wieder stärker am öffentlichen Leben Antiocheias teil (wo sein Einfluss bis 387 merklich zunahm) u. meldete sich wiederholt auch bei dem seit Anfang 379 regierenden Kaiser Theodosius I zu Wort, zu dem er positive Beziehungen entwickelte (384 ehrte ihn Theodosius mit dem Titel eines praefectus praetorio ehrenhalber; vgl. A. F. Norman, Autobiography and selected letters 1 [London 1992] 278_a zu or. 1, 220, skeptisch dagegen Swain 383 mit Berufung auf Wiemer, Rangstellung). L. richtete insgesamt vierzehn Reden (oder ‚offene Briefe') an ihn (in wahrscheinlicher

chronologischer Reihenfolge: die orationes 24. 50. 28. 30. 45. 33. 19. 20. 51. 52. 49. 47. 42. 46); mit Hilfe der Drohung, dass er sich an Theodosius wenden werde, konnte L. einen comes Orientis davon abbringen, den Zypressenhain des Apollonheiligtums in der antiochen. Vorstadt Daphne abzuholzen (or. 1, 262). Im J. 380 blieb ein Versuch, seine Position als führender Sophist Antiocheias anzufechten (vgl. ebd. 186f), erfolglos; in or. 62 vJ. 381/82 wies er stolz wieder auf eine große Zahl von Schülern hin. Während der *Hungersnot von 382 konnte er sich selbst als Wohltäter inkriminierter Bäcker inszenieren (or. 1, 210; vgl. Wintjes 203) u. 387 eine wichtige Rolle bei staatlichen Ermittlungen nach den ‚Statuenunruhen' spielen, bei denen eine über angekündigte Steuererhöhungen aufgebrachte Menge öffentlich aufgestellte Standbilder u. Porträts der kaiserl. Familie zerstört hatte, was Antiocheia erhebliche Repressalien einzubringen drohte; diesen Ereignissen (u. der glücklichen Abwehr der Antiocheia drohenden Gefahren) sind mehrere Reden gewidmet (or. 23 u. 19/22; s. u. Sp. 38f). Daneben gab es auch Widrigkeiten: In or. 2 vJ. 380/81 musste er sich gegen Vorwürfe verteidigen, er sei selbstbezogen, ermüdend u. nur ein laudator temporis acti (was er mit einer deutlichen Kritik an Missständen der Gegenwart in dieser Rede zumindest zum Teil bestätigte). 381 erblindete sein jüngerer Bruder u. starb ein Jahr später. In den 380er Jahren hatte L. Auseinandersetzungen mit mehreren hohen Reichsbeamten, entwickelte aber freundschaftliche Kontakte zu dem 383 nach Antiocheia kommenden Magister militum Richomer (s. u. Sp. 46). In diesen Jahren (vgl. aber auch schon or. 1, 154 vJ. 374) hatte er auch wiederholt über die steigende Konkurrenz zu seiner Rhetorikschule durch die Juristenausbildung u. in Zusammenhang damit durch Lateinunterricht zu klagen (vgl. ebd. 1, 214. 234. 255; 2, 44; 40, 5; 43, 4f; 48, 28/30; 49, 27/9).

4. Letzte Lebensjahre u. Tod. Nach 387 setzten sich L.' Konflikte mit in Antiocheia residierenden Reichsbeamten fort: Eine (potentiell fatale) Beschuldigung des consularis Syriae Eustathius (388/89; ProsLatRomEmp 1, 311 nr. 6), L. habe ein Orakel über die Zukunft der Kaiserfamilie befragt (or. 54, 40), drang nicht durch. Eustathius' Nachfolger Eutropius (ProsLatRomEmp 1, 318 nr. 3) nannte den inzwischen 75jährigen öffentlich einen senilen Schwätzer (λῆρος: Liban. or. 4, 1), was dieser mit einer fulminanten Schmährede beantwortete (or. 4). Hinzu kamen in diesen Jahren persönliche Schicksalsschläge: der Tod seines Sohnes Kimon Arabios (ProsLatRomEmp 1, 92f); zuvor hatte er schon den Verlust von Kimons Mutter beklagen müssen (or. 1, 278). Seine Bedeutung als Hauptrhetoriklehrer der Stadt hatte inzwischen sehr abgenommen: Zwischen 388 u. 393 sind noch fünf bis neun Schüler jährlich nachweisbar (Petit 71. 82); ein Bericht aus dem J. 393 in ep. 1075 zeigt, wie ein angekündigter öffentlicher Rede-Auftritt des L. so gut wie kein Echo fand. – In L.' letzte Lebensjahre fiel mit dem Sturz des mit L. befreundeten Praefectus praetorio Orientis Flavius Eutolmius Tatianus (ProsLatRomEmp 1, 876/8 nr. 5) in Kpel 392 ein wichtiger politischer Einschnitt. Gleichwohl äußerte L. sich bemerkenswert positiv über den neuen Praefectus praetorio Orientis (u. fanatischen Christen) Flavius Rufinus (ebd. 778/81 nr. 18; vgl. ep. 1106 an Rufinus selbst), über den andere Quellen fast immer nur negativ sprechen; er hatte L. bei einem Besuch Antiocheias 392 sehr geehrt, u. dieser plante für ihn sogar einen Panegyricus (ep. 1111, der vorletzte erhaltene Brief). Ob es zur Ausführung dieses Plans noch kam, ist unbekannt; wahrscheinlich ist L. irgendwann in den J. 393/95 gestorben (die von Ch. Lacombrade, Retouche à la biographie de L.: AnnInstPhilolHistOr 10 [1950] 361/6 vorgetragene These, er habe noch bis nach 404 gelebt, ist wohl zurückzuweisen; vgl. Wintjes 236).

b. Werke. L.' Œuvre, das nach *Galenos u. Plutarch umfangreichste (dabei nur zT. erhaltene) eines antiken griech. paganen Autors, lässt sich in drei Bereiche unterteilen.

1. Reden. Von den Reden, die für Anlässe außerhalb des Schulbetriebs entstanden sind, haben sich insgesamt 64 erhalten (davon or. 60, die im November 362 geschriebene Klage-Monodie auf den durch Brand zerstörten Apollon-Tempel in der Antiochener Vorstadt Daphne, nur in längeren Zitaten in der Rede des Joh. Chrysostomos De s. Babyla contra Iulianum et gentiles [paneg. Bab. 2, 98/113 (SC 362, 224/50)] überliefert); nicht alle von ihnen wurden wirklich vorgetragen, manche auch nur vor sehr kleinem Publikum. – Darunter sind besonders wichtig: or. 1 (Autobiographie), in der ersten Fassung (bis ebd. 1, 155) von 374, danach meh-

rere Male bis 393 durch aktualisierende Zusätze erweitert (ebd. 1, 156/285); or. 11 (Antiochikos), in Teilen 356 an den ‚Olympischen Spielen' von Antiocheia vorgetragen, ‚wichtigste literarische Quelle zur Geschichte u. Topographie Antiocheias' (Wintjes 19); or. 17f aus der Gruppe der ‚Julianischen Reden', davon or. 17 (Monodie = Klagerede auf den Tod Julians) von Anfang 365, vielleicht auch schon Frühjahr 364 (Wintjes 20_{20}), or. 18 (Epitaphios [*Leichenrede] auf Julian) wahrscheinlich aus der ersten Jahreshälfte 365 (ebd. 20_{24}); or. 59 (Basilikos = Panegyrikos auf die Kaiser Constantius II u. Constans), entstanden wahrscheinlich zwischen 346 u. 349 (ebd. 21_{29}, die früheste erhaltene Rede); or. 30 (‚Für die Tempel', ein Appell an Kaiser Theodosius I, christlichen Übergriffen gegen heidnische Heiligtümer Einhalt zu gebieten), wahrscheinlich vJ. 386 (ebd. 22_{31}), vielleicht aber auch erst vJ. 388 (Swain 382), ‚eines der wichtigsten Zeugnisse für die religiösen Überzeugungen des L.' (Wintjes 22).

2. Schriften für den Schulbetrieb. Die Schriften für den rhetorischen Schulbetrieb lassen sich in drei Gruppen aufteilen: Insgesamt 51 Meletai / Declamationes, von denen wenigstens 5 (nr. 34. 40. 45. 49. 51), vielleicht aber auch 11 unecht sind (umstritten: 17f. 20. 23. 29. 43; vgl. A. F. Norman, Libanius. Selected works 1 [London 1969] XLVIII_a; Wintjes 23_{37}); davon behandeln 25 mythologisch-historische Themen (darunter besonders hervorzuheben: decl. 1, eine Apologie des Sokrates), 26 ‚ethologische'; besonders populär wurde decl. 26 über einen von einer redseligen Frau geplagten Griesgram. – Ferner kleinere rhetorische Übungsstücke (Progymnasmata), die sich folgendermaßen aufteilen: 1) drei Mythoi (Fabeln); 2) 41 Dihegemata (meist mythische Erzählstücke, echt wohl nur 1/3); 3) vier Chreiai (Ausführung von geistreichen Aperçus; davon nr. 4 unecht); 4) drei Gnomai (Ausführung von Sinnsprüchen / geflügelten Worten); 5) zwei Anaskeuai (Refutationes / Widerlegungen); 6) drei Kataskeuai (Confirmationes / Beweisführungen, davon nr. 3 unecht); 7) fünf Koinoi topoi (Loci communes); 8) neun Enkomia (Laudationes, davon nr. 4 Enkomion des Thersites, nr. 8 Enkomion des Rindes; nr. 9 unecht); 9) acht Psogoi (Vituperationes, davon nr. 5 Tadel des Reichtums, nr. 8 Tadel des Weinstocks); 10) fünf Synkriseis (Comparationes); 11) 27 Ethopoiiai (davon nr. 13. 20. 22. 24/7 unecht); 12) 30 Ekphraseis (davon nur nr. 1/7 echt; nr. 6 *Ekphrasis der Trunkenheit); 13) drei Theseis (davon nur nr. 1, ‚Ob man heiraten soll', echt). Dies ist derjenige Teil von L.' Werk, in dem sich die meisten unechten Hinzufügungen finden, ein Zeichen für die Popularität dieser Texte. – Schließlich 14) Hypotheseis (Inhaltsangaben) zu den Reden des *Demosthenes (von etwa 352).

3. Briefe. Von insgesamt über 1600 L. zugeschriebenen Briefen, dem bedeutendsten aus der Antike erhaltenen Briefcorpus neben dem Ciceros, sind 1544 echt. Sie stammen zum einen vor allem aus den J. 355/65 (ep. 19/839. 1113/542), zum anderen aus den J. 388/93 (ep. 840/1112, wobei keine aus dJ. 389 erhalten sind), nur 20 (ep. 1/18. 1543f) aus anderen Jahren, was bedeutet, dass sehr viele Briefe (nicht nur aus den übrigen Jahren) verloren sein müssen (allein aus der zweiten Lebenshälfte wohl mehr als 2000: Wintjes 25_{53}), wovon L. selbst viele vernichtet hat, um sich politisch oder religiös nicht zu kompromittieren (vgl. or. 1, 175; ep. 1264, 5). Zum besonderen Problem des überlieferten Briefwechsels zwischen L. u. Basileios v. Kaisareia (Basil. ep. 335/59 = Epistularum Basilii et Libanii quod fertur commercium 1/26 [11, 572/97 Foerster]; ClavisPG 2900) s. u. Sp. 61.

c. Bildungsideal. Seit seinem Elementarunterricht trieb L. ein intensives (u. wiederholtes) Studium der griech. Klassiker (s. o. Sp. 30), vor allem der attischen Redner; sein großes Vorbild war *Demosthenes, von Späteren ließ er offenbar nur Aelius *Aristides gelten (zu seinen Bemühungen, von diesem ein Bild zu erhalten, vgl. ep. 1534, 1f). – Hand in Hand mit dieser völligen Ausrichtung an den griech. Klassikern ging L.' Hingabe an die traditionelle pagane Religion: Immer wieder setzt er die klass. Logoi u. die klass.-griech. polytheistische Religion mit ihren vielen Heiligtümern geradezu gleich (vgl. G. Wöhrle, L.' Religion: Ét. Class. 7 [Luxemb. 1995] 82f); für ihn sind diese Logoi ϑεῶν δῶρον τὸ μέγιστον (or. 18, 161; vgl. or. 1, 280). Bei dieser Einstellung ist dementsprechend für andere Inhalte in den rhetorischen Formen kein Platz. Dass der heidn. Rhetor Bemarchios (s. o. Sp. 30) anlässlich der Weihe der Großen Kirche von Antiocheia einen öffentlichen Vortrag hielt, empfand L. nahezu als Verrat am alten Glauben (ebd.

39); die *Kirchweihe war in seinen Augen kein angemessener Gegenstand heidnisch-hellenischer Bildung u. Rhetorik. Auch an Kaiser Julian hebt L. die Überzeugung hervor, dass *Bildung u. Religion eng verbunden sind (or. 18, 157): Ebd. 13, 1 (Juli 362) jubelt er, dass mit Julian zugleich der alte Götterglaube u. der Respekt vor der traditionellen Bildung zurückgekehrt sind (vgl. ebd. 1, 119); ebd. 62, 8 (nach 366) beschuldigt er Kaiser Constantius II, beiden schweren Schaden zugefügt zu haben. Am Anfang von or. 13 hebt er ebenfalls hervor, dass mit Julians Herrschaft zugleich der alte Götterglaube u. die alte Paideia wieder zu Ehren gekommen sind; ebd. 13, 92 wird das Wiedererstarken der röm. Macht unter Julian noch deutlicher auf die λόγοι = klass. Bildung zurückgeführt. Dagegen beklagt er ebd. 18, 284, wie sehr der Wiederaufschwung der Logoi durch Julians Tod zunichte gemacht worden ist, u. ebd. 18, 287f, wie durch diesen Tod die heidn. Tempel u. der rhetorische Lehrbetrieb gleichermaßen schwer geschädigt wurden; noch in der Schluss-Apostrophe des Epitaphios (ebd. 18, 308) heißt es, dass die Logoi auch Julians einzige Freuden waren. In or. 30 nennt L. als eines seiner Ziele, die klass.-griech. (heidn.) Kultur vor der Zerstörung durch fanatische Christen (vor allem Mönche, s. u. Sp. 52) zu bewahren. – Große Teile von or. 62 zeigen ferner, wie schwer L. von bestimmten Bildungsentwicklungen getroffen wurde, zB. der Zunahme der juristischen Studien, die Lateinkenntnisse erforderten. Ep. 951 vJ. 390 klagte er über die Väter, die ihre Söhne zum Lateinstudium nach Rom schicken (vgl. auch ep. 964, 2 u. die oben zit. Stellen aus den Reden). Überhaupt ist seine Abneigung gegen das Lat. bemerkenswert (vgl. Wintjes 47_{37}: or. 1, 76. 154. 213f. 234; 2, 44; 49, 27; ep. 1004, 3: Einen Brief des großen Symmachus muss er sich übersetzen lassen; ep. 1036, 4/7: der Römer Postumianus [ProsLatRomEmp 1, 718 nr. 3] wird dafür getadelt, dass er in seinem Brief an L. nicht Griechisch schreibt, obwohl er doch mit griechischer Sprache u. Literatur völlig vertraut ist). L. gibt seine Unkenntnis des Lat. freimütig zu (or. 13, 92); auch der von ihm sehr verehrte Onkel Phasganios (s. o. Sp. 31) sprach kein Latein (vgl. or. 49, 29).

d. Selbstdarstellung. Angesichts des Umstandes, dass wir aus keiner anderen Quelle mehr Aussagen über L. haben als aus dessen zahlreichen Reden (namentlich der Autobiographie) u. Briefen selbst, erhebt sich die Frage, wie weit diesen Aussagen wirklich zu trauen ist; bei einem solchen Meister der Rhetorik ist von vornherein mit erheblicher Selbststilisierung, wenn nicht gar Selbstinszenierung zu rechnen (G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, 2^3 [1950] 566/75; B. Schouler, L. et l'autobiographie tragique: M.-F. Baslez / Ph. Hoffmann / L. Pernot [Hrsg.], L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à s. Augustin [Paris 1993] 311f spricht in Hinsicht auf L.' *Autobiographie, die eng mit der Gattung des rhetorischen Enkomion verwandt sei, von einer ‚autoglorification politique'). – Gleichwohl ist auch die neuere Forschung mehrheitlich geneigt, L.' Selbstaussagen in erheblichem Umfang Glauben zu schenken (wobei freilich ebd. 322f starke Zweifel an der ‚sincerité' der Autobiographie geäußert werden). Dabei ist stets zu beachten, an wen L.' Selbstaussagen gerichtet sind: Der längere erste Teil der Autobiographie (or. 1, 1/155) wurde iJ. 374 in Antiocheia offenbar einem handverlesenen Publikum vorgetragen, das den Sprecher seit langem gut kannte, was größere Verzerrungen der Darstellung kaum möglich machte, auch wenn sich gewisse Zurechtrückungen u. Auslassungen andeuten (vgl. A. F. Norman, Libanius' autobiography 1 [Oxford 1965] 9; J. Martin / P. Petit, L. Discours 1 [Paris 1979] 34f); im Wesentlichen stilisiert sich L. hier als Schützling der Tyche (Patronin Antiocheias, s. u. Sp. 48), die ihm sowohl Gutes wie Schlechtes widerfahren lässt. Beim etwas kürzeren zweiten Teil der Autobiographie, den L. offenbar ausschließlich für sich selbst, als ‚journal intime' (Martin / Petit aO. 36; Cribiore 12), ergänzte, kommt ein Bedürfnis, sich vor anderen zu inszenieren, noch weniger in Betracht; freilich kann hier mit verzerrter Darstellung von Sachverhalten aufgrund von L.' sehr subjektiver (von Krankheit, Pessimismus u. vielleicht auch einem gewissen Verfolgungswahn geprägter [vgl. Martin / Petit aO. 36]) Wahrnehmung gerechnet werden. In welchem Umfang L. die Dinge in seinen zahlreichen an Kaiser Theodosius adressierten Reden (s. o. Sp. 35) zurechtgerückt hat, bis hin zu der Möglichkeit, dass sie nie an Theodosius geschickt wurden (vgl. Swain 368; Cribiore 7_{28}), ist eine noch nicht abschließend geklärte Frage. Bei den Reden 19f, in denen

L. als Anwalt der Antiochener vor Theodosius auftritt, um den Kaiser nach den Statuenunruhen (s. o. Sp. 33) gegenüber der Stadt gnädig zu stimmen u. ihm anschließend für seine Gnade zu danken, gilt es inzwischen als ausgemacht, dass sie erst deutlich nach dem Ablauf der Ereignisse abgefasst wurden u. ‚no less fictitious than his (scil. L.') self-claimed status as ambassador' sind (Norman, Libanius aO. 2, 240); aber vielleicht kann man hier auch mit späteren ‚Literarisierungen' tatsächlicher Interventionen des L. rechnen, die immerhin in der Autobiographie (or. 1, 252f) festgehalten sind. Dass L. auch eine gewisse Doppelzüngigkeit nicht fremd war, zeigt der Umstand, dass er in mehreren Fällen schmeichelnde Briefe an dieselbe Person richten konnte, über die er sich bei anderer Gelegenheit in Reden vor kleinem Zirkel sehr feindselig äußert (Cribiore 24).

II. Libanios u. die Religionen. a. Alte Religion. 1. Verhältnis zu Kaiser Julian. α. Korrespondenz. L.' Einstellung zur Religion steht in engem Zusammenhang mit seinem Verhältnis zu Kaiser Julian. Beiden ist gemeinsam der Glaube an die alten Götter (freilich in unterschiedlicher Ausprägung) u. die Hochschätzung der traditionellen Bildung, die sie mit dem alten Götterglauben eng verbunden sehen (s. o. Sp. 36); nicht zuletzt in ihr sieht L. einen der Gründe, Julian als Kaiser für besser als viele seiner Vorgänger zu halten (or. 13, 8). Wenigstens bei der rhetorischen Komponente dieser Bildung sieht sich L. teils mehr, teils weniger explizit als *Lehrer Julians (ebd. 13); in seinem Epitaphios ist er stolz darauf, Julian bereits 348/49 als eine Art ‚inoffiziellen Schüler' in Nikomedeia gehabt zu haben (or. 18, 12f. 15; vgl. auch or. 13, 5; 15, 6f; 16, 16; ep. 369, 1f). – Es gab wahrscheinlich briefliche Kontakte zu Julian zwischen 349 u. 353 (ep. 13; s. unten), die dann aber zunächst einmal abgebrochen zu sein scheinen, als Julians Halbbruder Constantius Gallus gestürzt wurde u. Julian selbst kurze Zeit in Haft kam. Im erhaltenen Briefcorpus sind acht Briefe an Julian gerichtet (ep. 13. 35. 369. 493. 758. 760. 802. 811; einige weitere hat L. selbst der Veröffentlichung u. damit der Bewahrung vorenthalten, weil er ihren Inhalt für zu gefährlich hielt, vgl. ep. 1264, 5). Der früheste erhaltene Brief ist ep. 13 (vom Herbst 353 aus Kpel, während Julian in Nikomedeia war; vgl. Wintjes 120_{13}), der zweite ist ep. 369 aus dem Frühjahr dJ. 358, in dem L. dem damaligen Caesar Julian zu seinem großen Sieg über die Alamannen gratuliert, aber auch sein fortdauerndes Bemühen um griechische Rhetorik u. Bildung würdigt. Ep. 35 vJ. 358 klagt über das verheerende Erdbeben in Nikomedeia (24. VIII. 358) u. würdigt das weitere Vordringen des Caesars Julian gegen die äußeren Feinde in Gallien wie auch seinen Plan, dies schriftlich zu dokumentieren. Nach der Proklamation Julians zum Augustus (im Februar 360) musste sich L. (wegen Constantius II) zurückhalten, verfolgte die weitere Entwicklung aber sicher aufmerksam u. mit Sympathie für Julian (vgl. ep. 656). – Auch wenn L. wegen des Schicksals von Julians Halbbruder Constantius Gallus in Antiocheia ein gewisses Unbehagen gegenüber Julian hegen mochte (ep. 283, 4, aus der 1. H. dJ. 360, fragt er sich, ob Julian ihm wohl wegen seiner Grabrede auf den Onkel Phasganios, in der er u. a. dessen erfolgreichen Widerstand gegen Constantius Gallus würdigte, nachtragend sein könnte), knüpfte er an den Regierungsantritt Julians als Alleinherrscher hohe Hoffnungen: Ep. 694 (Anfang 362) an Julians engsten philosophischen Vertrauten, den Neuplatoniker Maximos v. Ephesos (ProsLatRomEmp 1, 583f nr. 21), würdigt er diesen Regierungsantritt vor allem unter dem Aspekt, dass der neue Kaiser ein Philosoph sei u. in dieser Eigenschaft viel dem Maximos verdanke, aber auch weil er das Heidentum restauriert habe; ep. 710 (Frühling 362) an den Artemispriester Bakchios spricht L. die Hoffnung aus, die Restauration möge eine dauerhafte sein. An der antiochen. Glückwunschgesandtschaft nach Kpel Ende 361 hatte L. (nach eigenen Angaben aus gesundheitlichen Gründen) nicht teilgenommen, obwohl er diese Alleinherrschaft natürlich begrüßte (ep. 697). Zu einer ersten direkten Begegnung kam es nach Julians Einzug in Antiocheia (18. VII. / Ende Juli; vgl. or. 1, 120; ep. 736 [August 362]): L. hielt dem Kaiser bald nach seiner Ankunft einen kurzen προσφωνητικός (or. 13), in dem er u. a. die Wiedereinsetzung der alten Götter freudig würdigte (ebd. 45. 47), legte sich danach aber zunächst Zurückhaltung auf, um Vorwürfe, er buhle um Julians Gunst, zu vermeiden (ep. 716, 2). Ep. 797 (Winter 362/63) stellt er sein Verhältnis zu Julian als ein allein auf dem gemeinsamen Interesse an Rhe-

torik u. *Bildung basierendes dar, das weit entfernt von jeder Klüngel- oder Vetternwirtschaft gewesen sei (vgl. auch or. 1, 125; 51, 30 vJ. 388; ep. 1154, 2f); auch die Übertragung einer honoraria dignitas lehnte er ab (or. 2, 8). Obwohl eine Person aus Julians innerem Kreis (wahrscheinlich Maximos v. Ephesos [Norman, Autobiography aO. (o. Sp. 32) 1, 189_a zu or. 1, 123]) gegen L. intrigierte, besserte sich das Verhältnis zu Julian seit August 362 dank des Philosophen Priskos (ProsLatRomEmp 1, 730 nr. 5; or. 1, 123), u. L. wurde in der Folge zu einem von Julians engsten Beratern in Antiocheia gerade während der sich immer mehr verschlechternden Beziehungen zwischen Stadt u. Kaiser (or. 15, 7; ep. 802, 4); er konnte sich für eine Reihe von Personen erfolgreich bei Julian einsetzen u. war zugleich Antiocheias wichtigster Fürsprecher. Er nahm auch an Beratungen über reichspolitische Entscheidungen teil u. war beim Empfang einer persischen Gesandtschaft Anfang 363 zugegen (or. 12, 76f). Als der Kaiser am 5. III. 363 Antiocheia verließ, um gegen die Perser zu ziehen, hatte er nicht die Absicht, später in die Stadt zurückzukehren; eine Rede, mit der ihn L. umstimmen wollte (or. 15), kam nicht mehr zum Vortrag.

β. Reaktion auf den Tod Julians. Noch ep. 1367 (Frühjahr oder Sommer 363) äußerte L. große Hoffnungen hinsichtlich des Perserkrieges Julians (ebd. 6). Umso schwerer traf ihn dessen unerwarteter Tod, für den er den heidn. Göttern schwere Vorwürfe machte (or. 17, 4/6. 23f; 18, 281. 294f), ohne indes auf Dauer an ihnen irre zu werden. Als Erklärung für diese Katastrophe zog er teils das alte Konzept vom ‚Neid der Götter' heran (vgl. den φθονερὸς δαίμων in or. 18, 2; 1, 126; 32, 24; φθονεροὶ δαίμονες in or. 18, 283), teils die Vorstellung, dass Julians Wirken dem vom Schicksal beschlossenen Niedergang entgegengestanden habe (ebd. 298), so dass er einfach beseitigt werden musste; ergänzend wurde ihm immer mehr zur Gewissheit, dass der tödliche Speer von christlicher Hand geschleudert worden sein müsse (ebd. 274f; or. 1, 134; 24, 6; noch nicht ep. 1187, 2 vJ. 364 u. or. 17, 23). – Aus den J. 363/65 gibt es viele Briefzeugnisse für L.' tiefe Erschütterung über Julians Tod: ep. 1424; 1220 (Spätsommer 363); 1431 (früher Oktober 363: ebd. 1 nennt er den Toten ἑταῖρός τε καὶ φίλος, ebenso in or. 17, 36; vgl. eine ähnliche Aussage in or. 16, 16 vom Frühjahr 363, φίλτατε in or. 17, 19, sogar πάντων ἐμοὶ φίλτατε in or. 18, 242; vgl. or. 37, 3 [nach 366]); ep. 1426 (wohl vor dem 22. X. 363); 1128 (Februar 364); 1194, 3 (von 364; ebd. 2 findet er Trost u. Ablenkung in seiner rhetorischen Tätigkeit); 1180 (vJ. 364). Ep. 1430 (Oktober / November 363) berichtet L. Themistios, ihn habe die Nachricht von Julians Tod gerade nach der Lektüre einer Rede des Themistios auf Julian erreicht u. völlig erschüttert, während Antiocheia jubelte; seinen Abscheu vor den Freudenbekundungen anderer über Julians Tod drückt er auch ep. 1220 (etwa Ende November 363) aus (hierzu vgl. ep. 1458, wahrscheinlich Sommer 365): L. schildert eindrucksvoll, was hätte sein können, wenn Julian nicht umgekommen wäre, u. erwähnt Angriffe gegen sich selbst (ep. 1220, 6). Ihm wurde vorgehalten, er trauere zu sehr um den Toten (or. 1, 138); unter Julian zurückgesetzte Personen planten einen Mordanschlag gegen L. (ebd. 136f). Ep. 1154, 2 vJ. 364 bekennt er sich gegenüber einem Christen (Iulianos, einem Freund Gregors v. Naz. [ProsLatRomEmp 1, 472 nr. 17]) klar zu Julian, dessen Freundschaft er aber nie ausgenutzt habe (dies in Hinsicht auf eine anzügliche Äußerung des Adressaten). Einen besonders starken Ausdruck seiner Trauer (u. seiner Reaktionen auf die Todesnachricht) enthält ep. 1187 vJ. 364; laut or. 1, 135 dachte L. an Selbstmord; ebd. 18, 294 sieht er es als Strafe an, noch nicht tot zu sein. Ep. 1264 vJ. 364 verteidigt sich L. gegen den Vorwurf des Julian-Anhängers Aristophanes, er habe zu lange geschwiegen u. tue nicht genug für das Andenken des toten Julian; ep. 1265 vJ. 364 verteidigt er das möglichst stoische Ertragen von Julians Tod. Auch ep. 947, 5 vJ. 390 erinnert sich L. an Julian.

γ. Spätere Würdigungen Julians. In seinen Reden würdigte L. den toten Kaiser mehr als jeden anderen: Er widmete ihm eine Klage-Monodie (or. 17), deren Abschluss ep. 1473, 1 (früh im Jahr 365) bezeugt, u. einen ausführlichen Epitaphios (or. 18, neben der Autobiographie L.' längstes Werk), in dem er Julians Aufstieg unter dem Patronat der heidn. Götter (ebd. 11. 29. 40. 65) schildert: Julian habe das Kaisertum nie um der Macht, sondern um der Restitution der früheren Größe des Reiches u. seiner alten Götter willen begehrt (ebd. 22); er habe nach sei-

ner Konversion stets engen Umgang mit diesen Göttern gepflegt (ebd. 32: *Athena möge ihn beschützen; 103: Konsultation der Götter nach dem Ausbruch des Machtkampfes gegen Constantius; 172f: Visionen; 177: Besänftigung des Erdbeben verursachenden Poseidon; 180: mantische Praktiken; 252: Kommunikation mit den Göttern vor einem gefährlichen Unternehmen, das dann auch göttlich begünstigt wird; 261: ein Gott bewegt ihn zum Abbruch des weiteren Vormarsches ins Perserreich; 292f: göttliche Trauerbekundungen über Julians Tod), sich immer unter ihrem Schutz gesehen (39. 105. 118) u. auch wirklich gestanden (162) u. die alten Kulte neu belebt (114/6. 126f. 129), sei dabei aber nicht gewaltsam gegen die Christen vorgegangen (121. 123. 125; vgl. or. 30, 54); christliche Soldaten habe er durch Überredung u. Geldgeschenke zur Rückkehr zum alten Glauben zu bewegen versucht (or. 18, 168). Ebd. 178 würdigt L. Julians Schrift Gegen die Galiläer (c. Galil.) u. hält diese Schrift für bedeutender als das entsprechende frühere Werk des Neuplatonikers *Porphyrios (adv. Chr.). – L. hielt Julians Andenken auch in den folgenden Jahrzehnten hoch: In or. 37 (nach 366) behandelte er die Differenzen, die zwischen ihm u. dem Adressaten der Rede, dem ihm früher nahestehenden Polykles (ProsLatRomEmp 1, 712), hinsichtlich der Beurteilung Julians aufgetreten waren, u. nahm Julian gegen den Anwurf in Schutz, er habe seine Frau umbringen lassen. Nachdem Theodosius zum Nachfolger des bei Adrianopel 378 gefallenen Valens bestellt worden war, richtete L. iJ. 379 (nach Scholl 111 eventuell erst 383) an diesen einen eindringlichen Appell (or. 24), den Tod Julians endlich genauer untersuchen u. die dafür Verantwortlichen bestrafen zu lassen, denn Julians Tötung habe den Zorn der Götter bewirkt, der sich in der Katastrophe von Adrianopel (die er auch in or. 2, 53 beklagte) manifestiert habe (or. 24, 5). In or. 2, 58 (von 380/81) vergleicht L. Julians schlanke Verwaltung mit der aufgeblähten Bürokratie späterer Kaiser; in or. 50, 11 (von 385) wird wahrscheinlich Julian als der ‚treffliche u. besonnene Kaiser' gepriesen, der dem ausschweifend-orgiastischen Maiuma-Fest in Daphne ein Ende machte (vgl. or. 41, 16, vielleicht 392/93); in or. 30, 40f (vJ. 386) wird Julians Herrschaft vorteilhaft mit der seines Vorgängers Constantius II, ebd. 54 die Toleranz des Theodosius gegenüber den Heiden mit der Julians gegenüber den Christen verglichen; or. 19, 19 (Frühling 387) wird Theodosius als Vorbild die Milde Julians entgegengehalten.

2. Libanios u. andere Vertreter der alten Religion. Das große Netz von Beziehungen, das L. ein Leben lang mit vielen anderen Angehörigen der paganen Religion pflegte, kann hier nur an wenigen Beispielen angedeutet werden.

a. Neuplatoniker. (Zu Julian s. o. Sp. 39.) L. hat verwandtschaftliche Beziehungen zu Sopater d. Ä. (ProsLatRomEmp 1, 846 nr. 1), dem bedeutendsten Schüler des Neuplatonikers *Jamblichos (vgl. ep. 571. 663. 1358. 1390); Sopaters Enkel Iamblichos (ProsLatRomEmp 1, 415f nr. 2) war einer seiner Lieblingsschüler (vgl. ep. 385. 982. 984. 1007. 1466). – Julians wichtigen neuplatonischen Mentor Maximos v. Ephesos würdigt L. ep. 694 (von Anfang 362, d. h. kurz nach dem Beginn von Julians Alleinherrschaft) als für Julians Rückkehr zur alten Religion entscheidend (ebd. 4); ferner begrüßt er in diesem Brief die zur Restaurierung der Götterkulte durch den vom Kaiser nach Syrien vorausgeschickten Pythiodoros (ProsLatRomEmp 1, 756) eingeleiteten Maßnahmen (ep. 694, 7) u. zeigt große Erwartungen in Hinsicht auf das Kommen des Kaisers selbst (ebd. 5f). Weitere Würdigungen des Maximos: or. 12, 33f; 13, 12. Aus or. 1, 123 scheint sich jedoch ein recht ambivalentes Verhältnis zwischen Maximos u. L. zu ergeben (s. o. Sp. 41). – Ambivalent haben sich auch L.' Beziehungen zu Hierios entwickelt (364 praefectus Aegypti; ProsLatRomEmp 1, 430 nr. 4; vgl. Wintjes 168_{43}): Ep. 195 vJ. 360 preist er ihn als guten Heiden u. Philosophen, in or. 1, 171 vJ. 382 als verschlagenen Fuchs, der für den Tod seines Schülers Andronikos verantwortlich sei.

β. Heidnische Priester. Auch in seiner Athener Studienzeit (s. o. Sp. 30) hat L. vor allem mit Heiden Kontakte aufgebaut (Wintjes 73); sein damaliger Mitschüler Klematios (aus Palaestina; ProsLatRomEmp 1, 213f nr. 2) wurde unter Kaiser Julian heidnischer Oberpriester Palaestinas (vgl. ep. 1283. 1307. 1458), danach aber eines zu harten Vorgehens gegen Christen angeklagt u. bestraft (vgl. ep. 1503f. 1526). – Erstmals in L.' bithynischer Zeit (Nikomedeia, s. o. Sp. 30) sind seine Beziehungen zu Seleukos (Pros-

LatRomEmp 1, 818f nr. 1; zu ihm vgl. or. 1, 116) belegt (ep. 13), der seinerseits mit Julian in Verbindung stand u. unter dessen Alleinherrschaft Oberpriester einer ganzen Provinz wurde (vgl. ep. 770). Ep. 1508 tröstet er Seleukos wegen der nach Julians Tod (Frühjahr 365) über ihn verhängten Verbannung.

γ. Themistios. Zahlreiche Briefe aus den J. 355/65 (aus späterer Zeit sind keine vorhanden) bezeugen eine intensive, zugleich aber nicht unproblematische Beziehung zu dem bedeutenden Redner u. Philosophen *Themistios (Wintjes 135/50), die iJ. 350 in Kpel begann (vgl. ep. 793, 1): 40 Briefe des L. an Themistios sind erhalten (u. zwölf nehmen auf ihn Bezug), viele weitere an ihn sowie Themistios' sämtliche Antworten sind verloren. Ep. 476 (Frühjahr 356; im Jahr zuvor war Themistios in den Senat von Kpel berufen worden) beklagt sich L. über Indiskretionen des Themistios; auch ep. 62 vom Winter 359 zeigt ein belastetes Verhältnis; ep. 793 von Ende 362 verweist auf frühere enge Beziehungen u. versucht, gegenwärtige Misshelligkeiten auszuräumen; auch ep. 818 (Frühjahr 363) zeigt Verstimmungen. Andererseits hielt sich Themistios in der 2. H. dJ. 356 in Antiocheia auf u. traf dort sicher mit L. zusammen, Themistios' Sohn war iJ. 356/57 L.' Schüler, starb aber schon wenige Monate später. Ep. 1477 (Anfang 365) reagiert L. etwas verschmitzt, aber nicht unerfreut auf die Kunde, dass Themistios vor kurzem L.' attischen Stil gelobt habe, u. weist auf die großen Gemeinsamkeiten in ihrer beider Rhetorik hin.

δ. Himerios. Nur sehr wenige Zeugnisse gibt es für Beziehungen des L. zu dem in Athen tätigen Rhetor *Himerios: Ep. 469 bittet L. darum, Himerios Beistand gegen Leute zu gewähren, die sich an seinen Besitzungen in *Armenien vergreifen wollen; ep. 838, 8 wird er kurz als damals berühmter Redelehrer erwähnt.

ε. Westliche Heiden. Auch zu prominenten Vertretern des Heidentums im röm. Westen hatte L. einzelne Verbindungen: vgl. ep. 1004 vJ. 391 an Q. Aurelius Symmachus (Antwort auf einen nicht erhaltenen Brief des Symmachus, in dem dieser vielleicht auf L.' or. 30 Für die Heiligtümer [Pro templis] reagierte); ep. 1036 vJ. 392 an Postumianus (ProsLatRomEmp 1, 718f nr. 3; Mitglied des Symmachus-Kreises).

ζ. Militär. Bemerkenswert sind schließlich in späteren Jahren enge Beziehungen des L. zu hohen röm. Offizieren barbarischer Herkunft u. heidnischer Religion, nämlich dem magister utriusque militiae per Orientem (383/88) El(l)ebichos (ProsLatRomEmp 1, 277), der eine wichtige Rolle nach den Antiochener Statuenunruhen von 387 spielte (s. o. Sp. 33), u. dem fränkischen magister militum per Orientem (383; Konsul von 384) Richomer (ProsLatRomEmp 765f): ,It is notable that L.' relations with the two are warmly intimate despite his normal prejudice against barbarians' (Norman, Autobiography aO. [o. Sp. 32] 2, 321_e). Zu El(l)ebichos (der in den Briefen auch ,Elebikos' geschrieben wird) vgl. or. 22 (Εἰς Ἐλλέβιχον, von 388) sowie ep. 2 vJ. 383. 868. 884. 898. 925, ferner or. 1, 232. 253 (u. Norman, Autobiography aO. 1, 289_c. 307_c); zu Richomer (für den L. ebenfalls eine nicht erhaltene Lobrede schrieb) or. 1, 219f; ep. 866. 972. 1007. 1024. – Zu weiteren paganen Militärs, mit denen L. in diesen Jahren in Kontakt stand, vgl. ep. 867 (Promotos: ProsLatRomEmp 1, 750f); ep. 957 (Sapores: ebd. 1, 803; vgl. or. 2, 9); ep. 1057 (Moderatos: ebd. 1, 605; vgl. ep. 1059); ep. 1060 (Bakurios: ebd. 1, 144, comes domesticorum 392); ep. 1062 (Addaios: ebd. 1, 13); ep. 1104 (Varanes).

3. Libanios' religiöse Überzeugungen. a. Religiöse Praxis. L.' Religion ist der ,klass.' griech. Polytheismus. In seiner Athener Studienzeit besucht er die großen Heiligtümer des griech. Mutterlandes mit ihren damals noch intakten Kulten (or. 1, 23: Fest der Artemis Orthia in Sparta u. Iakchos-Mysterien von Lerna bei Argos; ebd. 35: Besuch Delphis). Seine Religiosität kreist um die Heiligtümer dieser Götter, die für L. die einzig wahren Wächter u. Fürsorger der Menschen sind (or. 13, 45), u. die ihnen an den zugehörigen Altären gebrachten Opfer, wie die von ihm verwendeten Begriffe für Heidentum u. Heiden deutlich machen (vgl. I. Sandwell, Religious identity in Late Antiquity [Cambridge 2007] 92): Inbegriff dieser Religion sind 1) οἱ θεοί / δαίμονες / κρείττονες (vgl. or. 16, 17: ἡ περὶ θεοὺς εὐσέβεια; or. 18, 275: τὸ τιμᾶσθαι τοὺς θεούς; or. 12, 69: θεραπεία τῶν κρειττόνων; or. 18, 123: συγγενέσθαι διὰ θυσιῶν τοῖς κρείττοσι), 2) τὰ ἱερά / οἱ νεῴ / τὰ τεμένη (vgl. or. 12, 69; 16, 56; 18, 282; 30, 8. 31; 64, 33; ep. 770, 2f), 3) οἱ βωμοί (or. 1, 119; 2, 31; 9, 18; 12, 69. 90; 13, 47; 17, 4. 9; 18, 12.

125. 282; 30, 16. 31; 37, 9; 64, 33; ep. 695, 2; 770, 2; 1307, 5; 1411, 1; 1416, 2; vgl. αἱ περὶ τοὺς βωμοὺς διατριβαί in or. 24, 36) u. die an diesen Altären vollzogenen θυσίαι (vgl. or. 12, 79; 17, 7; 18, 23; 30, 7; ep. 710, 4). Die Anhänger dieser Religion sind θεοῖς θύοντες (or. 2, 30; 16, 50; ep. 1416, 2; ep. 1411, 1 ist θύειν das Hauptunterscheidungsmerkmal von Heiden u. Christen; ep. 1425, 3 wird ein unter Julian prominenter Heide als τῶν πολλὰ τεθυκότων zugehörig bezeichnet; or. 24, 36 bringt Julian τὸ θύειν καὶ σπένδειν zurück), einzelne von ihnen werden als χαίρων βωμοῖς (ep. 1416, 2) oder als ἱεροῖς τε καὶ θεοῖς προσκείμενος ἄνθρωπος (or. 1, 219) bezeichnet. Daneben erscheint auch Ἕλλην als Bezeichnung für einen klassisch gebildeten Heiden (so dreimal ep. 1431, 5; weitere Stellen dieser Art: or. 14, 27, wo L. als Komponenten der Liebe Julians zu Griechenland an erster Stelle die ἱερά nennt; or. 24, 36: Julian hat τὰς ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων ἐν τοῖς δύο ἔτεσι ... θυσίας übertroffen; ep. 285, 2). Weniger stark tritt diese religiöse Komponente in or. 15, 25 hervor. L.' Polytheismus ist anders als der Julians offenbar völlig frei von neuplatonischen Interpretationen u. Sublimierungen.

β. Religionspolitische Maximen. Eine forcierte (Rück-) *Bekehrung zum paganen Götterglauben lehnt L. ausdrücklich ab, weil er nicht an die Beeinflussung einer geistigen Haltung durch körperliche Gewalt glaubt (or. 18, 122; vgl. ep. 1411, 1 zur Diskrepanz zwischen äußerem religiösem Tun u. innerer Überzeugung); auch an Julians Religionspolitik hebt er die Vermeidung von Gewalt rühmend hervor (or. 18, 121. 123. 125). Religiöse Restituierungen sollen nie gegen geltendes Recht erfolgen, weder wenn es unter Julian um die Restauration heidnischer Tempel geht (vgl. ep. 724. 757. 763. 819. 1364. 1411. 1414), noch wenn es unter späteren Kaisern gilt, christliche Übergriffe zu verhindern (vgl. or. 30, 24/7. 50/4). Bemerkenswerterweise nimmt L. in keiner erhaltenen Rede zu Julians notorischem ‚Rhetorenedikt' Stellung, was auf eine Missbilligung hindeuten könnte (Scholl 118; Wintjes 132_{96}). Hier ist zu beachten, dass L. selbst auch stets eine aus Heiden u. Christen gemischte Schülerschaft hatte (s. u. Sp. 54). – Wie Julian betrachtet L. eine ‚richtige' Religionspolitik als fundamentale Aufgabe eines Herrschers (or. 18, 124), u. wie sein röm. Zeitgenosse Symmachus ist er davon überzeugt, dass das Röm. Reich (*Imperium Romanum) seinen Aufstieg zur Weltgröße nur den alten Göttern verdankt (or. 30, 31/4); den Beistand dieser Götter im *Krieg hält er für essentiell (or. 18, 167. 169; vgl. auch seine Begründung der neuen röm. Kriegserfolge unter Julian in or. 12, 79. 88/90). Dagegen seien Konstantin u. seine Nachfolger für ihr Vorgehen gegen Tempelbesitz mit der (großenteils selbst verschuldeten) Auslöschung ihrer Familie bestraft worden (or. 30, 37f). Die antiochen. Statuenunruhen von 387 führt L. u. a. auf die vorherige Entehrung der Göttin Nemesis zurück, deren Tempel in Daphne zerstört worden war (or. 19, 7).

γ. Persönliche Bindungen an Götter. In seiner Autobiographie sieht sich L. durchgehend unter dem Patronat der Tyche (die u. a. auch antiochenische Stadtgöttin ist); sie habe ihm Gutes wie Schlechtes widerfahren lassen (vgl. zB. or. 1, 78f. 84. 86/8. 93. 95. 117. 136f. 145f. 150. 152. 155. 158. 175f. 188. 190. 195. 210. 225. 227. 230. 232. 253. 266. 270. 279. 283; ep. 1473, 3f schreibt er eine kleine Apologie der Tyche). – Wiederholt glaubt er, auch die Unterstützung anderer Götter wahrzunehmen: in or. 1, 67 durch eine Traumerscheinung des *Herakles, ebd. 102f durch die Muse Kalliope (ebenfalls eine Patronin Antiocheias; zuvor hat er an sie eine Klage- u. Bittrede gerichtet), ebd. 129 durch *Hermes (vgl. ep. 1220, 6), 238 durch die θεῶν λόγιοι (vgl. 275), or. 1, 222 durch Zeus (der sein Fest, die Olympia, rein vor den Augen des comes Orientis Proklos [ProsLatRomEmp 1, 746: Proculus nr. 6] bewahrt, der rechtzeitig vor dem Fest im Sommer 384 aus dem Amt scheidet), 270 wiederum durch Zeus (Hilfe gegen den consularis Syriae von 388, Lukianos [ebd. 516f nr. 6]), 285 (Ende der Autobiographie) durch *Demeter (sie rächt L. an Kpel durch eine Hungersnot). – Während einer gravierenden gesundheitlichen Krise wendet er sich an den Asklepios v. Aigai u. hat in der Folge drei Visionen des Gottes, die seinen Zustand sukzessive verbessern (or. 1, 143); ep. 1300 (vom Herbst 364) dankt er Eudaimon (ProsLatRomEmp 1, 289 nr. 2) dafür, dass er für ihn das Asklepieion in Aigai konsultiert hat. Doch können die Götter auch unberechenbar sein: Nach der Erblindung seines Bruders fleht er zu ihnen um Hilfe (or. 1, 201), wird aber bald darauf selbst von einer Art Schlaganfall

heimgesucht (ebd. 202/4). Allgemeine göttliche Hilfe konstatiert er ebd. 216 (auch 223. 234/7. 259f. 266. 268. 273); ähnlich 221 nach seinen Bittgebeten, nur teilweise 233. Gelegentlich sieht er bei negativen Entwicklungen einen ‚bösen Daimon' am Werk (vgl. 126. 197. 252; or. 19, 7. 29f; ep. 1058, 2: ein böser Daimon ist für das fatale Schicksal seines Sohnes verantwortlich).

δ. Magie u. Mantik. Auch schwarze Magie kommt vor: Im J. 386 träumt L., zwei Knaben würden geopfert u. der eine Leichnam dann im Tempel des Zeus versteckt; dies scheint ihm eine (dann wirklich wahr werdende) Bedrohung durch schwarze Magie vorauszusagen (or. 1, 245): Wenig später entdeckt er an seiner Lehrstätte ein präpariertes totes *Chamaeleon (ebd. 249; vgl. die Empörung darüber, die er in or. 36 ausdrückt). Er wird auch selbst wiederholt magischer Praktiken bezichtigt (vgl. or. 1, 98 [durch einen unterlegenen Rivalen]. 173). – Auch die Mantik nimmt einen nicht unbedeutenden Platz in L.' Leben ein: Er glaubt an mantische Träume (vgl. or. 1, 67. 143. 245; ep. 1004), ignoriert aber auch die problematischen Seiten der Traumdeutung nicht (vgl. or. 1, 239: falsche Träume; Verdächtigung wegen Magie). Gegenüber dem christl. Kaiser Theodosius beklagt er die Unterdrückung der heidn. Orakel (or. 24, 2); er greift nach eigenem Zeugnis (or. 1, 173. 244. 268) gelegentlich auch selbst zur heidn. Mantik, um Dinge über seine gesundheitliche Zukunft zu erfahren (vgl. ep. 964, 4, wo er den Adressaten Hierophantes [unklar, ob Name oder Titel] darum bittet, für seine Gesundheit ‚mit den Göttern zu sprechen'). Laut or. 54, 40 wurde er aber auch einer Mantikbefragung gegen Kaiser Theodosius bezichtigt; spätere christl. Quellen sagten ihm eine ‚Alektoromantie' unter Kaiser Valens nach, die tatsächlich schon auf Theodosius hingedeutet habe (Georg. Cedren. comp. hist.: 1, 548 Bonn.; vgl. Joh. Zonar. epit. hist. 13, 16, 37/44 [81, 3/5. 10/6 Bonn.]).

b. Libanios über Christen u. Christentum. L. vermeidet immer, explizit von Christentum, Christen u. Christus zu sprechen, zum einen aus stilistischen Gründen (Vermeidung eines ‚unklass.' Ausdrucks wie Χριστιανός), zum anderen aber auch aus Vorsicht, um nicht zu offen als Gegner der nunmehr herrschenden Religionsgemeinschaft zu erscheinen.

1. Terminologisches. Während L.' Bezeichnungen für Juden (in or. 47, 13; ep. 1251) neutral bleiben (vgl. Sandwell aO. 93), sind seine Umschreibungen des Christentums alles andere als schmeichelhaft (vgl. ebd. 92f): σφοδρὸν μῖσος κατὰ τῶν θεῶν (‚heftiger Hass gegen die Götter': or. 13, 11), πλάνη (‚Irrweg': 12, 70; 13, 12), ἀχλύς (‚Finsternis', or. 13, 12), ἄγνοια (‚Unwissenheit': ebd.), δόξα περὶ τοῦ θείου παράσημος (‚falsch geprägter Glaube über das Göttliche': or. 12, 33), κηλίς (‚Schandfleck': ebd.), ὕθλος (‚Unsinn': or. 18, 18), γέλως καὶ φλήναφος (‚lächerliches Geschwätz': ebd. 178) oder auch einfach κακῶς φρονεῖν (‚schlecht denken': or. 16, 47). Die Essenz des Christentums besteht für L. im κακῶς ἀγορεύειν τοὺς θεούς u. im πρὸς τοὺς βωμοὺς ... πόλεμος (or. 18, 12). Einen besonders schweren Angriff gegen das Christentum enthält or. 17, 7: Die Christen haben den Göttern nicht endenden Krieg erklärt, Opfer abgeschafft, Altäre umgestürzt, Tempel geschlossen, zerstört oder zur Wohnstätte von *Dirnen gemacht; sie haben an die Stelle der wahren Götter das Grab eines Leichnams gesetzt (or. 60, 5 wird auch der Märtyrer Babylas verächtlich als ‚Leichnam' bezeichnet; or. 18, 282 u. 62, 10 ist ‚die Gräber' eine Synekdoche für das Christentum); vgl. auch die Schilderung von Julians Schmerz angesichts der christl. Übergriffe gegen die alte Religion in or. 18, 23. Christus selbst nennt L. τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον, der fälschlich zu Gott u. Gottes Sohn erklärt werde (ebd. 178). – Auch die Christen werden mit einer Vielzahl von meist negativen Umschreibungen gekennzeichnet: Relativ neutral ist οἱ τὰ χείρω στέργοντες (‚die das Schlechtere lieben', ebd. 123); ebd. 275 jedoch werden sie als οἱ ζῶντες οὐ κατὰ τοὺς νόμους geradezu zu Reichsfeinden, ebd. 281 sind sie die, ‚die mit den Göttern Krieg führen'. Ebd. 286 heißen die christl. Intellektuellen, die nach Julians Tod Oberwasser haben, οἱ κατὰ τῶν θεῶν δημηγοροῦντες, in or. 1, 39 die christl. Höflinge des Constantius II ἀμύητοι (‚Uneingeweihte' in die wahren Mysterien); ebd. nennt er Christus ‚den, der gegen die Götter Position bezogen hat' (τὸν ... ἐναντία τοῖς θεοῖς τεταγμένον); ebd. 165 bezeichnet er Christen als ‚die, die die Götterbilder verspotten'; ebd. 255 werden christliche Statthalter als ‚die Götter nicht kennend' bezeichnet. Ep. 115, 5 wird ein christl. Gegner als

jemand beschrieben, der ‚täglich auf den Untergang der Götter trinkt', ep. 803, 4 ein anderer als ‚jener, der glaubte, die Götter seien Geschwätz'. Einmal heißen die Christen ‚Feinde der Heiligtümer' (ep. 1425, 3), einmal auch ‚gott-/götterlose' (ἄθεοι: ep. 695, 2); or. 18, 287 nennt sie μιαροί (‚befleckt / verrucht'), or. 16, 50 ἀσεβοῦντες; zweimal fällt der Begriff ἀλιτήριος (‚Frevler'): or. 62, 72; ep. 1157, 3. Ebd. 770 werden die Christen als ἀνόσιοι bezeichnet; in or. 17, 2 sind mit den ἀνόσια δρῶντες, die vom Tod Julians profitieren, ebenfalls ziemlich sicher Christen gemeint. – Häufiger werden Christen mit den Wörtern δυσσεβής (‚gottlos') u. δυσσεβέω gekennzeichnet (in or. 1, 27 wird ein christl. Kaiser νομοθέτης δυσσεβής genannt; der Plural δυσσεβεῖς findet sich ebd. 120. 207, ferner in or. 13, 11, wo Julian durch seine heimliche Konversion den Händen τῶν δυσσεβῶν entgeht; vgl. ep. 1436, 4 [ὁ δυσσεβὴς ἐκεῖνος]; 1119, 3; 1019, 4). Mehrfach findet sich auch die Bezeichnung θεοῖς ἐχθρός (‚den Göttern feindlich' [*Gottesfeind]): ep. 1220, 3; 402, 1; or. 30, 46; 38, 17; 62, 10 (τοὺς ὠχρούς, τοὺς θεοῖς ἐχθρούς, τοὺς περὶ τοὺς τάφους, ὧν τὸ σεμνὸν διασῦραι τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν ἐκείνῳ ἄρχοντας). Wenigstens dreimal werden die Christen mit den mythischen *Giganten gleichgestellt (die sich ebenfalls gegen die olympischen Götter erhoben): or. 18, 123 (in einem wörtlichen Appell Julians an die verstockten Christen); ep. 1119, 1; 1518, 5 (hier werden die Christen sogar direkt als οἱ γίγαντες bezeichnet).

2. Polemik. Wenig Schmeichelhaftes wird einzelnen christl. Gruppen vorgehalten: In or. 2, 59 werden christliche Amtsträger am Kaiserhof als Veranstalter ausschweifender Gelage bezeichnet (mit dem Satz ὑμνοῦνται δὲ ἀντὶ τῶν θεῶν οἱ κακῶν τῶν παρόντων αἴτιοι könnten sie, vielleicht aber auch die von ihnen verehrten göttlichen Personen gemeint sein). In or. 23, 18 wird christlichen Provinzfunktionären u. -honoratioren vorgehalten, sie hätten sich an heidnischem Tempelgut bereichert. Christliche Soldaten kämpfen nach L.' Überzeugung nicht so gut wie heidnische (or. 18, 166f). – Auch die Christen Antiocheias tauchen bei L. mehrfach unrühmlich auf: In or. 15, 45 könnte der Hinweis, dass Antiocheia nicht als ganze Gemeinde für den Erfolg Julians zu den Göttern betete, andeuten, dass dafür die christl. Elemente der Stadt eben zu stark waren (vgl. eine ähnliche Andeutung ebd. 77). In or. 16, 17 weist L. die Antiochener darauf hin, dass gerade Julians heidnischer Glaube einer Aussöhnung mit ihnen im Weg stehe, u. fordert sie ebd. 46/8 (noch insistierender ebd. 59) ziemlich deutlich auf, sich nicht länger von weiblichen Familienangehörigen u. von ihrem Dienstpersonal die falsche Religion vorschreiben zu lassen, sondern zum alten Götterglauben zurückzukehren, um Julians Wohlwollen zurückzugewinnen; zwar fügt er selbst ebd. 49 hinzu, dass eine solche Umkehr wohl sehr unwahrscheinlich ist, droht dann aber kaum missverständlich mit Julians Rückkehr nach seinem Sieg über die Perser. – Auch das mehrheitlich bereits christl. Kpel wird von L. recht negativ beurteilt: vgl. or. 1, 279: ἐν ... Θρᾴκης πόλει τῇ τῶν ἄλλων πόλεων τρυφώσῃ τοῖς ἱδρῶσι; ep. 1210, 2: τὰς μεγάλας ... πόλεις καὶ παρ' αἷς κῶμος καὶ μέθη καὶ τὸ τὰ χείρω τιμᾶν; ep. 1477, 5 kritisiert er den ausschweifenden Lebensstil der Kpolitaner. – Die heftigste Polemik richtet L. jedoch gegen christliche Mönche, vor allem in der Rede ‚Für die Heiligtümer', wo er randalierenden Mönchsrotten die Zerstörung unzähliger heidn. Tempel im ländlichen Bereich vorhält (or. 30, 8f. 11/3); vgl. ebd. 8 (‚diese Schwarzgewandeten, die mehr als die Elefanten fressen u. mit der Menge ihrer Becher denen Mühe verursachen, die ihr Gelage mit Gesängen begleiten, u. die diese Aktivitäten mit künstlich besorgter Blässe verbergen'); 46 (‚der Nachweis ihrer Vortrefflichkeit besteht darin, dass sie in Trauergewändern leben, u. ein größerer noch: in solchen, deren Weber die Produzenten von Sackleinen sind'); 48 (‚sie sind dem Ackerbau entlaufen u. behaupten, auf den Bergen mit dem Schöpfer des Alls zu kommunizieren'). Weitere polemische Äußerungen gegen Mönche: or. 2, 32 (‚die die Höhlen mit sich angefüllt haben u. selbstbeherrscht nur in Bezug auf ihre Kleider sind'); als ‚Höhlenbewohner' werden sie auch in or. 45, 26 bezeichnet; in or. 18, 171 wird ihre *Gefräßigkeit der Enthaltsamkeit Julians gegenübergestellt. Vgl. vielleicht auch ep. 1367, 4 vom Frühling oder Sommer 363 (G. Fatouros / T. Krischer, L. Briefe griech.-dt. [1979] 385f denken hier jedoch eher an Kyniker). – Eine erzwungene Konversion zum Christentum lehnt L. ausdrücklich ab (or. 30, 26/9), wobei er sich sogar auf die eigenen Regeln der Christen beruft (ebd. 29); er hat sich analog

schon früher (unter Julian) auch gegen eine gewaltsame (Rück-) Bekehrung zum Heidentum ausgesprochen (s. o. Sp. 47).

3. Kontakte zu Christen. Zu Beginn des 4. Jh. war Antiocheias Oberschicht noch überwiegend heidnisch, doch gab es auch schon christliche Familien, u. selbst unter L.' Verwandten gab es Christen: L.' Cousine Theodora, die Tochter eines Onkels mütterlicherseits, heiratete den Christen Thalassios (ProsLatRomEmp 1, 886), der unter Constantius II große politische Bedeutung hatte (praefectus praetorio Orientis 351, gest. bald nach 353). Thalassios' Sohn Bassianos (auch Schüler des L., s. u. Sp. 55) besaß als Christ eingezogene Tempelgüter, was dann zu Spannungen mit Kaiser Julian führte (vgl. ep. 679; 1364, 7). Im J. 362 betrieb L. sogar die Heirat des Bassianos mit Prisca, der Tochter des christl. praefectus praetorio Orientis (360/62) Claudius Helpidius (ProsLatRomEmp 1, 414 nr. 4; vgl. ep. 1448); die Hochzeit fand 363 statt. Zuvor freilich hatte Helpidius L. die staatl. Besoldung entzogen (ep. 740, 1); später trat er als ein Verleumder des toten Kaisers Julian auf (vgl. or. 37, 3. 11. 13, nach 366; auch ep. 1264), wogegen sich L. mit or. 37 wandte (s. o. Sp. 43). – In der Zeit vor Julian pflegte L. mit dem mehrheitlich christl. Kaiserhof in Kpel meist entspannte Beziehungen u. wurde deswegen offenbar von ‚fundamentalistischen' Heiden kritisiert (vgl. or. 1, 74 u. seinen Panegyrikos [or. 59] auf die christl. Kaiser Constantius II u. Constans aus den späten 340er Jahren). Auch mit dem sich für christliche Belange stark machenden Caesar Constantius Gallus, der den Apollontempel in Antiocheias Vorort Daphne schließen u. neben ihm die Gebeine des Märtyrers Babylas bestatten ließ, kam L. bemerkenswert gut zurecht (or. 1, 97. 99f). Ep. 205 (vJ. 362) unterstützt L. sogar Georgios, den arianischen Bischof v. Alexandreia, in seinem Bemühen, eine kaiserl. Geldstrafe von Alexandreia abzuwenden. – Während der Alleinherrschaft Julians leistete L. mehrfach in Bedrängnis geratenen Christen Beistand: Ep. 724 (vJ. 362) wandte er sich gegen heidnische Versuche, das Haus eines Christen niederreißen zu lassen, das aus Baumaterial eines Tempels gebaut worden war. Ebd. 757 (vJ. 362) an den Artemispriester Bakchios (s. o. Sp. 40) sprach er sich bei der Rückforderung von früherem Tempelbesitz für eine schonende Behandlung der Christen Basilikos u. Aimilianos aus. Ep. 1411 (vom Sommer 363) an den fanatisch-paganen consularis Syriae Alexandros (s. o. Sp. 31) setzte er sich für den Christen Eusebios ein, der bei ihm Zuflucht gesucht hatte, weil Alexandros ihn wegen der angeblich durch ihn veranlassten Rekonversion einiger Heiden (die vor Julians Zeit Christen gewesen waren) zum Christentum verfolgte, u. hob dabei die persönliche Integrität des verfolgten Christen ausdrücklich hervor; ep. 819 (1. H. 363) an den mit ihm befreundeten praeses Arabiae Belaios (ProsLatRomEmp 1, 160) dagegen betonte er die politische Klugheit, die darin bestehe, einen Christen namens Orion (für den er sich ebenfalls bereits 362 ep. 763 gegenüber Belaios eingesetzt hatte, wobei er Orions Untadeligkeit deutlich hervorhob) nicht durch Verfolgung zum Märtyrer zu machen, wie dies mit Bischof Markos v. Arethusa geschehen sei (ep. 819, 6). Dabei fällt auch der programmatische Satz: ‚Denkt Orion auch in religiösen Fragen anders als wir, so schadet er doch nur sich selbst, wenn er sich irreführen lässt' (ebd. 2; Übers.: Fatouros / Krischer aO. 129). Ep. 1364 (vJ. 363) setzte sich L. für angeheiratete christl. Verwandte ein, denen Tempelgebäude, die in ihren Besitz gelangt waren, wieder abgenommen werden sollten; auch hier riet er zu maßvollem Vorgehen als einem Gebot vorausschauender *Klugheit: ‚Wir sollten uns über die Wiederaufrichtung der Heiligtümer freuen, diese Wiederherstellung jedoch nicht mit Aggressivität begleiten, damit man uns nicht, wenn wir das damals Geschehene verurteilen, das Gleiche vorhalten kann' (ebd. 6). Der Vitalios, zu dessen Gunsten L. ep. 1375 (vJ. 363) schrieb, war wohl ebenfalls Christ, vielleicht auch der Sopatros, für den er sich ep. 762 im Sommer 362 bei Belaios einsetzte (Fatouros / Krischer aO. 396). – Nach dem Ende von Julians Alleinherrschaft geriet L. gleichwohl bald ins Visier feindlich gesinnter Christen am Hof des Nachfolgers *Iovianus (vgl. ep. 1436, 4; 1119, beide vJ. 363); schon Seeck 414 vermutete, dass beide Briefe mit Jovians Toleranzedikt zusammenhängen könnten.

4. Christliche Schüler. Von 100 Schülern des L., deren Religionszugehörigkeit sich noch einigermaßen sicher feststellen lässt (sie machen etwa die Hälfte der insgesamt zählbaren aus), sind 88 Heiden u. 12 Christen (Petit 113), dazu wenigstens ein Jude (s. u. Sp. 59; vgl. die Aufzählung Petit 196).

α. Sichere Zuschreibungen. Amphilochios (ProsLatRomEmp 1, 58 nr. 4; Petit 53f. 128), Kappadokier u. Sohn von L.' Mitschüler Amphilochios sowie Bruder des Euphemios (s. unten), war L.' zweitwichtigster (nach Joh. Chrysostomos, s. u. Sp. 58) christlicher Schüler (iJ. 361/62; ep. 634. 671: Briefe an den gleichnamigen Vater), ein Freund des *Basilius v. Caes. u. seit Ende 373 Bischof v. Ikonion. Ep. 1543 (vJ. 374) drückt L. zunächst seine Verstimmung darüber aus, dass Amphilochios sich von der klass. Rhetorik ab- u. dem Christentum zugewendet habe (ebd. 1), beglückwünscht ihn dann aber ebd. 2 geradezu zu seiner Bischofsweihe, weil sie Amphilochios die Gelegenheit gebe, die bei L. gelernte Rhetorik als christlicher Prediger wieder zu praktizieren. Zur Echtheitsfrage bei diesem Brief vgl. Fatouros / Krischer aO. 467f. – Aristainetos (ProsLatRomEmp 1, 104f nr. 2; Petit 81_{173}. 108. 140. 188_{202}), Sohn von L.' Verwandtem Bassianos (der gleichfalls sein Schüler war, s. unten), war Schüler wahrscheinlich unter Valens, Präfekt v. Kpel iJ. 392; er widmete L. einen (nicht erhaltenen) Panegyrikos (vgl. ep. 1081, 5); vgl. ferner ep. 895f. 1071. – Bassianos (ProsLatRomEmp 1, 150 nr. 2; Petit 108), Enkel eines Onkels des L. mütterlicherseits (s. o. Sp. 53), war sein Schüler bereits vor 355; ep. 679 (von Ende 361) beglückwünschte L. ihn zu seiner positiven Haltung gegenüber Julians Erringung der Alleinherrschaft; vgl. ep. 155. 231. 679. 1080. 1380. 1409. – Eudokios / Eudoxios (evtl. ProsLatRomEmp 1, 290 nr. 2; Petit 65. 133. 141), Armenier, Sohn des Kaisarios u. Neffe von L.' (heidnischem) Mitschüler Eusebios, Bruder des Kaisarios, war L.' Schüler 358/361; vgl. ep. 248/50. 254. 288. 645f. – Euphemios (ProsLatRomEmp 1, 298 nr. 1; Petit 125), Kappadokier, Sohn von L.' Mitschüler Amphilochios, Bruder des Amphilochios (s. o. Sp. 55), war Schüler 361/62, starb aber bereits 370 im Alter von 20 Jahren; vgl. ep. 634. 670f u. die Epigramme des Gregor v. Naz. auf ihn (Anth. Gr. 8, 118. 121/30). – Eusebios (ProsLatRomEmp 1, 303f nr. 15; Petit 39. 160f) war L.' Schüler vor 355 u. seit 355 magister scrinii, verschwindet jedoch mit Julians Thronbesteigung aus L.' Korrespondenz; vgl. ep. 218. 437. 669. – Faustinos (Petit 28; Christ, falls mit dem Basil. ep. 138, 2 [2, 56 Courtonne] erwähnten, 373 verstorbenen Bischof v. Ikonion identisch), Pisider, war Schüler iJ. 361/62; vgl. ep. 666. – Firminos (ProsLatRomEmp 1, 339 nr. 3; Petit 126/8), Kappadokier, wurde L. 361 wahrscheinlich von Basileios geschickt (vgl. ep. 647, dazu u. Sp. 57); nach längerem Dienst in der röm. Armee wurde er 392 Rhetoriklehrer im kappadokischen *Kaisareia, wozu ihm L. ep. 1048 (vom Sommer 392) gratulierte. Vgl. ferner ep. 1061. 1066; vgl. auch Basil. ep. 116f (2, 20/3 Courtonne); Joh. Chrys. ep. 80 (PG 52, 651). – Kaisarios (Petit 133. 141), Armenier, Sohn des Kaisarios u. Neffe von L.' (heidnischem) Mitschüler Eusebios, Bruder des Eudokios / Eudoxios, war Schüler iJ. 358/61; vgl. ep. 248/50. 254. 288. 646. – Optimos (ProsLatRomEmp 1, 650 nr. 1; Petit 125. 128), Kappadokier, war L.' Schüler unter der Herrschaft des Valens u. seit 374 Bischof v. Agdamia. Ep. 1544 gratuliert ihm L. zu seiner Bischofswahl (da sie ihm Gelegenheit gebe, die gelernte Rhetorik anzuwenden) u. bittet ihn um die Zusendung weiterer Schüler wie Romanos. – Romanos (Petit 125. 128), Kappadokier, wurde von Optimos (s. oben) zu L. geschickt u. war sein Schüler ebenfalls unter Valens; vgl. ep. 9. 1544. – Zenon (ProsLatRomEmp 1, 992 nr. 7; Petit 127f; Fatouros / Krischer aO. 473), Kappadokier, wurde 361 wahrscheinlich von Basileios zu L. geschickt (vgl. ep. 647; dazu u. Sp. 57); er befand sich 392 als Rhetoriklehrer in Kpel (vorher bereits in Athen u. Rom) u. in der Umgebung des praefectus praetorio Orientis Flavius Rufinus (s. o. Sp. 34); vgl. ep. 1052. 1061.

β. Unsichere Zuschreibungen. Von den zwölf bis hierher genannten (unter denen sich zwei, vielleicht sogar drei spätere Bischöfe befinden) ist sicher oder wenigstens wahrscheinlich, dass es sich um Christen handelt. Unsicher ist der Fall des Markos (Petit 125), Sohn von L.' Freund Akakios, Schüler 362/64 (vgl. ep. 1174. 1222) u. zweier (mit Namen nicht bekannter) Söhne des Olympios (Petit 110_{96}), Armenier, von L.' Mitschüler Eutherius geschickt, Schüler 357/58 (vgl. ep. 269f). Sehr unsicher ist der Fall des Libanios (Freund des Joh. Chrysostomos, vgl. dessen ep. 225. 229/32. 239 [PG 52, 735. 737f. 745]), Schüler 391 (Seeck 198; von Petit 196 als Heide eingestuft), vgl. ep. 1020. 1034. – In späterer Überlieferung sind auch noch folgende Bischöfe u. Kirchenväter als Schüler des L. angesehen worden (vgl. dazu Petit 40/2): Dass Basileios v. Kaisareia ein Schüler des L. war, wird vielleicht am

frühesten Greg. Nyss. ep. 13, 4 bezeugt (GregNyssOp 8, 2, 45; sowohl ep. 13 als auch 14 sind an L. gerichtet), doch wurde die Echtheit dieses Briefs bestritten (A. Laube, De litterarum Libanii et Basilii commercio, Diss. Breslau [1913] 12). Weitere Zeugen sind die Kirchenhistoriker Sokrates (h. e. 4, 26, 6) u. Sozomenos (h. e. 6, 17, 1). Anlass für die Annahme eines solchen Verhältnisses sind vielleicht zwei Briefe des L. an Basileios, die, trotz früherer Zweifel an ihrer Authentizität, inzwischen einigermaßen sicher als echt gelten dürfen (Fatouros / Krischer aO. 450; Norman, Autobiography aO. [o. Sp. 32] 1, 408_a): Ep. 501 (vom Sommer 356) erinnert sich L. an gemeinsame Tage mit Basileios in Nikomedeia u. hebt eine frühere große Nähe zu ihm hervor; auch ep. 647 (vJ. 361?) scheint L. auf eine frühere gemeinsame Zeit mit Basileios zurückzublicken. Unter den Briefen des Basileios ist ferner ein ganzer Briefwechsel zwischen Basileios u. L. überliefert (Basil. ep. 335/59 = Epistularum Basilii et Libanii quod fertur commercium 1/26 [11, 572/97 Foerster]), der bis in neueste Zeit für (zumindest mehrheitlich) echt gehalten wird (vgl. Wintjes 24_{47}, der die bisherige Diskussion resümiert). Dagegen spricht jedoch der sicher echte L.brief ep. 760 (vJ. 362; vgl. Norman, Autobiography aO. 2, 129_c) an Kaiser Julian; denn dessen erster Abschnitt entspricht (mit ganz wenigen trivialen Abweichungen) dem ‚L.brief' Basil. ep. 343 (3, 210 Courtonne = Ep. Basil. et Liban. comm. 9 [11, 583 Foerster]), u. es ist kaum denkbar, dass L. sich in dieser eklatanten Weise selbst wiederholt hätte. Doch auch wenn dieser Briefwechsel eine spätere *Fälschung ist, sprechen Liban. ep. 501 u. 647 dafür, dass Basileios mit L. nach einer gemeinsamen Zeit in Nikomedeia tatsächlich noch in Verbindung stand u. später mit dafür verantwortlich gewesen sein könnte, dass nicht wenige christl. Schüler den Weg von Kappadokien in L.' Schule in Antiocheia fanden (vgl. Petit 118. 124/9). Von einer ‚Freundschaft' des L. mit Basileios spricht Nikephoros Gregoras (hist. Rom. 22, 4 [2, 1052 Bonn.]). – Von Evagrios (ProsLatRomEmp 1, 285f nr. 6), der in Antiocheia zum Presbyter u. kurz vor 390 sogar zum Bischof der Stadt (allerdings widerrechtlich) geweiht wurde, bezeugt eine Schülerschaft bei L. ebenfalls der Kirchenhistoriker Sokrates (h. e. 6, 3, 2), doch sind auch hier Zweifel angebracht (vgl. Petit 41f). – Gregor v. Naz. wird von Socr. h. e. 4, 26, 6 u. Soz. h. e. 6, 17, 1 zusammen mit Basileios als Schüler des L. in dessen antiochen. Zeit genannt; auch daran sind Zweifel berechtigt. Keine solche Schülerschaft, sondern allenfalls eine Verbindung kann der einzige sehr kurze Brief Gregors (ep. 236) an L. beweisen, in dem Gregor einen Schüler empfiehlt. – Socr. h. e. 6, 3, 4f u. Soz. h. e. 8, 2, 7 bezeugen auch Maximos, später Bischof v. Seleukeia in Isaurien, u. Theodoros, später Bischof v. Mopsuestia in *Kilikien, als L.-Schüler, wobei die Glaubwürdigkeit dieser Zeugnisse (von denen das des Sozomenos direkt auf Sokrates zurückgeht, von dem also alles abhängt) erneut zweifelhaft bleibt (vgl. Petit 41). – Auch im Fall des Joh. Chrysostomos, der als L.' berühmtester christl. Schüler gilt, gibt es kein direktes Zeugnis des L. selbst, das die entsprechenden Berichte von Socr. h. e. 6, 3, 1/5 u. Soz. h. e. 8, 2, 5. 7 bestätigen würde, es sei denn, man würde Liban. ep. 1553 für echt halten, in dem L. einem Johannes (den Wintjes 180/2 mit Chrysostomos identifizieren möchte) zu einem Panegyrikos gratuliert, der zwischen 365 u. 370 entstanden sein u. vielleicht eine über den Unterricht fortdauernde Beziehung belegen könnte. Ebenso erwähnt Johannes nirgendwo in seinem umfangreichen Œuvre L. explizit als seinen Lehrmeister. Dennoch lässt sich eine Schülerschaft des Johannes annehmen (vgl. Petit 41_{129}), denn in diesem Fall freilich wäre das beiderseitige Schweigen gut zu erklären: Der um 349 geborene Johannes müsste seinen Unterricht bei L. wahrscheinlich schon 367 abgeschlossen haben, denn am Osterfest 368 konvertierte er zum Christentum u. schloss sich dann sehr bald an Mönchskreise an (besonders das Asketerion des Diodoros u. Karterios). Dies könnte rasch zu einem vollständigen Bruch mit L. geführt haben, denn dieser hatte, wie sich bereits zeigte (s. o. Sp. 52), besonders für Mönche nichts übrig, während gerade zu Johannes' Frühwerken Apologien des Mönchtums gehören: In der Comparatio regis et monachi scheint sich Johannes an Liban. or. 12f zu inspirieren (D. G. Hunter, Borrowings from Libanius in the Comparatio regis et monachi of St. John Chrysostom: JournTheolStud NS 39 [1988] 525/31), in Adversus oppugnatores an seiner Apologia Socratis (ders., Libanius and John Chrysostom. New thoughts on an old problem: StudPatr

22 [Leuven 1989] 129/35). Auch in den Reden bzw. Homilien, die L. u. Johannes anlässlich der antiochen. Statuenunruhen (s. o. Sp. 33) vJ. 387 verfasst haben, zeigen sich sprachliche Ähnlichkeiten u. damit wohl eine Beziehung (R. Goebel, De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium, Diss. Göttingen [1910]). Die zuerst bei Soz. h. e. 8, 2, 2 überlieferte Anekdote, der sterbende L. habe Johannes als seinen Wunschnachfolger bezeichnet (‚wenn diesen nicht die Christen geraubt hätten'), ist wahrscheinlich apokryph (vgl. Wintjes 189), hatte jedoch ein langes Nachleben (s. u. Sp. 60) u. wirft auf ihre Weise ein sehr interessantes Licht auf die angenommene Beziehung zwischen dem heidn. Sophisten u. dem christl. Prediger.

c. Libanios' Berührungen mit anderen Religionen. Einige bemerkenswerte Zeugnisse zeigen L. als Fürsprecher nicht nur von Juden, sondern auch von Manichäern (beides Religionsgemeinschaften, mit denen sich L. als Vertreter einer weiteren, immer mehr vom Christentum bedrängten Religion durchaus solidarisch fühlen konnte): Ep. 1251 unterstützt er eine Bitte der antiochen. Juden an Priscianus (ProsLatRomEmp 1, 727 nr. 1), den Statthalter von Palaestina. Ep. 914 drückt er dem jüd. Patriarchen Gamaliel (ProsLatRomEmp 1, 385) seine Sympathie angesichts der Unterdrückung der Juden durch christliche Beamte aus. Weitere Briefe an Gamaliel (jeweils ‚an den Patriarchen' adressiert, mit Ausnahme von 1097, wo der Plural steht) sind ep. 917. 973f. 1084. 1097f. 1105. Gamaliels Sohn war 392/93 Schüler des L. (Petit 59. 110_{101}; vgl. ep. 1098). Ep. 1253 an den gleichen Statthalter Priscianus setzt sich L. für eine tolerantere (sogar schützende) Politik gegenüber Manichäern ein, wobei er eine positive Charakteristik ihrer Eigenarten gibt.

III. Libanios in der späteren Antike u. in Byzanz. a. Libanios als Rhetor. L.' Nachleben war zum einen bestimmt von seinem Rang als bedeutendster Vertreter der klassizistischen griech. Rhetorik im 4. Jh. nC.; als dieser erfährt er in den Vitae Sophistarum seines jüngeren Zeitgenossen *Eunapios zunächst eine differenzierte (keineswegs uneingeschränkt positive) Bewertung: Er habe wegen einer Verleumdung ‚bezüglich Knaben' (Beschuldigung wegen Päderastie?) sowohl Kpel als auch später Nikomedeia verlassen müssen u. sei daraufhin nach Antiocheia zurückgekehrt (16, 1, 7f). Ebd. 2, 1f wird seine rhetorische Kunst unterschiedlich bewertet: Seine Meletai seien schlecht, seine Briefe u. seine anderen Unterrichtstexte dagegen besser. – Ein nicht uneingeschränkt positives Urteil über L.' Stil findet sich auch bei Phot. bibl. cod. 90 (2, 16 Henry). Ungeachtet dessen wurde er vielfach als Stilautorität benutzt u. ist als solche in zahlreichen Einträgen des Suda-Lexikons, des Homer-Kommentators Eustathios u. weiterer byz. Lexika (Etymologicum Magnum, Fragmentum Lexici Graeci, Lexicon Syntacticum) zu finden; besonders viele Lemmata mit Bezügen zu L. erscheinen im Lexicon Vindobonense u. in der Ecloga nominum et verborum Atticorum des Thomas Magistros.

b. Libanios als Heide u. Freund Julians. Vor allem die Kirchenhistoriker des 5. Jh. nC. stellen die enge Beziehung zwischen L. u. Kaiser Julian heraus: Sokrates weist auf die frühe Verbindung zwischen beiden hin (h. e. 3, 1, 13/5) u. nimmt ausführlich u. kritisch den Epitaphios auf Julian (der auch eine sehr wichtige Quelle für Julians Lebensgeschichte bei Sokrates darstellt) unter die Lupe, vor allem die Partien, in denen L. Julians Contra Galilaeos positiv bespricht (ebd. 3, 22, 10/23, 11. 40/4. 48. 59. 61). Auch Sozomenos kennt L. als engen Vertrauten u. Freund Julians (h. e. 6, 1, 14); ebd. 15f zitiert er aus dessen Epitaphios (or. 18, 274f) die Insinuation, dass Julians Tötung auf einen Christen zurückgehen könnte, u. stimmt ihr in h. e. 6, 2, 1 ausdrücklich zu. In der einzigen Stelle der Kirchengeschichte des Theodoret, an der L. erscheint (h. e. 3, 23), figuriert er ebenfalls als prominenter u. enger Vertrauter Julians, der nichts so sehr wie dessen endgültigen Sieg über das Christentum wünscht, von einem christl. Pädagogen jedoch dessen baldigen Tod vorhergesagt bekommt.

c. Libanios als Lehrer christlicher Autoren. Dass die Kirchenhistoriker Sokrates u. Sozomenos (dabei möglicherweise ausgehend von einzelnen Briefzeugnissen des L., Basileios' d. Gr., Gregors v. Naz. u. Gregors v. Nyssa) den Grundstein für die Tradition legen, derzufolge bedeutende christliche Theologen Schüler des L. gewesen seien, hatte sich bereits gezeigt (s. o. Sp. 57f). Die zuerst von Sozomenos (h. e. 8, 2, 2) überlieferte Anekdote, in der der sterbende L. Joh. Chrysostomos als seinen Wunschnachfolger be-

zeichnet, erfreut sich häufiger Weitergabe bis ins 13. Jh. (vgl. Theophan. Conf. chron. zJ. 383/84 nC. [1, 75 de Boor]; Georg. Monach. chron. 9 [593 de Boor / Wirth]; Symeon Logothet. chron. 96, 4 [105 Bonn.]; Georg. Cedren. comp. hist.: 1, 574 Bonn.; Michael Glykas ann. 4 [479 Bonn.]). – Die Beziehungen zwischen L. u. Basileios, die erstmals in ihrem im Briefcorpus des Basileios überlieferten Briefwechsel ausführlich ‚dokumentiert' wurden, gaben sogar den Anlass zu einer frommen Legende, derzufolge L. durch den Verkehr mit Basileios Christ geworden sein soll: Diese Nachricht findet sich zuerst in der Vita Basilii 9, 83 (182f Combefis) des PsAmphilochios, u. sie gelangte über eine lat. Übersetzung dieser Vita sogar ins lat. MA (vgl. Vincent. Bellovac. spec. hist. 14, 43f). So erfuhr auch einer der vielleicht bedeutendsten Vertreter der traditionellen paganen Religion seiner Zeit noch eine späte Integration in den christl. Kosmos.

R. Cadiou, Le problème des relations scolaires entre s. Basile et L.: RevÉtGr 79 (1966) 89/98. – R. Cribiore, The school of Libanius in late antique Antioch (Oxford 2007). – U. Criscuolo, Aspetti della resistenza ellenica dell'ultimo Libanio: F. E. Consolino (Hrsg.), Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma (Messina 1995) 85/103. – A. Festugière, Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Paris 1959). – R. Foerster / K. Münscher, Art. L.: PW 12, 2 (1925) 2485/551. – J. Misson, L. et le christianisme: MusBelge 19/24 (1920) 73/89; Recherches sur le paganisme de L. (Louvain 1914). – A. Naegele, Chrysostomos u. Libanius: Χρυσοστομικά. Studi e ricerche intorno a s. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte 1 (Roma 1908) 81/142. – P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C. = Bibliothèque archéologique et historique 67 (Paris 1955). – R. Scholl, Historische Beiträge zu den julianischen Reden des L. (1994). – O. Seeck, Die Briefe des L. (1906). – S. Swain, Sophists and emperors. The case of Libanius: ders. / M. Edwards (Hrsg.), Approaching Late Antiquity (Oxford 2004) 355/400. – F. W. Wiebe, Kaiser Valens u. die heidn. Opposition (1995). – H.-U. Wiemer, L. u. Julian (1995); Die Rangstellung des Sophisten L. unter den Kaisern Julian, Valens u. Theodosius. Mit einem Anhang über Abfassung u. Verbreitung von L.' Rede ‚Für die Tempel' (or. 30): Chiron 25 (1995) 89/130. – J. Wintjes, Das Leben des Libanius (2005).

Heinz-Günther Nesselrath.

Libanon I (Landschaft) s. Berytus: RAC Suppl. 1, 1027/42; Phoenicia.

Libanon II (Sinnbild).

A. Jüdisch. I. Name. ‚L.' leitet sich von der Wurzel lbn, ‚weiß, weiß sein', her, wohl nach den fast ganzjährig schneebedeckten Gipfeln des L.gebirges (vgl. Jer. 18, 14; Tac. hist. 5, 6; Kinet 876; zu weniger wahrscheinlichen Etymologien Mulder 463). Zur Verbindung von L.gebirge u. Weihrauch, die im Griech. u. Lat. beide mit dem Wort λίβανος bzw. libanum bezeichnet werden, vgl. W. W. Müller, Zur Herkunft von λίβανος u. λιβανωτός: Glotta 52 (1974) 53/9; L. C. Meijer, Art. libanum: ThesLL 7, 2 (1970/79) 1259f; H. J. Schoeps, Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente?: ZsRelGesch 3 (1951) 324_7.

II. Altes Testament. Unter den 71 atl. Belegen für ‚L.' (Mulder 463) meinen manche mit ‚L.' nicht nur die Landschaft, sondern geben auch Anlass zu symbolischer Deutung. Jer. 22, 6 ist L. ein Sinnbild für den königlichen Palast (da aus L.zedern erbaut; auch L.waldhaus genannt: Görg 631), Jer. 22, 23 für *Jerusalem u. Hos. 14, 6 für das verklärte Israel (Vermès 11; Schoeps aO. 324_7; Mulder 471). Die *Bäume des L. stehen Jes. 2, 13; 10, 34 für alles Stolze, das Gott erniedrigen wird (ebd. 468; Kinet 877; *Hochmut). Positiv können sie auch ein Bild für die hohe Stellung des jüd. Königs sein (Hes. 17) oder für das Gedeihen des Gerechten (Ps. 93, 12) bzw. des Geliebten (Cant. 5, 15; M. Weippert, Art. L.: ReallexAssyr 6 [1983] 645).

III. Targumim. In mehr als der Hälfte der atl. Stellen wird L. nicht im Wortsinn, sondern als Sinnbild verstanden: Als König interpretieren die Targumim ihn 1 Reg. 5, 13; 7, 2; Hes. 31, 15; als die Reichen Jes. 14, 8; Hes. 31, 16; als die (Heiden-) Völker Jes. 2, 13; 10, 34; Sach. 11, 1; als Jerusalem bzw. Zion Cant. 7, 5 (G. Vermès, Scripture and tradition in Judaism [Leiden 1961] 27f); die betreffenden Verse sind ihrerseits meist

sinnbildlich gemeint oder lassen sich leicht allegorisch auslegen (s. oben). – Auffallend häufig wird L. als *Tempel gedeutet, zB. Targ. PsJonat. u. Targ. Neof. Dtn. 1, 7; 3, 25; 11, 24; Targ. Onq. Dtn. 3, 25; Targumim zu 2 Reg. 19, 24; Jer. 22, 6. 20. 23; Hos. 14, 7; Hab. 2, 17; Sach. 10, 10; Cant. 4, 8. 15 (Vermès aO. 28/30; vgl. ebd. 36 zur These L. = der Tempel sei eine ‚created tradition'). – Mit Jes. 1, 18 wird in der jüd. Tradition oft erklärt, warum der Tempel L., ‚weißer Berg', genannt wird: Dort werden die Sünden Israels weiß gemacht (Vermès aO. 31_2).

IV. Qumran. Auch hier wird L. als Metapher gebraucht, vgl. zB. den Jes.-Komm. 4Q161 frg. 8/10, 8f, der der traditionellen Interpretation des Targ. Jonat. Jes. 10, 34 folgt, oder den Komm. zu Nah. 1, 4 (4Q169 frg. 1f, 7f; Mulder 471). Im Komm. zu Hab. 2, 17 wird L. auf den ‚Rat der Gemeinschaft', also die Qumran-Gemeinde, bezogen (1QpHab 12, 3f; J. L. Teicher, Die Schriftrollen vom Toten Meer: ZsRelGesch 3 [1951] 203 deutet L. auf den geistlichen Führer der Gemeinde u. übersetzt ‚Rat des Einen'; vgl. Schoeps aO. 323f; Mulder 471). Diese Identifikation ist vermutlich von der traditionellen Interpretation L. = Tempel in den Targumim abgeleitet u. dadurch zu erklären, dass in der Lehre von Qumran der Rat der Gemeinschaft den wahren Tempel verkörperte, da der Tempel in Jerusalem als unreiner u. vom Frevelpriester besetzter Ort galt (Vermès 7; ders., ‚Car le Liban, c'est le conseil de la communauté': Mélanges bibliques, Festschr. A. Robert [Paris 1957] 324).

B. Christlich. Die christl. bildliche Deutung von L. weist ein hohes Maß an Übereinstimmung mit der jüd. auf. Da es keine Spielart der jüd. L.-Interpretation gibt, die sich nicht auch in der christl. findet, u. keine christl., die nicht schon in der jüd. zu finden wäre, ist ein gewisser Einfluss der jüd. auf die christl. Tradition wahrscheinlich (Sparks 264. 273/8).

I. Der König. Die direkte Identifikation von L. u. König scheint zu fehlen; allerdings werden die Zedern des L. mit Königen oder Prinzen verglichen (ebd. 265). So wird der von einem *Adler weggetragene Wipfel der Zeder des L. (Hes. 17, 3f) auf König u. Fürsten der Juden gedeutet, die *Nabuchodonosor ins Exil abführt (Orig. in Hes. hom. 11, 2 [SC 352, 356]; Hieron. in Hes. comm. 5, 17, 1/6 [CCL 75, 216]; Theodrt. in Jos. quaest. 2 [PG 80, 461]). Die gefallenen Zedern von Sach. 11, 1 werden ebenfalls auf die jüd. Edlen bezogen (Hieron. in Sach. comm. 3, 11, 1f [CCL 76A, 848f]; Cyrill. Alex. glaph. in Gen. 7 [PG 69, 372]), die über den König v. Babel spottenden Zedern von Jes. 14, 8 hingegen auf die Könige der Heiden (Eus. in Jes. comm. 1, 68 [GCS Eus. 9, 102]; Hieron. in Jes. comm. 5, 14, 8 [CCL 73, 168]).

II. Die Reichen. Die Interpretation L. = die Reichen findet sich auch bei den Christen (Sparks 265f). Ambrosius mahnt in einer Auslegung von Ps. 37 (36), 35f, die Reichtümer dieser Welt zu verachten (in Ps. 36, 77 [CSEL 64, 132]; vgl. paenit. 1, 14, 74 [ebd. 73, 154]). Ausgeweitet wird diese Deutung auf die Mächtigen (Aug. en. in Ps. 71, 18; 103 serm. 3, 15f [CCL 39, 983f; 40, 1513f]) u. besonders die Stolzen: auf ihre guten Eigenschaften Stolze (Basil. hom. in Ps. 28, 5 [PG 29, 293]; Apon. 7, 2 [CCL 19, 155]), die, die Gott demütigen wird (Eus. in Jes. comm. 1, 62 [80f]; Aug. en. in Ps. 28, 5 [38, 170]; Hieron. comm. in Ps. 28 [CCL 72, 202]), die stolzen *Juden (in Jer. comm. 4, 22, 20/3 [ebd. 74, 209]; in Sach. comm. 3, 11, 3 [849f]; Cyrill. Alex. in Sach. comm. 4, 11, 1f [2, 446 Pusey]) u. den Stolz der Völker (Gaudent. serm. 8, 32 [CSEL 68, 69]; Hieron. in Hab. comm. 1, 2, 15/7 [CCL 76A, 613]).

III. Die Völker. Das Verständnis der Zedern des L. als Könige u. Fürsten der Völker (s. o. Sp. 62) führt zur Identifikation von L. mit den Völkern selbst (Sparks 267); dabei ist die Beziehung bald allgemein (Theodrt. in Jes. comm. 11, 37, 24 [SC 295, 366]), bald genauer bestimmt (Assyria: Hieron. in Hes. comm. 10, 31, 3. 15f [437. 439]; in Nah. comm. 1, 1, 4 [CCL 76A, 529]; *Imperium Romanum: Optat. Mil. c. Parm. 3, 3 [SC 413, 22]); die Interpretation hängt teils vom Kontext ab, teils von der (politischen) Situation des Autors (Sparks 267). – Eine wichtige Rolle spielt die geographische Lage des L. jenseits des Hl. *Landes (Hieron. in Jes. comm. 9, 29, 17/21 [378]; Theodrt. in Jes. comm. 8, 29, 17 [258/60]), wobei sein waldreicher u. wilder Charakter betont wird (Hieron. in Sach. comm. 3, 11, 3 [850]; Cyrill. Alex. in Sach. comm. 4, 10, 10 [442f]). So wird der L. zum Sinnbild idololatrischen Heidentums (Basil. hom. in Ps. 28, 5 [293/6]; Theodrt. in Cant. comm. 3, 4, 8 [PG 81, 136f]) u. Gott widerstreitender Kräfte (Hieron. in Sach. comm. 3, 11, 1f [849]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 7

[GregNyssOp 6, 209]); er wird zur ‚Wurzel alles Bösen‘ (ebd.) u. deshalb zur Zerstörung bestimmt (ebd. 14 [420f]; Theodrt. comm. in Ps. 28, 5 [PG 80, 1065]). Einige Bäume des L. sind jedoch von ihrer heidn. Umgebung weggeschlagen, gereinigt u. durch Umwandlung zum wahren Glauben gebracht worden (Hieron. in Jes. comm. 9, 29, 17/21 [378]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 7 [209]; Gaudent. serm. 8, 32 [70]). Nach Eus. in Jes. comm. 2, 50 (375f) sind dies oft die besten u. größten Bäume, die nun die Kirche zieren.

IV. Die Juden. Die Deutung der L.zedern als jüdische Fürsten (s. o. Sp. 63) führt zur Gleichsetzung von L. u. Juden. Sie begegnet selten (Sparks 268; vgl. Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 3, 33 [PG 70, 724f]; Theodrt. in Cant. comm. 2, 3, 9f [124f]). Erstes Beispiel ist Orig. in Jos. hom. 2, 4 (GCS Orig. 7, 298f), der sich auf Jos. 1, 4 LXX (‚Anti-L.‘ statt ‚L.‘ des TM) stützt. Darin sieht er eine Gegenüberstellung von L. = altes Israel; Anti-L. = neues Israel (die *Kirche; vgl. Theodrt. in Jos. quaest. 2 [461]).

V. Jerusalem. Diese beliebteste u. häufigste Interpretation (Sparks 270) wird oft ohne jede Erklärung vorgenommen (Hieron. in Jer. comm. 4, 22, 20/3 [209]; Theodrt. in Cant. comm. 3, 4, 13/5 [145]). Manchmal geschieht sie mit Blick auf historische Situationen: Hes. 17, 3 u. Hab. 2, 17 gelten als Hinweise auf Nabuchodonosor u. seinen Angriff auf Jerusalem im 6. Jh. vC. (Orig. in Hes. hom. 11, 2 [356]; Cyrill. Alex. in Hab. comm. 1, 2, 17 [2, 112 Pusey]); Sach. 11, 1 u. Jes. 33, 9 werden auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer iJ. 70 nC. bezogen (Eus. dem. ev. 8, 4, 3 [GCS Eus. 6, 394]; Cyrill. Alex. in Sach. comm. 4, 11, 1f [447]; in Jes. comm. 3, 3, 33 [724f]). – Hierhin gehört auch die nur bei Cyrill v. Alex. begegnende Interpretation L. = *Iudaea, das er wohl als Synonym für Jerusalem betrachtet (in Hab. comm. 1, 2, 17 [113]; in Jes. comm. 2, 2, 14 [372] u. ö.; in Sach. comm. 4, 11, 1f [446]; Sparks 269).

VI. Der Tempel. Hieronymus zufolge wird in der Bibel der Tempel oft L. genannt (in Hes. comm. 5, 17, 1/6 [161f]). Bald führt er dies als einzige (ebd. 5, 17, 3; in Hab. comm. 1, 2, 17 [610]), bald als alternative Interpretation an (in Hos. comm. 3, 14, 5/9 [CCL 76, 157]; in Sach. comm. 3, 11, 1f [848f]; v. a. alternativ zu L. = Jerusalem: in Jes. comm. 11, 37, 21/5 [439]; in Jer. comm. 4, 20, 6/9 [203]). Je nach Kontext sind verschiedene Tempel gemeint: der Tempel Salomos (ebd.; in Hes. comm. 5, 17, 1/18 [161/4]; in Hos. comm. 2, 8, 1/4 [82f]; in Hab. comm. 1, 2, 15/7 [610]), der Zweite Tempel (in Sach. comm. 3, 11, 1f [848]) oder einfach nur ‚der Tempel‘ (in Jes. comm. 10, 35, 1f [424]; in Hos. comm. 3, 14, 5/9 [157]). Diese Deutung kennen auch Eusebius (dem. ev. 8, 4, 17 [397]; vgl. in Jes. comm. 2, 9 [227f]) u. Cyrill v. Alex. (in Jes. comm. 2, 1, 10; 3, 3, 35 [308. 752]).

VII. Die Kirche. Häufig wird eine Verbindung zwischen L. u. Kirche hergestellt, v. a. durch Antithesen: L. als Symbol für das Heidentum, dem ein Großteil der Christen entstammt (s. o. Sp. 64), oder für gewisse Aspekte des Judentums, über die die Kirche erhaben sei u. die sie ersetze (s. o. Sp. 65). Direkte Gleichsetzungen von L. u. Kirche finden sich, zumindest in der Frühzeit, selten (Sparks 272), zuerst bei Orig. in Hes. hom. 11, 5 (372/4): Nach einer historischen Interpretation von Hes. 17, 1/10 (s. o. Sp. 63) denkt er über die Möglichkeit einer allegorischen Interpretation nach (Adler = der Teufel, L. = die Kirche, Zedern = Fürsten der Kirche) u. beschwört die Christen, Tag u. Nacht um Gottes Beistand zu flehen, damit sie nicht vom Adler / Teufel aus der Kirche gerissen u. verschleppt werden. Auch Cyrill v. Alex. kennt die Auslegung L. = Kirche (in Hab. comm. 1, 2, 17 [110f]; in Sach. comm. 4, 10, 10 [442f]); beliebt wurde sie besonders im MA (vgl. PsCassiod. expos. in Cant. 4, 15 [PL 70, 1079]: Die fließenden Ströme des L. werden als die vom Himmel gesandten Lehren der Kirche, die alle Erfindungen der Häretiker zerstören können, interpretiert). – Prinzipiell scheint L. als Metapher für die Kirche eine analoge Entstehungsgeschichte zu haben wie jene für den ‚Rat der Gemeinschaft‘ in Qumran (s. o. Sp. 63); vgl. zB. Hieron. in Jes. comm. 17, 60, 13f (702): Die prächtigen L.zedern für den Bau des Tempels sind spirituell zu verstehen; der Märtyrer *Cyprian u. der Konfessor Hilarius sind Beispiele solcher Zedern, aus denen der Tempel (= die Kirche) sich erbaut; ähnlich PsGreg. M. expos. in Cant. 3, 9f (PL 79, 505f): Die Bäume des L., aus denen Salomon seinen Tragsessel baute, sind die Heiligen, aus denen Christus seine Kirche errichtet (Sparks 275).

M. Görg, Art. L.: NBibelLex 2 (1995) 630f. – D. Kinet, Art. L. nr. 1: LThK[3] 6 (1997) 876/80. –

M. J. MULDER, Art. L.: ThWbAT 4 (1984) 461/71. – H. F. D. SPARKS, The symbolical interpretation of ‚L.' in the Fathers: JournTheolStud NS 10 (1959) 264/79. – G. VERMÈS, The symbolical interpretation of ‚L.' in the Targums: ebd. 9 (1958) 1/12.

Theresa Nesselrath.

Libation s. Durst: o. Bd. 4, 389/415; Geleit: o. Bd. 9, 925f. 934. 980; Himmelsrichtung (kultische): o. Bd. 15, 246. 259; Jenseits: o. Bd. 17, 259; Münze.

Libellatici s. Decius: o. Bd. 3, 626f; Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1200f; Renegat.

Libelli pacis s. Buße: o. Bd. 2, 809f; Friede: o. Bd. 8, 472; Gebet I: o. Bd. 9, 22; Gloria: o. Bd. 11, 213; Renegat.

Libellus s. Buch I: o. Bd. 2, 670f. 690; Decius: o. Bd. 3, 612. 623; Urkunde.

Libellus de regionibus urbis Romae s. Italia II: o. Bd. 18, 1285.

Liber (Dionysos).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Name u. Herkunft. Dionysos (im Folgenden D.) gilt als πολυώνυμος (Sophocl. Ant. 1115; vgl. Ovid. met. 4, 11/7; Diod. Sic. 4, 5; Kern 1026/33; s. u. Sp. 78), häufigster Zweitname ist *Βάκχος; im lat. Westen wird er später mit L. identifiziert (s. u. Sp. 79). Die antike Überzeugung, D. sei thrakisch-phrygischer oder lydischer Herkunft u. relativ spät nach Griechenland gekommen, galt bis in neuere Zeit als gesichert (Herodt. 5, 7; 7, 111; Eur. Bacch. 85. 213f; Mela 2, 17; vgl. Nilsson, Rel. 1^2, 568). Wichtigster Beleg dafür war die etymologische Erklärung seines Namens als Διὸς νῦσος, Sohn des Zeus (νῦσος thrakisch = Sohn; vgl. P. Kretschmer, Semele u. D.: Aus der Anomia, Gedenkschr. C. Robert [1890] 17/23; Kern 1010f). Seit Entdeckung des Namens di-wo-nu-se auf Linear-B-Täfelchen aus Pylos u. dem kretischen Chania (E. Hallager / M. Vlasakis / B. P. Hallager: Kadmos 31 [1992] 76/8; Schlesier 651) sowie einer Weihinschrift auf Keos, die den D.kult dort bis ins 15. Jh. vC. belegt (Burkert, Religion 253 mit Anm. 7; kritisch Schlesier 651), wird mit verbreiteter D.verehrung schon in mykenisch-minoischer Zeit gerechnet. In dieselbe Richtung weisen, neben den als vorgriechisch angesehenen Wörtern Semele, Bakchos, Thyrsos, Thriambos, Dithyrambos u. a. (Burkert, Religion 253; Muth 114), die Anwesenheit des mythischen Seherpriesters Melampos in Pylos (Od. 15, 225f), der nach Herodt. 2, 48f Begründer des D.kultes in Griechenland, besonders der damit verbundenen Phallophorien gewesen sei, sowie die Verbindung des D. mit der ursprünglich minoischen Vegetationsgottheit Ariagne, der griech. Ariadne (Näheres Burkert, Religion 252f; Muth 47. 112f; Fauth 77f). Heute wird die Ableitung des Namens von Nysa vorgezogen, dem bereits bei Homer (Il. 6, 130/40) mit D. verbundenen ‚Fabelland', wo der von *Hera verfolgte D.knabe von seinen νῦσαι (Terp. frg. 6 Gostoli; Sophilosvase: F. Winter: AthMitt 14 [1889] 1/18 mit Taf. 1), später νυσαῖαι (Orph. hymn. 51, 15 [37 Quandt]), Nyseides oder Nysiades (Ovid. met. 3, 314; fast. 3, 769) genannten Wärterinnen aufgezogen wurde. Zwar ist nach Il. 6, 130/40 Nysa als Lokalität der Lykurgossage eine thrakische (Berg-) Landschaft (vgl. Hymn. Hom. 26 [Bacch.], 5 Allen; Schol. Il. 6, 133 [2, 153 Erbse]; Suda s. v. Νυσήιον [3, 489, 26 Adler]), aber die geographische Unbestimmtheit bei späteren Autoren (vgl. Herodt. 2, 146; 3, 97; Diod. Sic. 3, 64, 5. 66, 3f; bes. Hesych. Lex. s. v. Νῦσα [2, 720 Latte]) lässt

eher an die aus Sicht der Mittelmeervölker ‚peripheren Wunsch- u. Götterländer der Hyperboreer u. Aithiopen‘ denken (Fauth 78; Otto 58/61; Kern 1035f; *Hyperboreer). Zweifellos liegt also dem griech. D. eine im gesamten Mittelmeerraum u. in Vorderasien verehrte Gottesgestalt zugrunde. Dass den Griechen Thrakien, Phrygien u. Lydien als Herkunftsland des D. galt, hängt wohl damit zusammen, dass von dort immer wieder Wellen ekstatisch-orgiastischer Religiosität Griechenland erreichten (Muth 114) bzw. der Mythos ihn wegen seines die soziale Ordnung gefährdenden Wesens (s. u. Sp. 74) aus einem Barbarenland kommen ließ (Bremmer 32f; **Barbar).

b. Geburtsmythen. D., der ‚zweimal Geborene‘ (διοσότοκος: Nonn. Dion. 1, 4; Ovid. met. 4, 12; Phot. bibl. cod. 320a, 29 [5, 160 Henry]; s. u. Sp. 87), ist nach dem bekanntesten griech. Mythos Sohn des Zeus u. der sterblichen thebanischen Königstochter Semele (älteste Belege Il. 14, 323/5; Hesiod. theog. 940/3: [τέκε] ... ἀθάνατον θνητή; vgl. Hymn. Hom. 26 [Bacch.] Allen), die, von Hera verleitet, ihren Liebhaber in seiner wahren Natur zu sehen verlangt u., von dessen Glanz u. Blitz getroffen, stirbt. Zeus rettet das ungeborene Kind u. trägt es bis zu seiner zweiten *Geburt in seinem Schenkel (Herodt. 2, 146; vgl. Pind. frg. 75 Maehler; Eur. Bacch. 1/12; 88/98; Phot. bibl. cod. 320a, 28 [5, 160 H.]). Von Nymphen oder Mänaden, nach anderer Version von Ino, Semeles Schwester, wie ein Mädchen aufgezogen, verwandelt Zeus das göttliche Kind, um es Heras Nachstellungen zu entziehen, in einen Bock u. übergibt es den Nymphen in Nysa (Eur. Bacch. 88/104; Apollod. bibl. 3, 26/9 [Mythogr. Gr. 1, 113f]; Ovid. met. 3, 259/315; vgl. Ael. Aristid. or. 41, 4 [2, 331 Keil]; davon stark abweichende Lokalsage Paus. 3, 24, 3f; weitere Varianten: Merkelbach, Hirten 40/9). – Nach orphischer Fassung des Mythos geht aus der Verbindung des Zeus in Schlangen- oder *Drachen-Gestalt mit seiner eigenen Tochter Persephone ein Sohn mit Namen Zagreus hervor (ein vermutlich vorgriech. Gott), der mit D. völlig verschmolzen ist (Orph. frg. 280F. 283F [2, 1, 234f Bernabé]; vgl. auch Iulian. Imp. c. Galil. 167, 4 Neumann; Nonn. Dion. 5, 565/71; 6, 155/65; s. u. Sp. 86). Nachdem Zeus dem Kind die Herrschaft übergeben hat, locken die Titanen es auf Heras Befehl mit Spielzeug, das in den Mysterien zum Symbol der *Initiation wird (Clem. Alex. protr. 2, 17, 2/18, 1; Veneri 417), in eine Falle, zerreißen es in Stücke, kochen seine Glieder u. verzehren sie. *Athena, der es gelingt, das *Herz zu retten, enthüllt ihrem Vater das Verbrechen. Zeus erschlägt daraufhin die Titanen mit seinem Blitz, sammelt die Reste seines Sohnes u. erweckt ihn zu neuem Leben (Orph. frg. 311F/6F. 326F/8F [2, 1, 254/8. 267/71 B.]; vgl. Orph. hymn. 30, 6 [25 Qu.]; Terp. frg. 6 Gostoli; Callim. frg. 643 Pf.; Euph. frg. 13 Powell; Diod. Sic. 5, 75, 4; Plut. Is. et Os. 35, 364F; Nonn. Dion. 6, 169/75; W. Fauth, Art. Zagreus: PW 9A, 2 [1967] 221/83; ältere Anspielungen: Burkert, Homo 249_{43}; vermutlich auch Inhalt der orphischen Theogonie des Derveni-Papyrus: Bremmer 101). Gelegentlich werden beide Geburtsmythen verknüpft (Orph. frg. 327F III [2, 1, 268 B.] = Hygin. fab. 167): Zeus zerkleinert das gerettete Herz des ihm von Persephone geborenen D. u. gibt es in einem Trank Semele, worauf diese schwanger wird. Daher wird D. als der ‚von zwei Müttern Geborene‘ (vgl. Diod. Sic. 3, 62, 5) bezeichnet. – Auf den Geburtsort des Gottes erheben viele Anspruch (Hymn. Hom. 1 [Bacch.], 1/9 Allen; Diod. Sic. 3, 66, 1/4; 1, 15, 6/8 [*Aegypten]; 3, 63, 3/5 [*Indien]; vgl. Kern 1019. 1034f; s. u. Sp. 84).

c. Wesen u. Kult. 1. Vegetationsgott. D. ist Vegetationsgott, der mit seinem Gefolge, den Satyrn, Silenen u. Mänaden, der Natur der Berg- u. Waldtäler angehört (Plut. mul. virt. 11, 249C; prim. frig. 18, 953D), wo der wilde *Efeu, eines seiner bevorzugten Attribute (Pind. Ol. 2, 50), wächst (vgl. Plin. n. h. 16, 5, 24; Tert. cor. 7; Fauth 83). Er steht in enger Beziehung zu den ägäisch-anatolischen Naturgottheiten, die analog zum Wachsen u. Aufblühen der Natur im Frühling geboren werden oder aufwachen u. mit dem Einbruch des Winters sterben bzw. in Schlaf sinken (ebd. 79; Deubner 111). Als Beschützer des Ackerbaus (*Landwirtschaft) u. der Baumzucht (vgl. Diod. Sic. 3, 64, 1) ist er πάσης ὑγρᾶς φύσεως κύριος (Plut. Is. et Os. 35, 365A), besonders aber Herr des Weinbaus u. Spender des Weines (Plat. leg. 6, 775b; Eur. Bacch. 772; Diod. Sic. 1, 15, 8; 4, 1, 7; Plut. quaest. conv. 3, 1, 647A; Hygin. 130, 2, 6; vgl. Merkelbach, Hirten 7/12; als solcher identifiziert mit Osiris bei Diod. Sic. 1, 15, 6/8; Plut. quaest. conv. 3, 1, 647A; s. u. Sp. 83). Letzteres begründet schon in archaischer

Zeit seinen Ruf als ‚Wonne für die Sterblichen‘ (χάρμα βροτοῖσιν: Il. 14, 325; vgl. Schol. Il. zSt. [3, 643 Erbse]) u. als Spender vieler Freuden (Hesiod. op. 614; vgl. theog. 941; Eur. Bacch. 278/83; Otto 54; Merkelbach, Hirten 7/12). In der bekannten attischen Sage schenkt er Ikarios die Weinrebe u. lehrt ihn, den Wein zu keltern (*Kelter). Der düstere Ausgang des Mythos illustriert sowohl die Ambivalenz des *Geschenkes als auch den Widerstand gegen den Gott (s. u. Sp. 74): Als die attischen Bauern den Wein ungemischt kosten, erschlagen sie Ikarios in der Annahme, er habe sie vergiftet. Erigone, seine Tochter, findet seine Leiche nach langer Suche in einem Brunnen u. erhängt sich (Apollod. bibl. 3, 161 [Mythogr. Gr. 1, 161]; Hygin. 130; Ampel. 2, 6; Nonn. Dion. 47, 34/228). – Von einem ähnlichen Mythos bei den Tyriern als Aition eines frohen Weinfestes berichtet Achilles Tatios (2, 1/3, 3; vgl. R. Kany: JbAC 31 [1988] 5/23). Eine Parallele zu Joh. 2, 1/11 (Smith 816/8: ‚a striking parallel‘; s. u. Sp. 91) ist zweifelhaft (vgl. noch Sil. Ital. 7, 186/98). – Dem Vegetationsgott gelten verschiedene Feste: als ältestes die dreitägigen Anthesterien oder ‚Älteren Dionysien‘ im Frühjahr (Thuc. 2, 15, 4; Burkert, Religion 358/64; zum Alter des Festes Deubner 122f), deren erster Tag, Πιθοιγία (‚Fassöffnung‘), mit Anbruch des neuen Weines, Weinprobe, -spende u. Gebet, dass das φάρμακον unschädlich u. heilsam sein möge (Phanodem.: FGrHist 325 F 12; Plut. quaest. conv. 3, 7, 655E), ganz im Zeichen des Weingottes steht (Athen. dipnos. 11, 465A). Zum festen Bestand gehört der Einzug des Gottes, der über das Meer kommt (vgl. Exekiasschale [6. Jh. vC.], München: J. Boardman, Schwarzfigurige Vasen aus Athen [1977] Abb. 163), auf einem Schiffskarren in Athen, was nicht nur die Eröffnung der Seefahrt symbolisiert, sondern als Hinweis auf die mit dem Frühlingserwachen der Gottheit einsetzende Belebung der Natur gedeutet wird (Nilsson, Feste 267/71), sowie der offensichtliche Fruchtbarkeitsritus der hl. *Hochzeit des D. mit der Basilinna, der Gattin des Archon Basileus (Aristot. resp. Ath. 3, 5; Otto 78f). Auffälliges Merkmal des Festes ist, dass alle, *Frauen, *Kinder u. Sklaven, in die frohe Feststimmung einbezogen sind, die normale gesellschaftliche Ordnung also zeitweise aufgelöst scheint (Bremmer 61/6). Der letzte Tag steht ganz im Zeichen des chthonischen D., des Herren über die Toten (Weiteres: W. Fauth, Art. Anthesteria: KlPauly 1 [1964] 372f). Bis in das 2. Jh. nC. wird das Fest gefeiert (Philostr. vit. Apoll. 4, 21; Deubner 97. 150).

2. Orgiastische Gottheit. Die orgiastischen Züge des Gottes zeigt das Fest der Lenäen; der Name ist abgeleitet von Λῆναι, einer alten Bezeichnung für Bakchantinnen bzw. Mänaden, den ekstatischen Begleiterinnen des Gottes. Sein Beiname Ληναῖος trägt dem Rechnung (Nilsson, Feste 257f). Die auffälligen Berührungen der ekstatisch-orgiastischen Feiern mit den Mysterien von *Eleusis, etwa die orphische Traditionen spiegelnde Anrufung des Gottes (Σεμελήϊε Ἴακχε πλουτοδότα: Schol. Aristoph. ran. 479c [3, 1[a], 73 Chantry]; Deubner 125_7; vgl. Strab. 10, 3, 10) oder das Festlied von der ekstatischen Zerreißung des D. (Schol. Clem. Alex. protr. 4, 4/9 [GCS Clem. Alex. 1, 297]; Deubner 176; Fauth, Zagreus aO. 2248/50), sind hierin begründet. Dieser Wesenszug sowie der orgiastische Kult gelten als Triebkraft der Ausbreitung der D.religion im gesamten Mittelmeerraum. Die rauschhaften nächtlichen Feiern rasender, gottbegeisterter Frauen, vornehmlich während der Wintermonate auf den Berghöhen (vielfach erwähnt wird das Schwärmen der Thyiaden alle zwei Jahre auf dem Parnass: Plut. prim. frig. 18, 953D; mul. virt. 12f, 249E/F; Paus. 10, 4, 3; Catull. 64, 390/3; Kern 1018f), gipfeln im angeblichen, d. h. ‚nur auf der Ebene des Mythos‘ stattfindenden Zerreißen eines Tieres (Stier, Schlange oder *Löwe; vgl. Catull. 64, 251/61; Lucian. Bacch. 2; Galen. antid. 1, 8 [14, 45 K.]; Nonn. Dion. 43, 40/51) u. Verschlingen des rohen *Fleisches, der Omophagie (Eur. Bacch. 139. 734/47; Cret. 472; E. R. Dodds, Die Griechen u. das Irrationale [1971] 139/49; Bremmer 92/4; vgl. Nilsson, Rel. 1^2, 572/8). Nach verbreiteter Deutung stellen die genannten Tiere, da häufige Erscheinungsformen des Gottes (Eur. Bacch. 1017/20; zu theriomorphen Darstellungen Veneri 414f), den ‚verkörperten Gott‘ selbst dar, die Zerstückelung u. der Verzehr einen sakramentalen Akt, durch den sich der Mensch die Kraft des Gottes einverleibt (Nilsson, Rel. 1^2, 576f; J. Haussleiter: o. Bd. 3, 797; H. Dörrie: o. Bd. 12, 109f; anders Otto 120f; Burkert, Mysterien 94; s. u. Sp. 87f). Aber auch D. selbst tritt in ekstatischem Zustand auf als Ἀνθρωπορραίστης (Ael. nat.

an. 12, 34), Ὠμηστής (Alcaeus frg. 129, 9; Anth. Gr. 9, 524, 25; vgl. Plut. vit. Them. 13; vit. Ant. 24; cohib. ira 13, 462B), Ὠμάδιος (Porph. abst. 2, 55) oder Λαφύστιος (Schol. Lycophr. 1237; Etym. M. s. v. Laphystios [557, 51 Gaisford]), der den διασπασμός an Mensch u. Tier vollzieht u. dem auf Chios u. Tenedos Menschenopfer dargebracht werden (Porphyr. abst. 2, 55 [nach Euelpis v. Karystos: FHG 4, 408]; Ael. nat. an. 12, 34; vgl. Philo vit. cont. 40; s. u. Sp. 88). – Seine Funktion als Orakelgott in Thrakien u. anderswo (Paus. 10, 33, 11; Plut. quaest. conv. 8, 10, 715B) wird ebenfalls der orgiastischen Natur verdankt, ebenso wie die spätere Umgestaltung des delphischen Orakels zum Inspirationsorakel (Rohde, Psyche 2, 59). – Als Zeichen der *Epiphanie des Gottes gelten neben Milch u. *Honig, die aus dem Boden strömen (Eur. Bacch. 142. 706f; vgl. Plat. Ion 534a; Ael. Aristid. or. 2, 74 [1, 167 Lenz / Behr]; H. Usener, Milch u. Honig: ders., Kl. Schriften 4 [1913] 398/417), u. den ἐφήμεροι ἄμπελοι (Schol. Il. 13, 21b [3, 399 Erbse]; vgl. Sophocl. frg. 255 [TragGrFrg 4, 242 mit Anm. zSt.]; Eur. Phoen. 229/31; Steph. Byz. s. v. Νῦσαι [479 Meineke]; Otto 91) Weinwunder (Eur. Phoen. 706f; Hor. carm. 2, 19, 9/12; Athen. dipnos. 5, 200C; Philostr. Iun. imag. 1, 14 [2, 316 Kayser]; Lucian. ver. hist. 1, 7; Nonn. Dion. 14, 412): Andros ist berühmt wegen einer Quelle im D.tempel, die an den Nonen des Januar, dem Fest Θεοδαισία, von Wein strömt (Plin. n. h. 2, 231; vgl. 31, 16; Paus. 6, 26, 2; Philostr. Iun. imag. 1, 25 [2, 329f K.]). In Elis stellen am Vorabend des Thyiafestes Priester drei leere Kessel in den D.tempel u. versiegeln die Türen; am nächsten Morgen findet man die Krüge mit Wein gefüllt (Paus. 6, 26, 1f; PsAristot. mir. 842a, 25/34; Theopomp.: FGrHist 115 F 277). Weinwunder sind ferner für Teos (Diod. Sic. 3, 66, 2 [als Nachweis des Geburtsortes]; W. Hahland: JahreshÖstInst 38 [1950] 66/109 [Darstellung auf Tempelfries]) u. Naxos (Propert. 3, 17, 23; Steph. Byz. s. v. Νάξος [468 Meineke]; Sen. Oed. 491) bezeugt (Nilsson, Feste 277f. 291/3; vgl. Merkelbach, Hirten 109/11; s. u. Sp. 91). Seine Fähigkeit, aus einer Wasser- eine Weinquelle zu machen, nutzt D., um eine Naiade zu verführen (Memn. Heracl.: Phot. bibl. cod. 224, 234a [4, 81f H.] = FGrHist 434 F 1, 28; vgl. Nonn. Dion. 16, 252/4; Broer 306). – Idol des D. auf Lenäenvasen ist meist eine Säule mit aufgehängter Maske u. Gewand (Deubner 133f; Nilsson, Feste 280f; ders., Rel. 1², 408f); säulenartige D.darstellungen sind auch aus der Literatur bekannt (Paus. 9, 12, 4; Eur. Antiop. frg. 203 [TragGrFrg 5, 1, 297]; Kern 1016; vgl. Simon 271. 276; s. u. Sp. 91).

3. Phalloskult. In engster Beziehung zum Vegetationsgott steht der Phallos als Fruchtbarkeitssymbol (H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 12f). Er scheint bei dionysischen Feiern nicht fehlen zu dürfen (ebd. 38f; ders., Art. Phallos: PW 19, 2 [1938] 1703f). Phallophorien gehören zu den ältesten Begehungen an D.festen; nach Herodt. 2, 49 stammen sie aus Ägypten (H. Herter, Art. Phallophorie: PW 19, 2 [1938] 1674f). An den urtümlichen ‚Ländlichen Dionysien‘ bildet die Phallosprozession (πομπή) den Hauptakt des Festes (vgl. Aristoph. Ach. 237/80; vgl. Semos: Athen. dipnos. 14, 622CD = FHG 4, 496; Plut. cup. div. 8, 527D); von dort wurde sie in die ‚Städtischen Dionysien‘ übernommen (Deubner 139. 141f). Festzüge späterer Zeit sind entsprechend ausgestaltet (etwa Pompe des Ptolemaios II Philadelphos: Athen. dipnos. 5, 196A; Nilsson, Feste 263/6; Merkelbach, Hirten 74f; s. u. Sp. 77). In den dionysischen Mysterien ist der Phallos ebenfalls Objekt verschiedener Riten u. Zeremonien (Burkert, Mysterien 80f. 89f; Gasparri / Veneri 440f; K. Hoheisel, Art. Jahr [kultisches]: o. Bd. 16, 1088). Der Bezug der phallischen Riten zum Gott D. erhebt sie für die Anhänger über jedes Schamgefühl (vgl. Eur. Bacch. 314/8), provoziert aber die Kritik des Philosophen *Heraklit (VS 22 B 15: Clem. Alex. protr. 2, 34, 5); für die Kirchenväter sind sie nichts weiter als Obszönitäten u. Anlass zu heftiger Empörung (ebd.; Theodrt. affect. 7, 11; s. u. Sp. 89). Kritik üben antike Autoren auch an dem obszönen Mythos des Prosymnos: Pausanias meint, es sei οὐχ ὅσιον, darüber u. über die nächtlichen Riten am alkyonischen See, dem Ort des Abstiegs in die Unterwelt, zu schreiben (Paus. 2, 37, 6; s. u. Sp. 89).

d. Widerstand. 1. Mythen. Der orgiastisch-ekstatische Kult des Gottes gerät früh mit der bestehenden gesellschaftl. Ordnung in Konflikt. Während freundliche Aufnahme des Gottes mit dem *Geschenk des Weines belohnt wird (s. o. Sp. 71 zu Oineus: Apollod. bibl. 1, 64 [Mythogr. Gr. 1, 24]; Hygin. 129), trifft Unheil die, die sich widersetzen (Diod.

Sic. 3, 65). Erste Reflexe finden sich in der schon Homer bekannten Lykurgossage. Zur Flucht ins Meer gezwungen, triumphiert D. schließlich u. schlägt den thrakischen König mit *Blindheit; den Göttern verhasst, findet er früh den Tod (Il. 6, 130/40). Sonst fehlt D., offenbar wegen seiner antizivilisatorischen Wesenszüge, im homerischen Pantheon (Bremmer 36). In anderer Fassung ist die Bestrafung mit der Erfindung des Weinbaus zusammengebracht: D. schlägt Lykurg wegen seines Frevels mit Wahnsinn, worauf dieser, in der Annahme, Rebstöcke abzuhacken, sich seine Beine abschlägt oder seine Frau u. seinen Sohn tötet, um danach selbst den Panthern vorgeworfen zu werden (Apollod. bibl. 3, 34f [Mythogr. Gr. 1, 116]; vgl. Hygin. 132; Ovid. fast. 3, 722; Serv. Verg. Aen. 3, 14; abweichende Version: Nonn. Dion. 21, 1/61). Einem ähnlichen Schema (versuchte Unterdrückung, Niederlage u. Triumph des Gottes, Strafe durch Wahnsinn, Tod durch Zerreißen oder Verwandlung) folgen auch die anderen Widersacher-Mythen; am bekanntesten ist die thebanische Pentheus-Sage, von **Euripides in den Bacchen dramatisch gestaltet (vgl. Apollod. bibl. 3, 36 [Mythogr. Gr. 1, 117]; Ovid. met. 3, 511/733), ferner in Orchomenos die Sage von den Minyastöchtern (ebd. 4, 1/42. 389/415; Ael. var. hist. 3, 42; Anton. Lib. 10), woran bis in das 2. Jh. ein grausamer Ritus erinnerte (Plut. quaest. Rom. 38, 299F), u. die von den Töchtern des Proitos in Argos (Hesiod. frg. 37 [25 Merkelbach / West]; Herodt. 9, 34; Apollod. bibl. 2, 26/9; 3, 37 [Mythogr. Gr. 1, 58f. 117]; Ael. var. hist. 3, 42; Nonn. Dion. 47, 474/92). Der gleichen Demonstration der Macht des Gottes dient schließlich der Mythos von den tyrrhenischen Seeräubern (Hymn. Hom. 7 [Bacch.] A.; Ovid. met. 3, 582/601; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1011).

2. Philosophische Kritik. Die philosophische Kritik interpretiert die mythische Überlieferung historisch. Dabei führt sie auch wegen dessen sterblicher Mutter fast regelmäßig D. an, sei es dass nach Prodikos u. Persaios die frühen Menschen nützliche Dinge oder deren *Erfinder zu Göttern machten (vgl. Prodic.: VS 84 B 5; Philod. piet. 6; 9, 7 [71. 75 Gomperz]; Cic. nat. deor. 1, 38. 118f mit Pease zSt.; Diod. Sic. 3, 64, 1f; Winiarczyk 52), sie nach Euhemeros herausragende Herrscher aufgrund ihrer Wohltaten als Götter verehrten (Thraede, Euhemerismus 877/90; zu D. / Osiris Diod. Sic. 1, 11, 3; 14, 1/15, 8; 17, 1/20, 5; Winiarczyk 52. 150f; s. u. Sp. 83) oder, wie die akademische Skepsis kritisierte, es mehrere Götter gleichen Namens gebe (Cic. nat. deor. 2, 24; 3, 58 mit Pease zSt.; Diod. Sic. 3, 62, 2; s. u. Sp. 85). Die darauf antwortende Allegorese bzw. Rationalisierung des Gottes, seiner Kulte, Riten u. Mythen durch die Orphik (Orph. frg. 59F. 311F [2, 1, 66f. 254 Bernabé]; Macrob. somn. 1, 12, 11f; Diod. Sic. 3, 62, 3/8; Eisler 231/3), stoische (etwa Cornut. nat. deor. 30 [57f. 61f. Lang]; Plut. es. carn. 7, 996C; Is. et Os. 40, 367C) u. neuplatonische Philosophie (vgl. Macrob. somn. 1, 12, 12; Sat. 1, 18, 15; Procl. in Plat. Crat. 133. 180/2 [77f. 107 Pasquali]; Iulian. Imp. or. 7, 15 [2, 1, 64f Bidez / Rochefort]: ausführliche allegor. Deutung der Geburt des D.; ebd. 7, 16 [66]: Indienfeldzug als Akt der Kulturstiftung; s. u. Sp. 77. 84) entzieht den Gott dieser Kritik u. sichert die Verehrung bis zum Ende der Spätantike (vgl. Fulg. Rusp. myth. 2, 12; Firm. Mat. err. 7, 7f). Allerdings ruft die allegorische Methode, die sich auch auf die metonymische Verwendung der Götternamen stützen kann, selbst bissigen Widerspruch hervor: Wer ist so schwachsinnig, Wein für einen Gott zu halten? (Cic. nat. deor. 3, 41 mit Pease zSt.; vgl. ebd. 1, 40; Lucret. 2, 655/60; Sext. Emp. adv. math. 1, 39/41; Diod. Sic. 3, 62, 3/9; Sallust. de deis 4, 3).

e. Herrscherkult. In hellenist.-röm. Zeit lebt der D.kult im Staats- u. *Herrscherkult sowie im privaten Mysterienkult fort. Mit dem Indienfeldzug *Alexanders d. Gr. entsteht, anknüpfend an frühere Sagen (vgl. Eur. Bacch. 13/9), als dessen Gegenbild der neue Mythos vom siegreichen Zug des Gottes durch die Länder des Ostens bis nach *Indien (Hygin. 131. 133 u. ö.; Arrian. anab. 6, 28; Nonn. Dion. 13, 1/7 u. ö.; Uerschels 105_{186}; Kern 1034/41; Stegemann 177/81; Winiarczyk 34 mit Anm. 25). Der Makedonenkönig, nach Diog. L. 6, 63 in Athen durch Volksbeschluss zum Gott D. erhoben (schon die Mutter ist, wie alle Frauen dieses Landes, D.anhängerin: Plut. vit. Alex. 2), gilt als irdische Erscheinung des Gottes (Arrian. anab. 6, 28; Plut. vit. Alex. 67; Curt. 8, 10, 1; vgl. Kern 1039f; Herzog-Hauser 809; Bruhl 53f; kritisch Winiarczyk 60f). Sein Heereszug, ausgestattet πρὸς μίμησιν τῆς Διονύσου βακχείας (Arrian. anab. 6, 28; vgl. Curt. 9, 10, 24; Diod. Sic. 17, 106, 1; Strab. 3, 5, 5), sowie

die Städtegründungen von Dionysopolis u. Nysa (Megasthen. frg. 21, 8 [FHG 2, 416]) u. die Errichtung von Altären zu Ehren des D. (Curt. 7, 9, 15; Plin. n. h. 6, 49; Oros. hist. 1, 2, 5) im indischen Grenzgebiet belegen den Bezug. Der Feldzug selbst ist gedeutet als Stiftung von Kultur u. Zivilisation bis tief in den Orient, der Gott als Bringer von *Frieden u. Wohlstand (Turcan, César 320f). Verständlich ist daher, dass Alexanders Nachfolger zur Legitimation ihrer Herrschaft D. (neben *Herakles) zum Ahnherrn ihres Geschlechts erklären (Ptolemaios II Philadelphos: s. o. Sp. 74; Ptolemaios IV Philopator: CIG 3, 5127; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 7, 3/5 = FGrHist 631 F 1; vgl. Clem. Alex. protr. 4, 54, 2) oder sich als dessen Inkarnation darstellen (Ptolemaios XIII als νέος Διόνυσος; Antiochos VI Epiphanes: Diod. Sic. 33, 4a; Joseph. ant. Iud. 13, 218; vgl. die Münzlegende: Βασιλέως Ἀντιόχου Ἐπιφανοῦς Διονύσου: Head, Hist.[2] 766; Antiochos XII: Joseph. ant. Iud. 13, 387 [ὁ κληθεὶς Διόνυσος]; vgl. Herzog-Hauser 809; zu Antiochos IV Athen. dipnos. 2, 45C; 5, 193CD. 197E/200B; Herzog-Hauser 809; s. u. Sp. 82). In Pergamon übernahmen D.priester den attalidischen Königskult (Bäumer 85; Bruhl 54/7; vgl. auch W. Burkert, Bacchic teletai in the Hellenistic age: T. C. Carpenter / C. A. Faraone [Hrsg.], Masks of Dionysus [New York / London 1993] 259/75). – Nach hellenistischem Vorbild tritt M. Antonius (zu Caesar s. u. Sp. 81) bald nach Philippi als νέος Διόνυσος auf u. lässt sich bei seinem nach einer dionysischen Pompe stilisierten Einzug in Ephesos als Διόνυσος Χαριδότης καὶ Μειλίχιος feiern (Plut. vit. Ant. 24, 4; 26, 5; vgl. IG 2[2], 1043, 22; Sen. Rhet. suas. 1, 6; Vell. 2, 82, 4; Dio Cass. 48, 39, 2; F. Taeger, Charisma 2 [1960] 90/2; P. Zanker, Augustus u. die Macht der Bilder[3] [1997] 65/73). Nach der polemischen Darstellung Philons (leg. all. 75/113, bes. 77f) erhebt erst wieder *Caligula als Inkarnation des D. Anspruch auf göttliche Ehren; danach Claudius (Alvarez Cineira 135/7), Hadrian (als νέος Διόνυσος: IG 2[2], 3323; Nilsson, Rel. 2, 342_3; Paus. 8, 9, 8: Antinus), Antoninus Pius (SupplEpigrGr 2, 1350), *Commodus (ebd. 4, 522; CIL 14, 30), *Caracalla (Dio Cass. 77, 7, 4; Taeger aO. 2, 413f) u. *Elagabal (Dio Cass. 79, 18; Hist. Aug. vit. Heliog. 38, 2f). Glühender D.verehrer ist Septimius Severus aus Leptis Magna, der die Stadtgötter seiner Heimat, L. u. Herkules, zu Schutzgöttern der Herrscherfamilie macht u. den D.kult zum offiziellen Staatskult erhebt (Dio Cass. 76, 16, 3; Bruhl 167f. 191; Foucher 689f).

f. Mysterien. Mysterienkulte des D. sind spätestens seit dem 5. Jh. vC. bekannt (Burkert, Mysterien 27f). Die zunehmende Heilsungewissheit führte ihnen wie auch anderen Mysterienkulten durch Erlösungsverheißung zahlreiche Anhänger zu (vgl. Plut. cons. ad ux. 9, 611D; CLE 1233; C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 84; Foucher 690f). Manche ließen sich gleich mehrfach einweihen (Apul. apol. 55f; Merkelbach, Hirten 99f; CIL 6, 510. 1778/80; Anrich 54f), ohne jedoch, wie kritisch bemerkt wird, darin einen Schutz gegen frühen Tod zu finden (IG 14, 1449; Burkert, Mysterien 34. 51f). Die philosophische Deutung des Neuplatonismus gibt den Mysterien neues Gewicht: Kaiser *Iulianus etwa sieht in der Initiation in die dionysischen Mysterien einen Weg zur wahren Erkenntnis der Götter (or. 7, 16 [2, 1, 67 B. / R.]; Bruhl 264).

g. Ausbreitung. Zur Verbreitung des D.kultes bis in die entferntesten Gegenden der hellenisierten Welt (Cumont 314; Foucher 689/94) trägt neben Herrscherkult u. Mysterien vor allem auch das Theater bei. Nicht nur die Theaterbauten, sondern auch die Schauspieler u. das gesamte mit den Aufführungen verbundene Personal, die sog. τεχνῖται (vgl. Plut. vit. Ant. 56, 7; Strab. 14, 1, 29; CIG 2, 3176. 3190. 3604), stehen unter seinem Schutz. In Kultvereinen (θίασοι) unter der Leitung eines D.priesters an zahlreichen Orten, später sogar als Reichsverband organisiert, bilden sie eine Stütze der D.religion bis in die späte Kaiserzeit (F. Poland: PW 5A, 2 [1934] 2473/558; Bruhl 268/308; Alvarez Cineira 135/7). – Monotheistische Tendenzen der Spätantike, die zur Identifikation verschiedener Gottheiten u. zur Gleichsetzung des Gottes u. a. mit Helios / Sol führten (Dio Chrys. or. 31, 11; Macrob. Sat. 1, 7/18; Serv. Verg. georg. 1, 7; vgl. Orph. frg. 538F/43F, bes. 543F [2, 2, 113/8 B.] = PsIustin. coh. Graec. 15, 1 [PTS 32, 44]: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι; Iulian. Imp. or. 11, 10 [2, 2, 108 Bidez / Lacombrade]; Procl. hymn. 1, 24 Vogt [mit Anm. zSt. ebd. 55]; Nötzel 30; Nilsson, Rel. 1[2], 318. 664) oder ihn zum Mitschöpfer u. -herrscher (Iulian. Imp. or. 11, 22. 29 [2, 2, 118. 125 B. / L.]; vgl. 8, 19 [2, 1, 129 B.]; Bruhl

195. 260f) u. damit zu kosmischer Bedeutung erhoben (vgl. Diod. Sic. 1, 11, 3; Procl. in Plat. Crat. 55 [24 P.]; Damasc. in Phileb. 228; princ. 1, 233/7; Joh. Lyd. mens. 4, 51; Foucher 699f; Bruhl 262/7; s. u. Sp. 85. 96), bewahrten die Akzeptanz des Gottes auch in gebildeteren Kreisen (zu Symmachus, Praetextatus u. ihrem Umfeld Bruhl 170/3. 264f; Latte 368f). Julians moralische Strenge untersagte Priestern den Theaterbesuch u. den Umgang mit Schauspielern, da es nicht möglich sei, die Theater D. ‚gereinigt' zurückzugeben (ep. 89b, 304bc [1, 2, 172 B.]). Unter Valens lebt der von Jovian verbotene heidn. Kult wieder auf. Die orgiastischen Umzüge in aller Öffentlichkeit, in Ziegenfellen, Hunde zerreißend u. rasend (μετὰ τῶν αἰγίδων ... τοὺς κύνας διασπῶντες καὶ μεμηνότες), riefen die Empörung der Christen hervor. Theodosius machte dem endgültig ein Ende (Theodrt. h. e. 5, 21; Cassiod. hist. 8, 3 [CSEL 71, 472/4]).

h. Liber pater. Der altitalische Gott L., meist mit dem Epitheton ‚pater', bildet zusammen mit Libera ein für die frühe röm. Religion charakteristisches Götterpaar (Latte, Röm. Rel. 60; Schur 68; archäologische Zeugnisse: C. Gasparri, Art. D. / Bacchus: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 560). Nach Varros Bericht (ant. rer. div. frg. 262 Cardauns: Aug. civ. D. 7, 21) waren beide Schutzgottheiten der vegetativen u. animalischen Fruchtbarkeit. Dies geht hervor 1) aus den phallischen Umzügen pro eventibus seminum, die in ganz Italien, besonders auffällig in Lavinium begangen wurden, wo L. ein ganzer Monat heilig war: Ein Phallus wurde unter anstößigen Worten durch die Fluren getragen u. wieder an seinen Platz auf dem Forum gebracht, wo eine ehrbare Matrone das membrum inhonestum, wie Augustinus verächtlich berichtet, in aller Öffentlichkeit bekränzte (vgl. PsAug. quaest. test. 114, 12 [CSEL 50, 309]); 2) aus den Ableitungen des Namens L. von liberare: Neben der späteren Deutung quod vino nimio usi libere loquantur (Paul. / Fest. s. v. liber [103 Lindsay]; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 11, 3. 44; 20, 3, 2; Sen. tranqu. an. 17, 8; Fulg. myth. 2, 12 [53 Helm]; Eisenhut 620; ähnlich zu Διόνυσος Λύσιος bzw. Λυαῖος Plut. quaest. conv. 1, 1, 613C; quaest. Rom. 104, 289A; Sil. Ital. 7, 200) steht die in sexuellem Sinne: (L.) marem effuso semine liberat; Gleiches gilt für Libera mit Bezug auf Frauen (Varro ant. rer. div. frg. 93 Card.: Aug. civ. D. 7, 2f; vgl. civ. D. 7, 16; 4, 11; 6, 9; Isid. Hisp. orig. 8, 11, 43). In älteste Zeit weist auch das Fest der Liberalia am 17. III. im sog. Kalender Numas (InscrItal 13, 2, 425; Wissowa, Rel.[2] 138; Schur 68): An diesem Tag boten alte Frauen, als sacerdotes Liberi mit Efeu bekränzt, auf den Straßen Opferkuchen mit *Honig an, die sie auf mitgebrachten Opferbecken für die Käufer opferten (Varro ling. 6, 14, 7; Ovid. fast. 3, 713/70, bes. 733/6; Tert. spect. 5, 4; Macrob. Sat. 1, 4, 15). Tertullian brandmarkt das Speisen in publico an den Liberalia als der Henkersmahlzeit der Tierkämpfer vergleichbar (apol. 42, 5). Mit dem ursprünglichen Wesen des Gottes als Urheber aller Fruchtbarkeit hängt auch zusammen, dass dieser Tag als bevorzugter Termin für das Anlegen der toga virilis galt (Ovid. fast. 3, 771/88; Cic. Att. 6, 1, 12; W. Schur, Art. Liberalia: PW 13, 1 [1927] 70). – Im Kult sind L. u. Libera mit Ceres verbunden. Ihr Tempel am Fuß des Aventin, die sog. aedes Cereris (Tac. ann. 2, 49; Vitr. 3, 3, 5), sowie das Stiftungsfest am 19. IV., die Cerialia, zeigen, dass sie Hauptgottheit, L. u. Libera nur Kultgenossen waren (Wissowa, Rel.[2] 299; zur Datierung A. Alföldi, Das frühe Rom u. die Latiner [1977] 88/94 mit Anm. 411f). – Die Hellenisierung der altröm. Bauerngottheiten verdunkelte bald weitgehend ihr ursprüngliches Wesen u. ihren Kult. Bei der angeblich auf Weisung der sibyllinischen Bücher schon 496 vC. erfolgten Aufnahme der griech. Göttertrias *Demeter, Kore u. D. in Rom (Dion. Hal. ant. 6, 17, 2/4. 94, 3; vgl. Cic. Balb. 55; Paul. / Fest. s. v. peregrina sacra [268 Lindsay]) wurde L. mit D., Libera mit Kore (Persephone) u. Ceres mit Demeter gleichgesetzt (Cic. nat. deor. 2, 62; vgl. Varro rust. 1, 1, 5. 2, 19; Eisenhut 620 mit Lit.). Ferner verbinden sie die eleusinisch-dionysischen Mysterien, die früh von Unteritalien aus nach Rom vordrangen (dort ist der D.kult schon im 6. Jh. nachweisbar, vgl. W. A. Oldfather, Funde in Lokri: Philol 69 [1950] 114/20; Cumont 194f. 315_{14f}). – Gegen orgiastisch-ekstatische Feiern des Bacchuskultes in Rom u. den Munizipien Italiens schritt der Senat in der Befürchtung, von dem fremden Kult gehe eine Gefährdung der überkommenen religiösen u. politisch-gesellschaftlichen Ordnung aus, iJ. 186 vC. mit repressiven Maßregeln ein, ohne die Praktiken allerdings strikt zu verbieten (CIL 1[2], 581; 1, 196;

vgl. Cic. leg. 2, 37). Nachhaltig bestimmt wurde die Wirkungsgeschichte des Falles allerdings eher durch die ‚romanhafte' Ausgestaltung der Ereignisse bei Livius (39, 8/19. 40; 40, 19), der die in Griechenland seit jeher als ehrenwert geltenden, aber schon von Plautus als Rauf- u. Unzuchtsgelage apostrophierten Feiern (vgl. Bäumer 60/2; Pailler 229/38) als geheime u. verbrecherische nächtliche Zusammenkünfte mit ungehemmtem Weingenuss, sexuellen Exzessen, Ritualmorden usw. darstellte (K. Thraede, Inzest in der frühen Apologetik Tertullians: Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 [2002] 248/60; Detschew 1149f), die durch strenges Einschreiten des Senates geahndet wurden (Val. Max. 6, 3, 7; s. u. Sp. 88f). Schon Augustinus (civ. D. 6, 9) bringt sie zu Unrecht mit den altitalischen Kultfeiern des L. in Verbindung (Pailler 127/9). In der Folge wird der Begriff Bacchanalia zum Synonym für ausschweifendes Leben, das in Gegensatz zum mos maiorum steht (Liv. 39, 15, 2. 16, 7/11; Iuvenal. 2, 1/3; Tac. hist. 2, 68, 4). – Servius' Nachricht (auct. ecl. 5, 29), Caesar habe die sacra Liberi erstmals in Rom eingeführt, kann wohl kaum als ‚Erneuerung' der Mysterien verstanden werden, sondern eher in politisch-ideologischem Sinn (Näheres: Pailler 728/43, bes. 740f; Turcan, César 320). Von ausschweifenden Orgien, religiös verbrämt als Bacchusfeiern, hören wir erst wieder in der frühen Kaiserzeit (Tac. ann. 11, 31: Messalina u. Silius; Alvarez Cineira 134f). – Unsicher bleibt, ob L. als Vegetationsgottheit immer schon mit Wein u. Weinbau zu tun hatte (Varro ant. rer. div. frg. 261 Card.; Wissowa, Rel.^{2} 299); durch die spätere völlige Identifikation mit D. galt er ein für allemal als Weingott (Varro rust. 1, 2, 19; Colum. 3, 21, 3; 10, 426/30; 12, 18, 4; Ovid. fast. 2, 329; Sen. tranqu. an. 17, 8; Plin. n. h. 7, 191, 8; Ampel. 9, 1; Winzer u. Weinhändler als Verehrer des L.: CIL 5, 5543; 6, 467. 8826; Ditt. Syll.^{3} nr. 1109; vgl. Wissowa, Rel.^{2} 302f; Thraede, Erfinder 1196; s. u. Sp. 83).

II. Jüdisch. Im Zuge der Hellenisierung des Orients unter den Nachfolgern Alexanders geriet auch das Judentum sowohl der Diaspora wie Judaeas in den Einfluss der D.religion. Die auf heidnischer Seite von einigen angenommene Identität von D. u. Jahwe aufgrund gewisser Ähnlichkeiten in Ritus u. Tempelschmuck (goldener Rebstock am Eingang: Joseph. b. Iud. 5, 210; ant. Iud. 15, 395; Middot 3, 8) hat schon Tacitus als Missverständnis durchschaut: L. festos laetosque ritus posuit, Iudaeorum mos absurdus sordidusque (hist. 5, 5, 5; Joh. Lyd. mens. 4, 53; H. Willrich: ArchRelWiss 24 [1926] 170/2; Näheres: H. Heubner / W. Fauth, P. C. Tacitus. Die Historien. Komm. 5 [1982] 84/9). Plutarch dagegen verficht ausdrücklich die Gleichsetzung des jüd. Gottes mit D. wegen des *Laubhütten- u. eines weiteren angeblich nach Bakchos benannten Festes sowie vor allem wegen der weinfrohen Sabbatfeiern (Plut. quaest. conv. 4, 6, 671C/2C; vgl. Pers. sat. 5, 183; Nilsson, Rel. 2^2, 663f; Heubner / Fauth aO. 87/9; Smith 823f). Allerdings gibt es auch Hinweise auf eine äußerliche Annäherung Jahwes an D. seitens der Juden, begünstigt u. a. durch die Namensähnlichkeit Sebaoth u. Sabazios oder ‚Sabazios als Gott des Sabbaths' (Val. Max. 1, 3, 3; Nilsson, Rel. 2^2, 662/5. 667; Reitzenstein 104/8. 148/52; Eisler 393/5). Daneben stehen Versuche der Diadochen (s. o. Sp. 77), die Teilnahme am Kult des Gottes zu erzwingen: Ptolemaios IV Philopator (s. o. Sp. 77) warnt die Juden Alexandriens, er werde ihnen das *Bürgerrecht entziehen u. sie mit dem Zeichen des D., einem Efeublatt, brandmarken, falls sie sich weigerten. Der Aufruf, der die Identifikation Jahwes mit D. voraussetzt, verfehlte zunächst nicht seine Wirkung (3 Macc. 2, 29/32; Etym. M. s. v. Γάλλος [220, 19/21 Gaisford]; Edikt auf Papyrus: Cumont 315_{12}; O. Kern, Art. Mysterien [die D.weihen]: PW 16, 2 [1935] 1302f), doch werden die Juden durch ihren Gott gerettet; sie feiern ihren Sieg durch ein geradezu ‚dionysisches' Fest mit Wein u. Tanz (3 Macc. 6, 30/6; 7, 16/20). Noch rigoroser war die Religionspolitik des Antiochos IV Epiphanes (s. o. Sp. 77), der die Juden Jerusalems u. Judaeas unter Androhung der Todesstrafe zur Mitfeier des Geburtsfestes des D. nötigte (2 Macc. 6, 7; Hippol. antichr. 49 [GCS Hippol. 1, 33]; vgl. Dan. 11, 21/45; Bäumer 86; Heubner / Fauth aO. 90; Smith 822f). Wenig später drohte der seleukidische Feldherr Nikanor, den Tempel einzureißen u. an seiner Stelle einen D.tempel zu errichten (2 Macc. 14, 33; M. Seligsohn, Art. D.: EncJud 6 [Jerus. 1972] 61/3). – Im nichtjüd. Palaestina wird D. mit dem heimischen Gott Dusares identifiziert (Hesych. lex. s. v. Δουσάρην [1, 475 Latte]) u. die Gründung mehrerer palaestinischer Städte mit ihm in Verbindung gebracht (Smith 820

mit Anm. 12; Bousset 274; Schürer 2, 35/9. 44/7. 55). – Philon deutet D. euhemeristisch als Erfinder des Weinbaus (wie Noe) u. demzufolge als Wohltäter der Menschen (leg. ad Gai. 82f. 88. 92). Die kontemplative Lebensweise der Therapeuten u. ihre mystische Versenkung u. *Gottesschau vergleicht er mit der enthusiastischen *Ekstase der D.mysten (vit. cont. 10/2), grenzt aber gleichzeitig ihre Zusammenkünfte vom wilden orgiastischen Treiben der D.anhänger ab (ebd. 40; vgl. plant. 148; spec. leg. 1, 319; Bäumer 81/3).

B. Christlich. I. Kritik. a. Wesen. Die wachsende Bedeutung des D.kultes, sei es durch die Verbreitung der D.mysterien im gesamten Röm. Reich, mit Schwerpunkten in der östl. Reichshälfte, sei es durch die Begünstigung der D.religion im offiziellen Kaiserkult, machen die heftige Polemik der Christen begreiflich. Sie ist zunächst Teil der allgemeinen christl. Götter- u. Mythenkritik, die sich in weitem Umfang zu Eigen macht, was aufgeklärte heidnische Kritik bereitgestellt hat (s. o. Sp. 75).

1. Historisierende Erklärung. Unter Berufung auf die heidn. ἄθεοι (dazu Winiarczyk 168f; *Atheismus) Prodikos, Persaios, Euhemeros u. a. wird die Göttlichkeit des D. bestritten: Die nützlichen Dinge selbst (Min. Fel. Oct. 21, 2; Epiph. expos. fid. 9, 26 [GCS Epiph. 3, 26]) oder deren *Erfinder seien zu Göttern gemacht worden (Min. Fel. Oct. 21, 2; Orig. c. Cels. 3, 22; Lact. inst. 1, 18, 1; Arnob. nat. 1, 38; 3, 39; 5, 30; 7, 32; Firm. Mat. err. 7, 6; Eus. praep. ev. 5, 3, 2; Theodrt. affect. 3, 30. 42; Aster. Amas. hom. 10, 9 [140 Datema]; Isid. Hisp. orig. 17, 5, 1; Joh. Malal. chron. 2, 15 [CorpFontHistByz 35, 30f]). Dagegen argumentiert Tertullian: Statt der Entdecker der Früchte, die vor den sich davon ernährenden Menschen existierten, sei deren Schöpfer zu verehren (apol. 11, 6/9; vgl. nat. 2, 16; spect. 5, 4; Lact. inst. 1, 18, 18/21). Auch die euhemeristische Deutung des D. gehört zum Standardrepertoire der christl. Götterkritik: Min. Fel. Oct. 21, 1; Arnob. nat. 4, 29; Firm. Mat. err. 6, 1. 6; 7, 6; Lact. inst. 1, 8, 4. 8; 1, 22, 27; Clem. Alex. protr. 4, 54, 1f; Eus. praep. ev. 2, 1, 5. 2, 53 (= Diod. Sic. 6, 1, 1/11). 6, 16; laud. Const. 13, 4; Athan. c. gent. 9, 38. Zitiert wird in gleicher Absicht der apokryphe Brief Alexanders an seine Mutter Olympias, der Leon v. Pella rezipiert (FGrHist 659 F 1/9): Von ägyptischen Priestern habe er erfahren, dass die Götter Menschen gewesen seien, so auch D., der schon bei Herodot (2, 144. 156) mit dem ägypt. Osiris, Vater des *Horos (= Apollon), gleichgesetzt werde (Athenag. leg. 28, 2; vgl. Min. Fel. Oct. 21, 3; Aug. civ. D. 8, 5. 27); nach Eus. praep. ev. 2, 1, 5/9 war D. / Osiris ägyptischer König, Gründer von Theben in Ägypten u. Kulturstifter schlechthin (s. o. Sp. 75). – Die Chronologie Apollodors bemüht Clemens v. Alex. (strom. 1, 105, 1; vgl. 1, 79, 2. 103, 5), um die Apotheose des D. historisch einzuordnen u. so sein Menschsein zu beweisen (vgl. Tat. or. 39, 5; Theodrt. affect. 8, 114). Ebenso verfährt die Chronik Eusebs, indem sie Geburt, Indienfeldzug u. Gründung der Stadt Nysa am Indus festen Daten zuordnet (Eus. / Hieron. chron. zJ. 1429 vC. 1389 vC. 1331 vC. 1298 vC. [GCS Eus. 7, 48b. 50b4. 52b. 54b]; vgl. Eus. praep. ev. 10, 9, 9. 12, 17; Joh. Malal. chron. 2, 15 [CorpFontHistByz 35, 30f]; Oros. hist. 1, 9, 4), ferner Augustinus, zT. darauf fußend, der darüber hinaus Nachrichten von seiner Niederlage, *Gefangenschaft oder Tod im Kampf gegen Perseus u. Grab kennt (civ. D. 18, 13; vgl. Prud. c. Symm. 1, 122/5; Athan. c. gent. 12, 16); dagegen meint Laktanz (inst. 1, 10; epit. 8) als invictus ... imperator Indicus müsse er im Senat wegen seines Triumphes höchsten Rang genießen. Auch die Schenkung des Weinstocks an Ikarios als Grund der göttlichen Verehrung legt Augustinus zeitlich fest (civ. D. 18, 12; Isid. Hisp. orig. 17, 5, 1). Laktanz meint, Noe habe als erster Wein angebaut u. davon getrunken, der doch viel älter sei als dessen angeblicher Erfinder (inst. 2, 13, 4f; vgl. 1, 18, 18). Das gleiche Ziel, die Göttlichkeit des D. zu bestreiten, verfolgen die vielen Aussagen über die Geburt ‚certo tempore' (Arnob. nat. 2, 70. 74), Verfolgung durch Lykurg, Flucht u. Tod des Gottes (Theophil. Ant. ad Autol. 1, 9, 5; Firm. Mat. err. 6, 7. 12, 8; Turcan, Firmicus 227. 261) sowie die Angaben zu Geburtsort (Eus. praep. ev. 2, 1, 23; Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 1, 12 [SC 322, 128]; s. o. Sp. 70), Herrschaftsgebiet (Tat. or. 8, 6; Joh. Lyd. mens. 4, 51) u. Grabstätte (vgl. Clem. Alex. protr. 2, 29, 1; Winiarczyk 171f): Delphi (Eus. / Hieron. chron. zJ. 1295 vC. [GCS Eus. 7, 54b (Philoch.: FGrHist 328 F 7ab)]; vgl. Joh. Malal. chron. 2, 15 [CorpFontHistByz 35, 30f]; Tat. or. 8, 8 [Omphalos in Delphi als Grab; vgl. Plut. Is. et Os. 3, 365A]; Cyrill. Alex. c. Iu-

lian. Imp. 1, 12 [SC 322, 128]; vgl. ebd. 10 [PG 76, 1025D]) oder Theben (PsClem. Rom. recogn. 10, 24, 2 [GCS PsClem. Rom. 2, 343]; hom. 5, 23, 3 [ebd. 1, 102]; PsCaes. Naz. dial. 2, 112 resp. [PG 38, 993]). – Auch dass es mehrere Götter gleichen Namens geben soll, gehört zu den wiederkehrenden Topoi christlicher Polemik (Clem. Alex. protr. 2, 29, 1; Firm. Mat. err. 6, 6; Arnob. nat. 4, 15. 17; Epiph. anc. 106, 5; Aug. civ. D. 18, 12; Socr. h. e. 3, 23; Joh. Lyd. mens. 4, 51; s. o. Sp. 76), wie ihre Beschränkung auf bestimmte Funktionen, da mit göttlicher Allmacht unvereinbar (Arnob. nat. 2, 65). Ebenso ist es widersprüchlich, einzelne Gottheiten Teilbereichen der Welt zuzuordnen, so D. bzw. L. dem männlichen, Ceres dem weiblichen Samen, u. gleichzeitig Jupiter als ‚progenitor genetrixque' des Ganzen zu verehren (Aug. civ. D. 7, 16). Erst recht hebt die Identifikation der Götter (Liberum, Apollinem, Solem unum esse contenditis: Arnob. nat. 3, 33; Firm. Mat. err. 8, 7; Aug. civ. D. 4, 11; s. o. Sp. 78) die Macht der einzelnen u. damit sie selbst auf; sie ist aber auch Hinweis auf den einen Gott (PsIustin. coh. Graec. 15, 1 [PTS 32, 43]).

2. Allegorische Deutung. Athenagoras deutet den Mythos von Zeugung u. Empfängnis des D. (leg. 22): Die Frucht des Weinstocks ist D., der Weinstock Semele u. der Blitz des Zeus der Sonnenschein, der die Trauben reifen lässt (vgl. Geffcken 210_7). Unterstützt wird die naturalistische Interpretation durch die metonymische Verwendung der Götternamen, eine Schmähung der Götter (Arnob. nat. 5, 45). Minucius Felix (Oct. 21, 2) beruft sich nach Cicero (nat. deor. 2, 60) auf die sprichwörtliche Wendung bei Terenz (eun. 732): Venerem sine Libero et Cerere frigere (vgl. Clem. Alex. strom. 7, 9, 52, 3; Eus. laud. Const. 13, 1; Isid. Hisp. orig. 20, 5, 4; PsClem. Rom. hom. 6, 10 [GCS PsClem. Rom. 1, 110]; s. u. Sp. 86). – Rationalistische Versuche, die Existenz der Götter durch Deutung ‚physica ratione' zu sichern, wonach L. die Sonne, Libera den Mond darstellten, u. den Mythos entsprechend zu erklären (s. o. Sp. 76), werden abgewiesen (Firm. Mat. err. 7, 7f; dazu Turcan, Firmicus 239f). Erst recht ist abzulehnen, in D. die φυτικὴ δύναμις schlechthin zu ehren (Theodrt. affect. 3, 45 unter Berufung auf Dion. Hal. ant. 2, 19; vgl. Eus. praep. ev. 3, 11, 10. 27) oder unsittliches Verhalten zu vergöttlichen (Theodrt. affect. 1, 112; 3, 49; vgl. PsClem. Rom. hom. 6, 9 [GCS PsClem. Rom. 1, 109f]; Eus. laud. Const. 7, 4; theoph. frg. 3, 61 [GCS Eus. 3, 2, 157]; Joh. Chrys. in ep. Rom. hom. 6, 6 [PG 60, 440]; PsJoh. Chrys. in 2 Cor. 5, 17 [PG 64, 29. 31]; PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 31 [PTS 60, 325f]).

b. Mythos u. Kult. 1. Allgemein. Die Kritik der Göttermythen zielt darauf ab, diese als lächerlich, absurd u. gottlos bloßzustellen (γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀσεβῆ ... ῥήματα: Aristid. apol. 8, 4; Athenag. leg. 20; Clem. Alex. protr. 1, 2, 2; Burkert, Kritiken 184), nur erfunden zur Rechtfertigung des eigenen unsittlichen Verhaltens (Aristid. apol. 8, 4; vgl. PsClem. Rom. recogn. 10, 23, 6 [GCS Clem. Rom. 2, 343]; Clem. Alex. protr. 2, 29, 3; Firm. Mat. err. 12, 1/7, bes. 4; 6, 6; Ambr. virg. 1, 16; Eus. laud. Const. 7, 4; Comm. instr. 1, 12, 11/7 [CCL 128, 11]; PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 27 [PTS 60, 270f]). Expliziert wird der Vorwurf der Unmoral an einzelnen Begebnissen des D.mythos: Bereits seine Existenz verdanke der Gott Zeus' Ehebruch mit Semele (Aristid. apol. 9, 6f; Firm. Mat. err. 6, 1; PsClem. Rom. recogn. 10, 22, 1. 7 [GCS PsClem. Rom. 2, 341f]; Comm. instr. 1, 12, 6 [CCL 128, 11]) oder, noch erbitterter, einer gewaltsamen inzestuösen Verbindung des Zeus in Schlangengestalt mit seiner Tochter Persephone (Athenag. leg. 20; Clem. Alex. protr. 2, 16, 2; PsClem. Rom. recogn. 10, 20 [GCS PsClem. Rom. 2, 338]; hom. 5, 14 [ebd. 1, 98]; vgl. Athan. c. gent. 12, 1/9; Arnob. nat. 5, 21, 4; Firm. Mat. err. 12, 4; K. Thraede: RAC Suppl. 2, 72f; s. o. Sp. 69), ein Reflex der orphischen Mythenversion (Geffcken 70). Sein Leben habe er in nächtlichen Festgelagen als Lehrer der Trunksucht verbracht (Athan. incarn. 49, 13 [SC 199, 444]: μέθης διδάσκαλος; PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 27 [PTS 60, 273]; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 1, 9; Greg. Naz. or. 4, 122; 5, 32 [SC 309, 288. 356f]; 39, 4 [SC 358, 154f]; Aster. Amas. hom. 10, 9, 1 [140 D.]), magischen Praktiken ergeben u. Frauen verführend (Aristid. apol. 10, 8; Firm. Mat. err. 6, 6; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 7f; Lact. inst. 1, 10; PsAug. quaest. test. 114, 12 [CSEL 50, 309]; PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 27 [PTS 60, 273]). Die Liebe zu Ariadne wird zur schamlosen Affäre mit einer *Dirne, die zum Lohn zu den Sternen erhoben wird (Prud. c. Symm. 1, 125/45). Als Dämon der Trunkenheit stehe er

in innigster Gemeinschaft mit Venus, dem Dämon der Wollust. Vereint seien sie Schirmherren der Schauspielkunst, deren Begründer D. ist. Liberalia würden sie mit passendem Namen offenbar wegen ihrer Zügellosigkeit genannt. Sie lehnt der Christ ab, wie er ihre Urheber ablehnen muss (Tert. spect. 10, 6/9; vgl. Lact. inst. 6, 20, 34f; D. Nestle: o. Bd. 8, 276). Die dem orgiastischen Kult eigene Ekstase, das Ergriffensein u. Erfülltsein vom Gott (ἐνθουσιασμός) in göttlicher μανία (s. o. Sp. 72), erscheint als Wahnsinn, in dem der Gott, von seinen Dienerinnen verlassen, in die Wüste floh u. vom Verzehr von Schlangen lebte (ein nur hier belegtes Detail; Geffcken 70), bis er von Titanen zerrissen wurde; dies sei ein Beweis seiner Ohnmacht, die wie die ganze Lebensführung Göttlichkeit ausschließe (Aristid. apol. 10, 8; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 1, 9, 5; vgl. Act. et mart. Apoll. 22 [32, 17 Knopf / Krüger]; PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 27 [PTS 60, 273]). Gegenstand heftigster Polemik sind seine Zeugung durch Zeus in Blitzgestalt (Aristid. apol. 9, 6; PsClem. Rom. hom. 5, 13 [1, 97f]; Eus. praep. ev. 2, 2, 5; PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 27 [PTS 60, 272]), seine gewaltsame Geburt (Arnob. nat. 36, 3: ex genitalibus matris ... fulmine praecipitatus; Greg. Naz. or. 5, 32 [SC 309, 358]; vgl. Tert. an. 25, 8 [Beweis, dass das Kind schon im Mutterleib eine Seele hat]; Comm. instr. 1, 12, 7 [CCL 128, 11]) u. seine zweite Geburt aus dem Schenkel Jupiters (PsClem. Rom. hom. 6, 2, 9 [1, 106]; Arnob. nat. 4, 22; Comm. instr. 1, 12, 1. 9 [10f]; Greg. Naz. or. 39, 4 [SC 358, 154f]). – Andere Details oder verschiedene Versionen des Mythos, ihre Verbindung mit den Kultfeiern u. den von Orpheus eingeführten Mysterien sind Ziel des Spottes: das Zerreißen des D.knaben (allegorische Deutung bei Arnob. nat. 5, 43: vina per terras sparsa; vgl. Iustin. apol. 1, 54, 6; Orig. c. Cels. 4, 17) sowie das Abkochen u. Verzehren seiner Glieder durch die Titanen, die Entwendung des noch schlagenden Herzens durch Athene, die Wiederherstellung des Gottes durch Zeus oder sein Begräbnis auf dem Parnass durch Apollon (Clem. Alex. protr. 2, 17, 2/18, 2; Orig. c. Cels. 3, 23; 4, 17; Arnob. nat. 1, 41; 5, 19; Firm. Mat. err. 6, 2/4; 8, 2; Eus. praep. ev. 2, 3, 23/6; Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 10 [PG 76, 1025D]). Die Kultfeiern selbst werden als unmenschlich (τέλεον ἀπάνθρωπα: Clem. Alex. protr. 2, 17, 2; Eus. praep. ev. 2, 3, 23) u. wild (immania: Arnob. nat. 5, 19) dargestellt. Als ihr Kern gilt die Omophagia (Clem. Alex. protr. 2, 12, 2), für Arnobius (nat. 5, 19) nur der griech. Name für Bacchanalia: Die Kultteilnehmer, mit Schlangen bekränzt (Clem. Alex. protr. 2, 12, 2; dagegen paed. 2, 73, 1f; vgl. Epiph. expos. fid. 10, 7 [GCS 37, 510f]) u. gottbegeistert (plenus dei), zerreißen mit blutigen Mündern lebende Ziegenböcke (Arnob. nat. 5, 19; vgl. 7, 21; Firm. Mat. err. 6, 8) oder auch Giftschlangen (Prud. c. Symm. 1, 129f; s. o. Sp. 72). Ähnlich beschreibt Firm. Mat. err. 6, 5 den kretischen Kult: vivum laniant dentibus taurum. Den bakchischen Jubelruf Εὐάν, in heiligem Wahnsinn ausgestoßen, deutet Clemens (protr. 2, 12, 2) als Namen Evas, durch die die Sünde in die Welt gekommen sei; Eva bedeute im Hebräischen Schlange, das Zeichen des dionysischen Kultes (vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 28, 24; Epiph. expos. fid. 10, 7 [GCS 37, 510f]). In den Mysterien galt die Schlange als Verkörperung des Gottes, zu dessen symbolhaftem Empfang sie den Mysten durch den Schoß gezogen wurde (vgl. Clem. Alex. protr. 2, 16: ὁ διὰ κόλπου θεός [vgl. Orph. frg. 578F, 24 (2, 2, 154 B.)]; Firm. Mat. err. 10, 2; Arnob. nat. 5, 19. 21). Ein Scholion zu Clem. Alex. protr. 84, 11 (GCS Clem. Alex. 1, 318) setzt die rituelle Omophagie in Beziehung zum Zerreißen des D.kindes (vgl. Phot. lex. s. v. νεβρίζειν [441 Naber]; s. o. Sp. 69). – Menschenopfer an D. kennt man auf Lesbos (Clem. Alex. protr. 3, 42, 5 nach Dosidas frg. 5 [FHG 4, 400]; darauf fußend Eus. praep. ev. 4, 16, 12), auf Chios u. Tenedos für Δ. Ὠμάδιος, indem man einen Menschen zerreißt (ἄνθρωπον διασπῶντες ἔθυον: Eus. laud. Const. 13, 7; vgl. praep. ev. 4, 17, 5; s. o. Sp. 73). – Die bestialische Rohheit des Kultes, von Tertullian (apol. 37, 2) noch gesteigert, gilt als Beispiel für das Verhalten der Heiden gegenüber den Christen, wie umgekehrt die Heiden christliche Kultfeiern zu Unrecht für verbrecherische Mysterien im Stil der Bacchanalia hielten (Plin. ep. 96, 7. 9; Pailler 759/70; Tert. apol. 39, 14/21; vgl. Min. Fel. Oct. 8, 4/10, 2; 28, 1f. 5). Der Vorwurf, Christen träfen sich zu geheimen nächtlichen Zusammenkünften, wird polemisch mit Hinweis auf den D.kult zurückgegeben: decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes ac furentes (Aug. ep. 17, 4; vgl. Tert. apol. 39, 14f). Nicht selten nutzen

Christen die altröm. Ablehnung der orgiastischen Kulte im sog. Bacchanalienskandal (s. o. Sp. 80) für eigene argumentative Zwecke: Die Teilnahme an ihnen verstößt gegen die instituta maiorum (Tert. apol. 6, 7. 9; vgl. nat. 1, 10, 6. 16; Aug. ep. 17, 4); vorbildhaft war dagegen das Verhalten des Senats (civ. D. 6, 9, 1. 18, 13) sowie des Konsuls Postumius, vergleichbar dem Lykurgs im Mythos (Firm. Mat. err. 6, 9; s. o. Sp. 74), ein offener Appell an die christl. Kaiser **Constantius II u. **Constans I (vgl. Pailler 779/96). – In einer heftigen innerkirchl. Invektive gegen die Inthronisation eines unwürdigen Bischofs in Ephesos greift Palladios (vit. Joh. Chrys. 15 [SC 341, 298/300]) auf die Klischees ausgelassener Bacchusfeiern zurück, bei denen der Bischof als Gastgeber die Rolle des mythischen D. gespielt habe.

2. Phalloskult. Gegen den dionysischen Phalloskult (u. die Verehrung der weiblichen Scham; vgl. Clem. Alex. protr. 2, 39, 3; Theodrt. affect. 3, 84; 7, 11f) machen die Kirchenväter energisch Front: Clem. Alex. protr. 2, 34, 2 nennt ihn ein αἶσχος κοσμικόν (vgl. PsClem. Rom. hom. 5, 19 [1, 100]). Als Ausgangspunkt des dionysischen Phalloskultes gilt die widerwärtige, von Theodoret mit Schweigen übergangene (affect. 8, 24) Begegnung des D. mit Prosymnos (Clem. Alex. protr. 2, 34, 2/5; vgl. Arnob. nat. 5, 28f. 39; Firm. Mat. err. 12, 4; Greg. Naz. or. 5, 32 [SC 309, 358]; carm. 2, 2, 7, 276 [PG 37, 1572]; s. o. Sp. 74) oder der seltenere Mythos, der den Phalloskult in Tyrrhenien begründet haben soll: Das Schamglied des D. sei von *Kabiren, nachdem sie D., selbst Kabir, erschlagen hätten, in einem Korb dorthin gebracht u. so dort die Verehrung des Gottes, von einigen mit *Attis gleichgesetzt, begründet worden (Clem. Alex. protr. 2, 19, 4; vgl. Eus. praep. ev. 2, 3, 27/9; Kerényi 220f). Theodoret sieht den Ursprung des Kultes in Ägypten, von wo ihn Orpheus eingeführt habe (affect. 1, 112/4; vgl. ebd. 1, 21); er empört sich besonders über die öffentlichen Zurschaustellungen bei der πομπή (ebd. 7, 11f). Voller Entrüstung schildern die Acta Apostoli Timothei (ClavisApocrNT 295) die Einholung des Gottes in Ephesos in einer Prozession (καταγώγια): Die Teilnehmer, in schamloser Aufmachung (προσχήματα [Phalloi?]) u. maskiert, tragen Götterbilder, singen Lieder u. schlagen auf die Umstehenden ein, sogar Morde begehen sie (H. Usener [Hrsg.]: Progr. Univ. Bonn [1877] 11; Merkelbach, Hirten 74f). – Als Bischof Theophilos (ca. 387 nC.) in Alexandrien den Tempel des D. zu einer christl. Kirche umgestaltete (*Christianisierung II), ließ er u. a. die Phalloi, die sich im Tempel befanden, öffentlich zum Gespött ausstellen, womit er einen Aufstand der heidn. Bevölkerung auslöste (Soz. h. e. 7, 15; vgl. Socr. h. e. 5, 16; Georg. Mon. chron. 4, 20, 9 [2, 583 de Boor]; ASS Mart. 2^3, 508c/9a; H. Herter, Art. Phallos: PW 19, 1 [1937] 1706f). Augustinus hat eher die röm. Fruchtbarkeitsriten (s. o. Sp. 79) im Auge, wenn er die öffentliche Verehrung der pudenda virilia anprangert (civ. D. 7, 21 u. ö.; s. o. Sp. 81). Dass Tertullian darüber schweigt, ist auffällig.

c. Erscheinungsform. Befremdlich u. abstoßend ist die androgyne Gestalt des Gottes (Eus. praep. ev. 3, 11, 10; Theodrt. affect. 8, 24. 114; Greg. Naz. or. 5, 32 [SC 309, 358]; 39, 4 [SC 358, 156]; vgl. Ael. Aristid. or. 41, 4 [2, 331 K.]: ἄρρην τε καὶ θῆλυς; M. Delcourt: o. Bd. 8, 655f; *Hermaphrodit) u. sein Auftreten in Frauenkleidern (Orig. c. Cels. 3, 23; PsIustin. or. ad gent. 2, 7 [PTS 32, 113]), mit verweichlichtem Körper (muliebri et delicato corpore: Isid. Hisp. orig. 8, 11, 43f; vgl. Eus. / Hieron. chron. zJ. 1289 vC. [GCS Eus. 7, 54b]; Tert. spect. 10, 8; Arnob. nat. 6, 12; Firm. Mat. err. 6, 7: effeminatus cinaedus; Theodrt. affect. 3, 50. 80; H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 623f), was auf seine Herkunft von Zeus u. Semele hinweist (Niceph. Call. h. e. 14, 48) oder auch mit der abartigen Sitte begründet wird, dass Frauen auf seinem Indienfeldzug Kriegsdienste leisteten, die sog. Bacchae, non tam virtute nobiles quam furore (Aug. civ. D. 18, 13; vgl. Eus. / Hieron. chron. zJ. 1289 vC. [GCS Eus. 7, 54b]; Prud. c. Symm. 1, 125; Isid. Hisp. orig. 9, 3, 32). Ausführlich beschreibt Gregor v. Naz. im Zuge einer bildlichen Darstellung der πομπή den Gott auf einem Wagen inmitten der Schar seiner Anhänger: μιξόθηλύς τις καὶ τὴν φύσιν ἀμφίβολος, καὶ θηλυδρίας τὸ εἶδος, ἐν μεθορίῳ τῆς φύσεως κείμενος, λελυμένος τῷ σχήματι, οἷόν τινι κώματι καὶ μέθῃ παράφορος (or. 35, 4 [SC 318, 234]; vgl. 39, 4 [PG 36, 337/40]). Nichts Ehrwürdiges, so stellt Origenes fest, u. somit nichts Göttliches ist an einer derartigen Gestalt (c. Cels. 3, 23; vgl. PsIustin. or. ad gent. 2, 7 [PTS 32, 113]). – Dargestellt wird er ferner mit Trinkgefäß (potorius cantharus) in der Rechten

(Arnob. nat. 6, 25) oder mit einer Krone aus Weinlaub (Firm. Mat. err. 6, 7; vgl. Ovid. met. 3, 666f; Sil. Ital. 7, 194/8; Paus. 5, 19, 6; vgl. Veneri 414f; *Kranz) u. *Hörnern (Firm. Mat. err. 21, 2; vgl. Eus. praep. ev. 3, 11, 10), was Isid. Hisp. orig. 8, 11, 44 deutet: Wein, maßvoll getrunken, bringt Freude, über das Maß, Streit. Gegenstand der Invektive ist ferner seine Tiergestalt als Bock oder Stier (Clem. Alex. protr. 2, 16, 3; PsClem. Rom. recogn. 10, 20 [2, 338]; s. o. Sp. 72), wie überhaupt seine Wandlungsfähigkeit (Firm. Mat. err. 21, 2: non biformis ... sed multiformis; vgl. Anth. Gr. 9, 524, 13: μυριόμορφος; Diod. Sic. 4, 5, 2; Plut. E Delph. 9, 389B; Orph. hymn. 30, 3 [25 Qu.]; Otto 101; Turcan, Firmicus 310) oder seine Verbindung zu Tieren wie Tiger, Luchs (die den Bakchoswagen ziehen) u. *Löwen, denen die Christen vorgeworfen werden (Tert. apol. 12, 4). Auch sein tierartiges Wesen habe nichts Höheres an sich (PsClem. Rom. recogn. 10, 20 [2, 338]). – Die Darstellung des D. als efeuumwundene Säule (s. o. Sp. 74) ist teils Gegenstand des Spotts (Clem. Alex. strom. 1, 24), kann aber auch die Feuersäule beim Durchzug des Volkes Israel durch die Wüste als glaubhaftes Zeichen Gottes erscheinen lassen (ebd. 1, 163, 6/4, 4). Andererseits findet seine Darstellung als Traube (zB. Fresko aus Pompei), wie andere dionysische Elemente ein Sinnbild der Fülle u. des *Glückes in diesem u. im jenseitigen Leben (O. Nussbaum, Die große Traube Christus: JbAC 6 [1963] 138f; Eisler 226/30), ihre Entsprechung in der christl. Ikonographie mit einer durchaus vergleichbaren Bedeutung (vgl. Clem. Alex. paed. 2, 2, 19, 3): ‚Christus ist die große Traube, das jenseitige Glück u. Leben‘ (Nussbaum aO. 143).

II. Adaption u. Abgrenzung. Auf die vieldiskutierte Frage nach dem ‚dionysischen‘ Hintergrund des Weinwunders bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1/11) kann hier nur hingewiesen werden. Gegen die u. a. von R. Bultmann, Das Ev. des Joh. = Meyers-Komm. 2^{21} (1986) 83 mit Anm. 3 vertretene religionsgeschichtliche Herleitung der Wundererzählung aus dem D.kult (vgl. Bousset 270/4; J. Becker, Das Ev. des Joh.[3] [1991] 132) hat Nötzel wichtige Argumente vorgebracht, die allerdings nicht unwidersprochen blieben (etwa Broer; Labahn 157/9; Lütgehetmann 346; Smith). Einwirkung des D.kultes ist heute in der Regel akzeptiert, allerdings mit stärkerer Betonung ihrer bereits atl.-jüd. Wurzeln (E. Little, Echoes of the OT in the wine of Cana in Galilee [John 2:1/11] and the multiplication of the loaves and fish [John 6:1/15] [Paris 1998]; M. Hengel, The interpretation of the wine miracle at Cana: L. D. Hurst / N. T. Wright [Hrsg.], Glory of Christ in the NT [Oxford 1987] 112; s. jedoch U. Schnelle, Das Ev. nach Joh. = TheolHdKomm 4 [2004] 72). – Das Weinwunder der Hochzeit, durch das Jesus zum ersten Mal ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (Joh. 2, 11), stellt schon frühzeitig an vielen Orten auch einen Aspekt des Epiphaniefestes am 6. I. dar (zu den verwickelten Fragen nach Ursprung u. Inhalt des Festes E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, bes. 902/4; E. Mann, Art. Epiphaniasfest 1: TRE 9 [1982] 762f). Ohne Zweifel wird damit ein Bezug zu hellenistischen Epiphanievorstellungen hergestellt (Bultmann aO. 83; Becker aO. 132; Merkelbach, Isisfeste 49f. 55/7). Epiphanius berichtet, dass an diesem Tag, dem 11. Tybi, in Ägypten nicht nur die Geburt des *Aion gefeiert werde, sondern auch die Geburt Christi, u. dieser 30 Jahre später als erstes Wunder (τὸ πρῶτον σημεῖον) in Kana Wasser in Wein verwandelt habe (haer. 51, 22, 9f). Bis heute würden an diesem Tag Quellen u. Flüsse in Wein verwandelt, er selbst habe in Kibyra in *Karien u. seine Mitbrüder in Gerasa in Arabien aus einer solchen Quelle getrunken; ein solches Wunder werde auch vom Nil bezeugt (ebd. 51, 29, 7/30, 3; vgl. Nötzel 33_{109}). Christus ist offenbar an die Stelle des D. getreten (vgl. Bousset 270/4). – Einer gewissen Nähe zwischen D.religion einerseits sowie christlichem Glauben u. Kult andererseits sind sich Heiden u. Christen auch sonst bewusst. Wenn jene die frühchristl. Gemeinde als θίασος, die Gläubigen als θιασιῶται (Kelsos: Orig. c. Cels. 2, 70; 3, 22), ihren Leiter als θυσιάρχης καὶ ξυναγωγεύς oder προστάτης, das Christentum als καινὴ τελέτη (Lucian. peregr. 11) bezeichnen, Christen ihrerseits sich vielfach der Mysteriensprache bedienen u. deren Terminologie für den kirchl. Sprachgebrauch adaptieren, das Christentum selbst τὰς παρ’ ἡμῖν τελετάς nennen (Orig. c. Cels. 3, 59; vgl. Anrich; Bratke 663f), wird das mehr als deutlich. Sogar die Religionskritik stellt Christentum u. D.mysterien zusammen: In der Androhung von Jenseitsstrafen stimmen sie überein (Kelsos: Orig. c. Cels. 4, 10; 8, 48). Umso

mehr ist man christlicherseits auf Abgrenzung bedacht: Schon das Pfingstereignis wird gegen mögliche Missdeutung als dionysische Ekstase abgeschirmt (Act. 2, 15; Dormeyer 160). Clemens v. Alex. nimmt in dem berühmten Mysterienkapitel (protr. 12, 119, 1/20, 2) zwar bewusst Begriffe, Vorstellungen u. Bilder der D.mysterien auf, um für die christl. Lehre zu werben, setzt aber dem im Mythos wurzelnden Geschehen die von Gott selbst offenbarte Wahrheit entgegen (Bäumer 74; vgl. Greg. Naz. or. 39, 1 [SC 358, 150]). Den Versuch, Christus als Mensch u. *Gottessohn dem vergöttlichten Sohn des Zeus u. einer sterblichen Mutter gleichzustellen, weist Origenes ebenso nachdrücklich zurück (c. Cels. 3, 22f) wie den von Kelsos angedeuteten Vergleich zwischen dem gefangenen u. sich selbst befreienden D. der Bakchen des Euripides u. den Leiden u. der Auferstehung Jesu (ebd. 2, 33f; vgl. Dormeyer 167/9). Dem Vorwurf, sie verehrten einen Menschen aus Palaestina als Gott u. Gottes Sohn, entgegnen die Christen, das Gottmenschentum Christi sei wahrhaft bezeugt, die Heiden dagegen machten viele Menschen zu Gott, neben rechtschaffenen u. gerechten auch ungerechte u. der Trunksucht ergebene Διόνυσοι (Soz. h. e. 3, 23, 40; *Gottmensch) oder den mit D. identischen Attis, der sich aus einer ἐρωτικὴ μανία selbst entmannt habe (Soz. h. e. 3, 23, 51/3). Theophilos stellt dem Glauben an den Gekreuzigten den heidn. Glauben an den betrunkenen u. rasenden D. gegenüber (ad Autol. 1, 10), Arnobius argumentiert, die Heiden machten D. wegen des Weines zum Gott, wie große Ehre gebühre aber dem, dem die Christen Leben u. alles verdanken (nat. 1, 38, 2; vgl. 2, 68, 2). – Vorgebliche Analogien zur christl. Überlieferung sind Justin nur als dämonische Nachäffung biblischer Quellen u. Prophezeiungen erklärbar, zB. als teuflisches Zerrbild von Christi Gottessohnschaft, Leiden, Tod u. Auferstehung die Abkunft des D. von Zeus sowie das Zerreißen des D.knaben u. seine Wiederherstellung (apol. 1, 54, 6; dial. 69; Tert. apol. 47, 11/4; PsClem. Rom. recogn. 4, 30 [2, 161]). Im dogmatischen Streit mit *Eunomios betont Gregor v. Nyssa die Differenz zwischen antiken Gottessöhnen u. der Gottheit Christi (c. Eunom. 2, 1, 618 [GregNyssOp 1, 407]). – Doch Christen bedienen sich auch des antiken Mythos, um ihren eigenen Glauben argumentativ zu stützen: Kreuzigung, Tod u. Auferstehung Christi haben durchaus nichts Befremdliches. Neben anderen Zeussöhnen soll auch D., nachdem er von Titanen zerrissen worden sei (offenbar als Parallele zum Kreuzestod gedacht), in den Himmel aufgefahren sein (Iustin. apol. 1, 21; vgl. Arnob. nat. 1, 41). Um der Jungfrauengeburt ihre Besonderheit zu nehmen, wird auf die Geburt des D. aus dem Schenkel Jupiters verwiesen (Rufin. symb. 9 [CCL 20, 146f]).

III. Koexistenz u. Konflikt. Von unbefangenem Nebeneinander christlicher Orthodoxie u. antiker Bildungs- u. Dichtungstradition zeugen nicht nur das umfangreiche D.epos u. die hexametrische Paraphrase des *Johannes-Evangeliums des Nonnos aus dem ägypt. Panopolis, sondern eine Reihe von Autoren, die entweder selbst Christen waren oder aus christlichem Umfeld stammten u. sich offen zeigten für traditionelle Themen u. Motive paganer Dichtung: So verfasste etwa *Ausonius zwei *Epigramme auf D. (epigr. 48f [330f Peiper]); *Claudian rühmt als heidnischer Dichter am christl. Kaiserhof die Leistungen des Honorius u. einen Seesieg Stilichos durch poetischen Vergleich mit D. (Claud. paneg. IV cons. Honor. 602/10; Stil. 3, 169. 362/9); Sidonius Apollinaris, später Bischof, widmet seinem Freund Leontius ein mythologisches Gedicht auf D. (carm. 26 [MG AA 8, 243f]); einer seiner Freunde, Bischof Ruricius, tadelt seinen Sohn Constantius, Bacchus allzu sehr ergeben zu sein, u. mahnt: magis Domino vacare quam Libero (Ruric. ep. 2, 24 [CCL 64, 365]). Grund zu ähnlicher Klage hat offenbar auch Paulinus v. Nola; er geißelt die Einwohner seiner Bischofsstadt, die Riten der Bacchus-Religion zu praktizieren (carm. 18, 169. 280f [CSEL 30, 124. 128]). Zweifelsohne aus gleichem Anlass untersagt noch das Konzil Quinisextum vJ. 691/92 den Gliedern der Kirche, an heidnischen Festen u. Riten des D. teilzunehmen, u. verbietet u. a. die Anrufung des D. beim Keltern (cn. 62 [1, 183 Beneševič (1906)]; vgl. H. Ohme, Concilium quinisextum = Fontes Christiani 82 [2006] 54/8). Von der freimütigen Begegnung des späteren Bischofs von Laodicaea, Apollinarius, u. seines Vaters, eines christl. Presbyters, mit dem Sophisten Epiphanius berichtet Sozomenos (h. e. 6, 25). Als dieser einen Hymnos auf D. vorträgt, verlassen sie, obwohl alle Nichteingeweihten dazu aufgefordert sind, den Raum nicht. Die milde Straf-

maßnahme des zuständigen Ortsbischofs lässt den Vorgang verzeihlich erscheinen (Bruhl 179f). – Eine so friedvolle Koexistenz von D.anhängern u. Christen ist freilich nicht immer u. überall gegeben: Christen verweigern das Opfer an D. u. erleiden deshalb das Martyrium (Synax. Eccl. Cpol. 7. XI. nr. 4 [202 Delehaye]).

C. Kunst. I. Allgemein. Das Weiterleben von Bildern des überaus beliebten dionysischen Themenkreises (F. Matz, Dionysiake telete [1963]; Gasparri / Veneri 414/514; Gasparri aO. [o. Sp. 79] 540/66; A. Ley, Art. D. II. Ikonographie: NPauly 3 [1997] 662/4) in der Spätantike belegen zahlreiche Darstellungen in Mosaik, Stoff, *Elfenbein, Silber- u. Steinreliefs (eine umfassende Zusammenstellung für den hier zu behandelnden Zeitrahmen fehlt bislang, eine schematische Auflistung für den Osten geben Augé / Linant de Bellefonds; hilfreiche Kurzübersicht bei F. W. Hamdorf, D. Bacchus [1986] 104/9). Wie viele andere pagane Mythen (**Aeneas; *Apollon; *Danae; *Daphne; *Ganymed; *Herakles; *Hydra; vgl. Kollwitz 1138f) wurden auch D.traditionen in der Kunst der Spätantike weitergeführt. Das Weiterleben im Kontext anderer Mythen erlaubt indes keinen Rückschluss auf Kult oder Gesinnung der Besitzer von Gegenständen mit diesen Themen. An Figuren des Thiasos (des dionysischen Zuges) wären zu nennen: *Ariadne, Silene, Satyrn, Mänaden, Nymphen u. *Eros, an Szenen aus dem Leben des Gottes sein erstes Bad (zur Übernahme in der christl. Ikonographie M. Lawrence: De artibus opuscula XL, Festschr. E. Panofsky [New York 1961] 327/31), die Übergabe des Kindes durch Hermes an Nymphen oder Silen u. sein Triumph nach der siegreichen Indienfahrt. Besonders die Weinranke, oft mit Figuren oder Tieren belebt, gehört der dionysischen Sphäre an. Jedoch wird nicht jede Weinranke auch auf dionysisches Gedankengut anspielen. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass die Freude am Ornament die Auswahl dieses Motivs bestimmt hat; so wurden die Spiralsäulen in St. Peter (Rom) mit von Eroten bevölkerten Weinranken als Spolien aus dem 3. Jh. zu besonderer Ehrung des Petrusgrabes angebracht (A. Arbeiter, Alt-St. Peter in Geschichte u. Wissenschaft [1988] 179f). Efeu, von Anfang an dem D. heilig, bekrönt den Thyrsos (E. Simon, Art. Efeu: o. Bd. 4, 610/20; *Kranz).

II. Denkmäler. Im Mosaikdekor reich ausgestatteter Villen des 4./6. Jh. im Osten u. Westen des Röm. Reiches zeigen dionysische Bilder v. a. den Ausdruck von Genuss u. Lebensfreude, wie sie sich bei Gastmählern in diesen Räumlichkeiten zeigten. J. Deckers (Rez. W. A. Daszewski, D. der Erlöser: RömQS 81 [1986] 145/72, bes. 164/8) weist nach, dass die Ikonographie in spätantiken Mosaiken auf den neuesten Stand gebracht wurde; vgl. Augé / Linant de Bellefonds nr. 52. 54. 81f. 97. 101. 105. 111. 114. 129f; A. Ovadiah / C. Gomez de Silva / S. Mucznik: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 (1991) 181/91, bes. 183f; D. Parrish, D. and his circle in mosaics of Late Antiquity: Mélanges d'antiquité tardive, Festschr. N. Duval (Turnhout 2004) 75/84. Aus dem Mythos des Orpheus, der von Mänaden zerrissen wurde, wird in der Spätantike nur der leierspielende Sänger inmitten der Tiere verbildlicht (B. Domagalski, Art. Hirsch: o. Bd. 15, 559; B. Asamer, Art. Orpheus II: LThK 7[3] [1998] 1139f; R. Wisskirchen: JbAC 45 [2002] 142/4). Ägyptische Stoffe verarbeiten die Thematik vom großformatigen Wandbehang bis hin zu kleinen Besatzemblemen. Werkstattgleiche Stücke zeigen christliche Sujets; V. F. Lentzen, The triumph of D. on textiles of late antique Egypt (Berkeley 1960) 22f belegt die Verschmelzung mit dem Sonnengott (vgl. Age of spirituality nr. 120f. 123/5. 129. 136; Augé / Linant de Bellefonds nr. 24. 28. 64. 84. 116. 123f. 133. 135f. 142; M.-H. Rutschowscaya, Tissus coptes [Paris 1990] 19. 28f. 84/90; S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit [Riggisberg 2004] nr. 1: D.behang beträchtlicher Größe [ca. 2, 1 × 7 m] mit D. u. Ariadne u. Figuren des Thiasos unter Arkaden; ebd. nr. 21: Behang-Frg. mit Übergabe des D.kindes; ebd. nr. 23: D. u. Ariadne). An Elfenbeinen mit dionysischen Sujets führt Volbach, Elfenbeinarb.[3] 10 Exemplare aus dem 4./6. Jh. an; zu ebd. nr. 61, dem berühmten Helios-Selene-Diptychon, vgl. Kollwitz 1125f. 1136/8 u. Age of spirituality nr. 134. Auch hier ist eine Verschmelzung mit dem Sonnengott verbildlicht. Weitere Beispiele: ebd. nr. 70. 73f (in der Kanzel des Domes zu Aachen ca. iJ. 1002/24 wiederverwendet; vgl. J. Engemann: JbAC 30 [1987] 177f). 81. 83. 95. 97. 100f. Auch Metallarbeiten des 4. bis 6. Jh. zeigen Bilder des dionysischen Bereichs (M.

C. Ross, Cat. of Byz. and early medieval antiquities in the DumbOaks Coll. 1 [Washington 1962] nr. 6 [Silberbecher mit bacchantischer Prozession um 500]; nr. 8 [Silberteller mit Silen aus dem 6. Jh.]; K. S. Painter, The Mildenhall treasure [London 1977] nr. 1 [griech. Teller mit dionysischen Szenen aus der 2. H. des 4. Jh.]; nr. 2f [kleiner Teller mit Pan / Satyr u. Mänade]). Der Schatz wurde von Christen weiterverwendet (Age of Spirituality nr. 130; weitere Beispiele: ebd. nr. 128. 131f [zu sassanidischen Exemplaren]; vgl. Augé / Linant de Bellefonds nr. 127f). Koptische Steinreliefs (*Kopten), die v. a. als Nischenbekrönungen von Grabbauten des 5./6. Jh. dienten (K. Wessel, Kopt. Kunst [1963] Abb. 57/9; J. Beckwith, Coptic sculpture [London 1963] Abb. 59. 67; H. Torp, Leda Christiana: ActaArchArtHist 4 [1969] 101/12 stellte als erster die Herkunft aus Nekropolen fest; H.-G. Severin: Riggisberger Berichte 1 [1993] 63/85 stellt figürliche Giebel für Grabbauten des 4. bis Ende 5. Jh. zusammen), zeigen neben anderen mythologischen Figuren D. mit Trauben u. andere Figuren des Thiasos aus den selben Werkstätten wie Reliefs mit christlichen Themen; K. Krumeich, Spätantike Bauskulptur aus Oxyrhynchos (2003) 139/41 sieht sogar eine Bevorzugung dionysischer Szenen. Zwar gehören die meisten erhaltenen Denkmäler der Kunstproduktion für Abnehmer des gehobenen Bedarfs an, doch belegen Darstellungen zB. auf Keramik (J. Engemann: o. Bd. 20, 740. 747/9) oder *Glas (F. Fremersdorf, Die Denkmäler des röm. Köln 8 [1967] 173 Taf. 232; 177 Taf. 242f: Kölner Schliffgläser des 4. Jh.; Glas der Caesaren, Ausst.-Kat. Köln [1988] nr. 129: Schliffschale des 4. Jh.), dass D. auch aus dem Alltagsgebrauch der Antike nicht wegzudenken ist; daneben gab es auch aufwendige Glasgefäße wie den Eimer von S. Marco (4. Jh.; Glas aO. nr. 122) oder den Lykurgosbecher (ebenfalls 4. Jh.; ebd. nr. 139).

III. Nachwirkung. Zum Weiterleben des Mythos in der Kunst von Byzanz K. Weitzmann, Greek mythology in Byz. art (Princeton 1951) Index s. v. Dionysus. Fresken des 8. Jh. in Qūṣayr ʿAmrah, einem umayyadischen Landsitz in der heutigen jordanischen Wüste, bezeugen Verwendung in der frühislam. Kunst (C. Winkler-Horacek, D. in Qusayr Amra: Damasz. Mitt. 10 [1998] 261/89). In Abu Mena wurde noch im 9. Jh. von Christen eine D.figur eines attischen Tischfußes des 2. Jh. möglicherweise im Zuge vorbeugender Konservierung (in einer Art ‚Schutzhaft') in einem Töpferofen bestattet (J. Engemann: JbAC 41 [1998] 169/77; ders.: Themelia. Spätantike u. koptologische Studien, Festschr. P. Grossmann = Sprachen u. Kulturen des christl. Orients 3 [1998] 97/108).

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979). – D. Alvarez Cineira, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius u. die paulinische Mission = Herders bibl. Stud. 19 (1999). – G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (1894). – C. Augé / P. Linant de Bellefonds, Art. D. (in peripheria orientali): LexIconMythClass 3 (1986) 514/31. – A. Avram, Der dionysische Thiasos in Kallatis: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer (Hrsg.), Religiöse Vereine in der röm. Antike = Stud. u. Texte zu Antike u. Christentum 13 (2002) 69/80. – M. L. Baumer, D. u. das Dionysische in der antiken u. dt. Literatur (2006). – W. Bousset, Kyrios Christos = ForschRelLitATNT 21 (1935). – F. Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen: TheolStudKrit 4 (1887) 647/708. – J. N. Bremmer, Götter, Mythen u. Heiligtümer im antiken Griechenland (1998). – I. Broer, Das Weinwunder zu Kana (Joh 2, 1/11) u. die antiken Weinwunder: Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, Festschr. J. Becker = ZNW Beih. 100 (1999) 291/308. – A. Bruhl, L. pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain = BiblÉcFranç 175 (Paris 1953). – W. Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriech. Opferriten u. Mythen = RGVV 32 (1972); Kritiken, Rettungen u. unterschwellige Lebendigkeit griech. Mythen zZt. des frühen Christentums: R. v. Haehling (Hrsg.), Griech. Mythologie u. frühes Christentum (2005) 173/94; Antike Mysterien² (1991); Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche = Die Religionen der Menschheit 15 (1977). – F. V. M. Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum⁴ (1959). – D. Detschew, Art. Bakchos (Bacchus): o. Bd. 1, 1147/50. – L. Deubner, Attische Feste (1932). – D. Dormeyer, Bakchos in der Apostelgesch.: Haehling aO. 153/73. – W. Eisenhut, Art. L., Libera, Liberalia: KlPauly 3 (1969) 620f. – R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike (1925). – W. Fauth, Art. D.: KlPauly 2 (1967) 77/85. – L. Foucher, Le culte de Bacchus sous l'empire romain: ANRW 2, 17, 2 (1981) 684/702. – C. Gasparri / A. Veneri, Art. D.: LexIconMythClass 3, 1 (1986) 414/540. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten = Slg. wissenschaftl. Komm. zu griech. u. röm. Schrift-

stellern 5 (1907). – G. HERZOG-HAUSER, Art. Kaiserkult: PW Suppl. 4 (1924) 806/53. – H. JEANMAIRE, D. Histoire du culte de Bacchus (Paris 1951). – K. KERÉNYI, D. Urbild des unzerstörbaren Lebens (1976). – O. KERN, Art. D. nr. 2: PW 5 (1903) 1010/46. – J. KOLLWITZ, Art. Elfenbein: o. Bd. 4, 1106/41. – M. LABAHN, Jesus als Lebensspender = ZNW Beih. 98 (1999). – LATTE, Röm. Rel. – W. LUTGEHETMANN, Die Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1/11) = BiblUnters 20 (1990). – R. MERKELBACH, Die Hirten des D. (1988); Isisfeste in griech.-röm. Zeit = BeitrKlassPhilol 5 (1963). – R. MUTH, Einführung in die griech. u. röm. Religion² (1998). – NILSSON, Feste; Rel.². – H. NÖTZEL, Christus u. D. = Arbeiten zur Theol. 1, 1 (1960). – W. F. OTTO, Dionysos. Mythos und Kultus⁴ = Frankf. Stud. Rel. Kult. Ant. 4 (1980). – J. M. PAILLER, Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie = BiblÉcFranç 270 (Paris 1988). – R. REITZENSTEIN, Die hellenist. Mysterienreligionen³ (1927). – J. RUPKE, Die Religion der Römer (2001). – R. SCHLESIER, Art. D. I: NPauly 3 (1997) 651/62. – W. SCHUR, Art. L. pater: PW 13 (1926) 68/76. – E. SIMON, Die Götter der Griechen³ (1985). – M. SMITH, On the wine god in Palestine (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius): Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume 2 (Jerus. 1974) 815/29. – V. STEGEMANN, Astrologie u. Universalgeschichte. Stud. u. Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos v. Panopolis = Stoicheia 9 (1930) 172/97. – K. THRAEDE, Art. Erfinder II (geistesgeschichtl.): o. Bd. 5, 1191/278; Art. Euhemerismus: ebd. 6, 877/90. – R. TURCAN, César et D.: Hommage à la mémoire de J. Carcopino (Paris 1977) 317/25; Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes (ebd. 1982). – W. UERSCHELS, Der D.hymnos des Ailios Aristeides (1962). – A. VENERI, Art. D.: LexIconMythClass 3, 1 (1986) 414/20. – W. WILLERS, D. u. Christus. Ein archäol. Zeugnis zur ‚Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos: MusHelv 49 (1992) 141/51. – W. WINIARCZYK, Euhemeros v. Messene = BeitrAltK 157 (2002). – WISSOWA, Rel.².

Manfred Wacht (A/B) / Franz Rickert (C).

Liber vitae s. Buch IV: o. Bd. 2, 728/31; Diptychon: o. Bd. 3, 1143f.

Libera s. Demeter: o. Bd. 3, 682/94; Liber (Dionysos): o. Sp. 67/99.

Liberalitas s. Almosen: o. Bd. 1, 301/7; Geschenk: o. Bd. 10, 685/703; Güterlehre: o. Bd. 13, 59/150; Hochherzigkeit: o. Bd. 15, 765/95; Schenkung; Wohltätigkeit.

Libertas s. Freiheit: o. Bd. 8, 269/306.

Libertinismus s. Askese: o. Bd. 1, 760f; Barbelo-Gnostiker: o. Bd. 2, 1177/9; Ehebruch: o. Bd. 4, 675; Enkrateia: o. Bd. 5, 349; Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 369; Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 820; Gnosis II: o. Bd. 11, 599. 616; Güterlehre: o. Bd. 13, 101.

Libertus s. Manumissio; Patronus; Sklave.

Libido s. Begierde: o. Bd. 2, 62/78; Geschlechtstrieb: o. Bd. 10, 702/812.

Librarius s. Bibliothek: o. Bd. 2, 231/74.

Libya s. Kyrenaika: o. Bd. 22, 687/754.

Licentius v. Thagaste s. Italia II: o. Bd. 18, 1302f.

Licht.

A. Allgemeines u. Terminologie. Im Griech. sind die relevanten Lexeme überwiegend von φῶς, poetisch φάος (< φάϝος, die Wurzel φαϝ ist noch erkennbar in Bildungen wie ἐπιφαύσκειν), abgeleitet (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 989/91). Dazu gehören alte Vokabeln wie φαίνειν oder φωτεινός, auch Komposita wie φωσφόρος. Die Tatsache, dass sich der Stamm in Kaiserzeit u. Spätantike als besonders produktiv erweist, ist bereits ein erstes Indiz für die Bedeutung des Themas in dieser Zeit: φωτίζειν, φωτισμός, φωστήρ, ἐπιφαύσκειν, φωταγωγεῖν, ja selbst die Pluralform τὰ φῶτα sind sämtlich erst nachklassisch belegt oder beliebt. Ihnen eignet meist ein abstrakt-theoretischer Aspekt (,erleuchten'), mitunter auch ein kultisch-religiöser, während die Wurzel λαμπ- eher konkret-alltägliche Funktionen übernimmt (,beleuchten'; ebd. 2, 79f): λάμπειν, λαμπρύνειν, λαμπρός, λαμπτήρ, λαμπάς (daher die Lehnwörter lat. lampas, dt. Lampe, im rabbin. Hebräisch lampād). Auch dieser Stamm ist in der Spätantike sehr produktiv: Beispiele sind λαμπροφορεῖν, -φορία, -φόρος, λαμπαδουχεῖν, auch das ,vergeistigte' λαμπηδών (,Glanz, Erleuchtung'). Ein differenziertes terminologisches Instrumentarium steht zur Verfügung, um Wirkung u. Anblick des L. zu beschreiben: τὸ σέλας, ἡ αὐγή, ἡ ἀκτίς (,Glanz, Schimmer, Strahl' usw.). Ganz auf die technische Vorrichtung zur L.erzeugung bezogen ist schließlich λύχνος (*Leuchter) von der indogerman. Wurzel λυκ- (daher althochdeutsch liocht), zu der auch das Adjektiv λευκός sowie das lat. lux gehören. – Im Lat. kann zwischen den etymologisch u. semantisch verwandten Wörtern lux u. lumen unterschieden werden (Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 823f. 832f): ,Das L. (lumen) ... hat seine Ursache (als lux) in den astralen Körpern' (K. Hedwig, Art. L., L.metapher: LexMA 5 [1991] 1959). Mehr noch als im Griech. haben die diversen Begriffe zur Bezeichnung des Glanzes (fulgor, splendor, claritas, gloria) die Neigung zum übertragenen Gebrauch u. damit zur Abstraktion (umgekehrt bei der gloria, die erst in der Spätantike zusätzlich zum Abstraktbegriff die buchstäbliche L.konnotation hinzugewinnt; A. J. Vermeulen, Art. Gloria: o. Bd. 11, 221f). Die wichtigsten Gegenbegriffe zum L. sind σκότος, caligo u. tenebrae, ,Dunkelheit'. – Der antike Begriff von L. ist insofern weiter als der moderne, als vielfach sowohl der L.spender als auch der L.empfänger mit umgriffen sind: Die Sonne u. das *Auge sind φῶς; visus ist die Sehfähigkeit u. die gesehene Gestalt; φωστήρ ist der *Himmels-Körper u. das von ihm ausgehende L. Die Breite der semantischen Spektren nimmt in dem Maße noch zu, in dem das religiöse u. philosophische Interesse an dem Phänomen L. zunimmt, u. das ist in der Spätantike der Fall. In diesem ,Age of Spirituality' (Ausst.-Kat. New York [1979]) kann man von einer diffusen, zugleich omnipräsenten ,L.kultur' in vielen Bereichen des Lebens sprechen. Bei der präzisen u. begrifflich angemessenen Erfassung dieses Phänomens erweist sich gerade der diffuse Charakter als Schwierigkeit, mit anderen Worten die Tatsache, dass im Fall des L. noch weniger als bei anderen Abstraktbegriffen klar zwischen wörtlichem u. metaphorischem Sprechen unterschieden werden kann. Zudem kann sich die L.metaphorik derart zu einem ,Metaphernsystem' verdichten, dass, in einem weiteren Abstraktionsgrad, von regelrechter L.metaphysik gesprochen werden kann. Die schlichte Inschrift φῶς Χριστοῦ auf einem Tonlämpchen (Loffreda) ist sowohl Deutungsaussage für das physische L., das entzündet wird, als auch Christusmetapher (vgl. Päffgen, Lampe 901). Sie kann außerdem sowohl ein rituelles Geschehen evozieren (das abendliche L.anzünden: Dölger, ACh 5, 31/43; Päffgen, Lampe 910) als auch knapper Aufruf einer komplexen L.metaphysik sein. Die folgende Aufteilung des Artikels hat daher Behelfscharakter; der Reichtum des Themas erschließt sich erst in der Zusammenschau.

B. Physisches Licht. I. Lichtquellen. In der Antike kamen als L.quellen entweder die Gestirne oder Feuer in Betracht. Feuer konnte mit Brennstoffen wie *Holz, Olivenöl u. *Bienen-Wachs erzeugt werden (J. E. Rehder, The mastery and uses of fire in antiquity [Montreal 2000] 7; je nach der Art des Umgangs mit diesen Brennstoffen unterscheidet man verschiedene Beleuchtungstechniken).

a. Gestirne. Der L.spender par excellence ist die Sonne; sie ist dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio (Cic. rep. 6, 17, 17). Im Rahmen eines geozentrischen Weltbildes zählt sie zu den sieben Planeten, doch kam ihr stets eine Sonderstellung zu. Der Mond, das ,liebliche

L.‘ (ἐρατὸν φάος: Pind. Ol. 10, 75), ist ‚immerdar schüchtern ausschauend nach den Strahlen des Helios‘ (Plut. fac. orb. lun. 16, 929B nach Parmen.: VS 28 B 15; s. auch Firm. Mat. math. 1, 4, 9). Die Zu- u. Abnahme seines L. verlangte nach wissenschaftlichen Erklärungen (umfassende Mondtheorie bei Ptol. Math. alm. 4/6), zumal sein Zyklus große kalendertechnische Relevanz hatte (Berechnung durch Hipparchus v. Nicaea [2. Jh. vC.], überliefert bei Ptol. Math. alm. 4, 2). Außer der Sonne u. dem Mond waren in der Antike die fünf Planeten (Plat. Tim. 38c) Saturn, Juppiter, Mars, Venus u. Merkur bekannt (schon früh mit den noch heute gebräuchlichen Götternamen versehen, vgl. W. / H. G. Gundel, Art. Planeten bei Griechen u. Römern: PW 20, 2 [1950] 2029/31). Diese Namen waren zunächst Epitheta zur Identifikation (ἀστὴρ τοῦ ...), doch im Laufe der Kaiserzeit schwand das Bewusstsein einer Differenz zwischen Bezeichner u. Bezeichnetem, so dass die Planeten mit den jeweiligen Göttern vollständig identifiziert wurden, wie es bei Sonne u. Mond schon lange der Fall war (ebd. 2116; der Einfluss der Planetenwoche mag eine Rolle gespielt haben). Für die Rezeption im Christentum ist wichtig, dass damit eine Trennung zwischen den Himmelskörpern als L.spender u. den zugehörigen Gottheiten nur noch mit Mühe möglich war.

b. Feuer. Für künstliches L. war Feuer Voraussetzung. Dieses konnte aus Feuerstein (πυρίτης: Plin. n. h. 36, 137f; Isid. Hisp. orig. 16, 4, 5) oder mit Hilfe eines Feuerbohrers aus Reibungshitze (πυρεῖα: Lucian. ver. hist. 1, 32; Themist. in Aristot. an. 6 [CommAristotGr 5, 3, 105]) erzeugt werden. Eher im militärischen Bereich konnten Techniken Einsatz finden, bei denen Feuer spontan unter starker Sonneneinstrahlung entstand (Iul. Afric. cest. 2, 11 [211 Vieillefond]). Einmal entzündet, war die Erhaltung u. zugleich Zähmung des Feuers von grundlegender Bedeutung; daraus resultiert der hohe Stellenwert des Herdfeuers als Zentrum des *Hauses (ἐσχάρα, ἑστία auch als pars pro toto für das Haus, sakrale Konnotation). Die kulturelle u. religiöse Bedeutung des Feuers ist komplex u. nicht ausschließlich (nicht einmal primär) von seiner L. spendenden Funktion bestimmt (Brandopfer, Höllenfeuer, Feuer der Liebe, Fieber usw.; vgl. W. D. Furley, Art. Feuer: NPauly 4 [1998] 498/502). Diese war auf ‚domestizierte‘ Formen des Feuers in Gestalt von Öl- oder Wachsflammen übergegangen.

c. Beleuchtungstechnik. Die geläufigste künstliche L.quelle in der Antike war die (Öl-) Lampe (L. Chrzanovski, Lumières antiques. Les lampes à huile du Musée Romain de Nyon [Milano 2000] 11/8). Solche *Lampen waren Alltagsgegenstände im öffentlichen u. privaten Raum; sie konnten mit Bildern u. kurzen Texten geschmückt u. damit gedeutet werden (ebd. 26/34). Obgleich von Haus aus ohne ideologische Bezüge, konnten sie so zum unterschwelligen Träger religiöser Botschaften werden. Laternen waren für den Gebrauch im Freien bestimmt: die L.erzeugung erfolgte in der Regel wie bei Lampen, zusätzlich umgeben von einem Windschutz (W. Radt, Lampen u. Beleuchtung in der Antike: Antike Welt 17 [1986] 43f). Die mit den Ölflämmchen erzeugte L.menge war allerdings relativ gering. *Leuchter dienten als Halterung von Lampen oder anderen L.quellen. Mehr L. konnte mit *Fackeln erzeugt werden, die freilich wegen der Rußentwicklung u. der Brandgefahr weniger für den privaten (Innen-) Raum in Frage kamen. Ihre Verwendung gewann mitunter eine sakrale Konnotation (die griech. Begriffe δᾳδοῦχος, δᾳδουχία usw. waren seit alters termini technici in den Eleusinischen Mysterien; sie gewannen in der Kaiserzeit weitere Bedeutung, s. Lampe, Lex. s. v.). In der Herstellung aufwändiger waren Kerzen, die ganz aus tierischen Fetten oder Bienenwachs bestanden (Gagé 156/8). – Vgl. auch Päffgen, Lampe; ders., Leuchter.

II. Lichttheorien. a. Optik. Kaiserzeit u. Spätantike standen fest auf dem Boden der Theoriebildung der vorausgehenden Zeit, der zufolge das L. Strahlencharakter hat, u. zwar in doppelter Hinsicht: L.strahlen gehen von den L.quellen aus u. beleuchten die Gegenstände; zugleich sendet das Auge Sehstrahlen aus, die auf die Gegenstände treffen u. den Sehvorgang ermöglichen (Extramissionstheorie, vorherrschend seit Eucl. opt. 1, übernommen u. a. von Plut. quaest. conv. 1, 8, 626C/D; Gell. 5, 16, 2; implizit auch bei Plot. enn. 1, 6 [1], 9; A. Dihle, Vom sonnenhaften Auge: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 85/91). Nach (weit verbreiteter) stoischer Theorie erfolgt die Ausbreitung des L. im Medium der zwischen Auge u. gesehenem

Gegenstand ausgespannten Luft (διὰ βακτηρίας: SVF 2, 233 nr. 864/7). Bei Lukrez begegnet auch die Auffassung, das L. habe Teilchencharakter (3, 380/90; 4, 183/208). Die hellenist. Theoriebildung wurde weitergeführt u. wesentlich vertieft durch Claudius Ptolemaeus (2. H. 2. Jh.), dessen ‚Optik' allerdings nur schlecht u. unvollständig überliefert ist (A. Lejeune [Hrsg.], L'Optique de Claude Ptolemée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile [Leiden 1989]). Behandelte Probleme betreffen u. a. das räumliche Sehen (Buch 3f) u. die Brechung u. Reflexion von L.strahlen (Buch 5), teilweise aufgrund von eigenen Experimenten. In der Spätantike fasste Pappus v. Alex. (4. Jh.) den Stand des Wissens zusammen (math. collect. 6 [474/633 Hultsch]).

b. Lehre vom Auge. Das *Auge ist mehr als ein passives Rezeptionsorgan des L.; durch die genannte Extramissionstheorie gewinnt es selbst lichthaften Charakter. Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund ist die (auch in der Spätantike) häufig zitierte Rede Platons von der ‚Sonnenhaftigkeit des Auges' zu verstehen (Tim. 45b; resp. 6, 508b; vgl. Greg. Naz. or. 21, 1 [SC 270, 110/2]; Aug. serm. 4, 6 [PL 38, 36]). Wenn Gott in L.metaphern gefasst wird (s. u. Sp. 122), ist daher das Auge nicht nur noetisch, sondern auch ontologisch Brücke zu Gott (Posidon.: Sext. Emp. adv. math. 7, 93; Plot. enn. 1, 6 [1], 9; 6, 7 [38], 16; Basil. ep. 8, 12 [1, 36f Court.]; Greg. Nyss. infant.: GregNyssOp 3, 2, 79, 16/80, 10). Die Augen sind Fenster oder Spiegel der Seele (Cic. Tusc. 1, 20, 46; Lucret. 3, 359/69; Greg. Nyss. hom. opif. 6 [PG 44, 140A]; Aug. serm. 126, 2 [PL 38, 699]), nicht nur durch ihre Ausdrucksstärke, sondern auch durch das, was sie direkt aussenden. Im extremen Fall kann ein Blick sogar töten (Plin. n. h. 7, 2). Die Angst vor dem *Bösen Blick war verbreitet (Hor. ep. 1, 14, 37; Apul. met. 4, 14, 1; Basil. hom. 11, 4 [PG 31, 380C] mit Bestreitung der geläufigen Erklärung, aber nicht des Phänomens an sich), keineswegs nur in abergläubischen Kontexten; vielmehr wurde das Phänomen auch wissenschaftlich reflektiert (Plut. quaest. conv. 5, 7, 680C/83B). Die Kenntnisse von der Anatomie des Auges stammten im Wesentlichen aus hellenistischer Zeit (eine Zusammenfassung bei Lact. opif. 10, 1/5), ähnlich auch im Bereich der Augenheilkunde (V. Nutton: NPauly 2 [1997] 278), für die der Liber ophthalmicus des Demosthenes Philalethes (1. Jh.) u. Ausführungen Galens (us. part. 10, 1/3 [3, 759/78 Kühn]) Hauptquellen waren.

c. Meteorologie. Durch besondere atmosphärische Konstellationen können die L.phänomene Blitz u. Regenbogen entstehen; beide sind erklärungsbedürftig u. wurden in der Antike u. Spätantike unterschiedlich erklärt. Bei Lukrez findet sich eine ausführliche Theorie der Blitze (219/378) u. des Wetterleuchtens (160/218), der zufolge die Konzentration der Feueratome in den Wolken bei nahem Zusammentreffen zu Blitzen führt (vergleichbar dem Funken beim Feuerschlagen; *Gewitter). Die besondere Durchschlagskraft erklärt sich aus der feinen Verteilung der Partikel. Plinius enthält sich einer eigenen Theorie u. referiert diverse religiöse Faktoren, auf die das Phänomen zurückgeführt wird (n. h. 2, 133/41). Isidor v. Sevilla setzt die antike Theoriebildung voraus, überliefert sie dem MA, trägt aber selbst eher zur Erklärung des Namens als des Phänomens bei (orig. 13, 9, 1f; nat. 30, 1/5). Der Regenbogen wurde schon von Lukrez im Wesentlichen so erklärt wie noch heute: durch Brechung der Sonnenstrahlen am fallenden Regen (6, 524/6), ähnlich auch Isidor v. Sev. (orig. 13, 10, 1), der freilich der wissenschaftl. Erklärung eine theologische Deutung hinzufügt: Die Auffächerung des Sonnen-L. im Regenbogen entspricht der Auffächerung des Ruhmes Christi, der wahren Sonne, in den Propheten u. Gelehrten (nat. 31, 1f). Ein besonderes L.phänomen, das möglicherweise als Kreuzhalo erklärt werden kann (P. Weiß, Die Vision Constantins: J. Bleicken [Hrsg.], Colloqu. aus Anlaß des 80. Geburtstages v. A. Heuß [1993] 143/69), liegt der berühmten Vision Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 zugrunde (Eus. vit. Const. 1, 28, 2; vgl. auch Lact. mort. pers. 44, 5; die Vision wohl schon 310, vgl. Paneg. Lat. 6 [7], 21, 3/7).

C. Licht im Kult. I. Pagan. In der klass. u. hellenist. Zeit war das L. durchaus von religiöser Bedeutung, mitunter auch im Kult, doch hatte sich ein für die Gesamtkultur ‚zentraler' Ritus oder Fest nicht entwickelt (Nilsson, Rel. 1³, 839/41). Demnach sind Kaiserzeit u. Spätantike von einer Pluralität unterschiedlicher L.bezüge im Kult gekennzeichnet, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen, bei denen aber sehr wohl eine steigende Tendenz erkennbar wird: Mit

zunehmendem Individualismus u. stärkerem Erfahrungsbezug des religiösen Lebens nahmen auch L.effekte u. L.riten an Bedeutung zu. Bekannt ist die Schilderung der *Initiation in die Isismysterien bei Apuleius: ‚Ich ging bis zur Grenze des Todes ... u. ich fuhr durch alle Elemente u. kehrte wieder zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne strahlen mit glänzendem L., vor die Götter der Unterwelt u. des Himmels trat ich hin u. betete sie aus nächster Nähe an‘ (met. 11, 23, 7; R. Turcan: o. Bd. 18, 113/5). Welche rituelle Praxis dieser Beschreibung zugrunde liegt, ist nicht ganz klar, doch sind auch weitere nächtliche Riten bekannt, in denen das individuelle Erleben des L. eine Rolle spielt (Firm. Mat. err. 22, 1; Plut. moral. frg. 178, 7/20 Sandbach). Besonders im Mithraskult sind Vorrichtungen archäologisch nachweisbar, die eine solche L.inszenierung erlaubten: von hinten beleuchtbare *Götterbilder, bei denen der Strahlen-*Kranz ausgeschnitten war u. somit zum Leuchten gebracht werden konnte (Newcastle upon Tyne: Vermaseren, Corp. Mithr. 1, nr. 847f; vgl. ebd. 458. 494; Merkelbach Abb. 87. 55. 62). Umgekehrt konnte das plötzliche Erlöschen der L. ebenfalls großen Effekt haben (Rufin. h. e. 11, 25 [GCS Eus. 2, 2, 1031]). Auch im öffentlichen Kult wurden L.effekte bewusst eingesetzt. Im Sarapistempel in Alexandrien war ein Fenster so angebracht, dass zum gewünschten Festtermin die Sonne genau auf den Mund des Gottes strahlte, damit ‚es dem zuschauenden Volk schien, als würde Sarapis von der Sonne durch einen Kuss begrüßt‘ (ebd. 11, 23 [1027]). Vor Götterbildern wurden Lampen als ‚ewige L.‘ entzündet (Athene: Paus. 1, 26, 7; Zeus: Plut. def. orac. 2, 410B). Die herausgehobene Rolle des L. in der Philosophie des Neuplatonismus spiegelte sich auch in den rituellen Praktiken (Theurgie). *Jamblich spricht von φωτὸς ἀγωγή u. beschreibt das L. als Medium zum Empfang besonderer Visionen (myst. 3, 14). Eine konkrete Anweisung zu solcher ‚Lychnomantie‘ hat sich in einem Papyrus magischen Inhalts erhalten (Großer Pariser Zauberpapyrus: PGM² IV 930/1114; Komm.: Abrasax 1, 2/18 [R. Merkelbach / M. Totti (Hrsg.), Abrasax 1 (1990) 2/10]; vgl. die Episode Apul. met. 2, 11, 5/12, 2). Angesichts der immer geringeren Beliebtheit blutiger Opfer in Kaiserzeit u. Spätantike etablierte sich das Spenden von L. (Kerzen, Öl für Lampen) als ‚kleines Opfer‘ im religiösen Alltag, keineswegs nur im ‚paganen‘ Bereich (Ch. Auffahrth, Teure Ideologie - billige Praxis: E. Stavrianopoulou [Hrsg.], Transformations in sacrificial practices [Berlin 2008] 147/70; Päffgen, Lampe 904f).

II. Jüdisch. In der Ausstattung des Salomonischen Tempels spielten Leuchter eine wichtige Rolle (1 Reg. 7, 49). Nach rabbinischer Auffassung (bMenaḥot 98b) befand sich dort speziell der Siebenarmige Leuchter des Tabernakels (Ex. 25, 31/40; 37, 17/24). Für den zweiten Tempel wurde eine derartige *Menorah neu angefertigt (J. Voß, Die Menora [Freiburg i. Ue. 1993]); unter *Herodes bildete sie eines der zentralen Heiligtümer, von Philon als kosmisches L.symbol gedeutet (sieben Planeten mit der Sonne in der Mitte: vit. Moys. 2, 102f; s. auch Joseph. b. Iud. 5, 217). Diese Menorah ist bei der Eroberung Jerusalems iJ. 70 nC. von Titus als Kriegsbeute nach Rom gebracht (ebd. 7, 148f; Abb. auf dem Titusbogen) u. damit dem kultischen Gebrauch entzogen worden. Dennoch blieb die Identifikation mit ihr so stark, dass sie, häufig abgebildet, zum Symbol des Judentums schlechthin werden konnte (trotz Verbot einer getreuen Abbildung bMenaḥot 28b; bʿAbodah Zarah; bRoš haššanah 24a. b). – Der Kult u. Festkalender nach Ende des Tempels bewahrt das L.thema vor allem im Chanukkafest, das jährlich zur Erinnerung an die Weihe des zweiten Tempels (1 Macc. 4, 36/61, bes. 50. 59; Joh. 10, 22: ἐγκαίνια) am 25. Kislev gefeiert wird. Josephus nennt es φῶτα (ant. Iud. 12, 325). Der L.charakter wird rituell dadurch unterstrichen, dass im Verlauf des achttägigen Festes täglich ein zusätzliches L. angezündet wird (bŠabbat 21b, vgl. ebd. 23a). Weitere Förderung erfährt der L.aspekt durch die zeitliche Nähe zur Wintersonnwende u. zum christl. Weihnachtsfest. – Im häuslichen Gottesdienst spielt der wöchentliche Ritus des L.anzündens zu Beginn des Sabbats (d. h. am Freitagabend) eine wichtige Rolle. Diese Aufgabe obliegt der Hausfrau (Šabbat 2, 6 hebt auf die archaische Verbindung zwischen ‚L. geben‘ u. ‚Gebären‘ ab); es folgt die Abendmahlzeit mit Berakah-Gebet. Entsprechend wird das L. am Ende des Sabbats wieder gelöscht; dazu wird die Habdalah, das ‚Trennungsgebet‘ zur Scheidung ‚zwischen Heilig u. Profan, zwischen L. u. Finsternis‘ gesprochen (bPesaḥim 104a; vgl. Berakot 5, 2).

Die Außenwirkung dieses Ritus war offenbar so stark, dass Tertullian die Iudaici ritus lucernarum als etwas Bekanntes u. Typisches hervorheben konnte (nat. 1, 13).

III. Christlich. a. Abendliche Lichtdanksagung. Es mag sein, dass die christl. Tradition der ἐπιλύχνιος εὐχαριστία, der abendlichen L.danksagung, in Kontinuität mit entsprechenden jüd. Bräuchen steht, obwohl die Belege dafür nicht so dicht u. nicht so alt sind, wie früher meist vermutet. Jedenfalls zitiert Basilius in diesem Zusammenhang den Mittelteil des berühmten, noch heute in Gebrauch befindlichen Abendhymnus φῶς ἱλαρόν (spir. 73 [SC 11bis, 508/10]; P. Plank, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ. Christushymnus u. L.danksagung der frühen Christenheit [2001]; kritischer Text ebd. 37) u. beruft sich dabei auf die Tradition der ‚Väter'. Eine abendliche Bitte um L. kennt bereits Cyprian (domin. orat. 35). Der Kirchenhistoriker Sokrates weiß von regional verbreiteten Gebeten zur λυχναψία (h. e. 5, 22, 54f; vgl. Greg. Nyss. vit. Macr. 22 [GregNyssOp 8, 1, 395]). Egeria berichtet von einem täglichen Ritus zur Abendzeit in der Jerusalemer Grabeskirche, bei dem ‚alle Lampen u. Kerzen entzündet werden u. ein L. ohne Grenzen entsteht' (peregr. 24, 4). Dieses L. stammt vom ewigen L. am Grab Christi. Ein ausführliches liturgisches Gebet zu einer solchen ἐπιλύχνιος εὐχαριστία findet sich in der Traditio apostolica (25 Botte). Im lat. Bereich lebt die Gattung solcher Gebete im Lobpreis des österlichen L. weiter (s. unten). In anderer Gattung, doch inhaltlich verwandt, begegnet der L.dank in der Hymnendichtung (Ambr. hymn. 4 ‚Deus creator omnium' [237/9 Fontaine]; Prud. cath. 5 [CCL 126, 23/8]). – Vgl. Päffgen, Lampe 910.

b. Osterlicht. Wohl schon in vorkonstantinischer Zeit trat das L. als Deutungs- u. Feierelement zum christl. Pascha-Fest hinzu (der ursprüngliche Festinhalt war von der jüd. Pesah-Tradition u. daher vom Exodus-Motiv geprägt; s. etwa Melito Sard. pasch. 1. 11/35 [SC 123, 60. 64/78]). Eine anonyme Osterpredigt, die aus dem 3. Jh. stammen dürfte (G. Visonà, Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha [Milano 1988] 182/5), spricht in überschwänglicher Rhetorik von den ‚hl. L.strahlen Christi', den ‚reinen L. des reinen Geistes', den ‚Aufgängen der Aufgänge' (ἀνατολαὶ ἀνατολῶν). Die ‚Nacht ist verschlungen', die ‚Finsternis zusammengebrochen'; Ostern ist ein ‚großer, ewiger, unauslöschlicher, ein leuchtender Tag' (PsHippol. pasch. 1 [230/4 Visonà]). Noch ohne expliziten Osterbezug begegnet die Verbindung von Auferstehung u. L. ‚reiner als die Sonne, süßer als das Leben' schon bei Clemens v. Alex. (protr. 1, 114, 1/4). Eine zusätzliche Vertiefung trat ein, als das Fest zunächst kalendarisch (PsCypr. pasch. 3), dann auch theologisch mit der Weltschöpfung am Anfang der Zeit in Verbindung gebracht wurde. Für Eusebius ist die Ostersonne zugleich auch primordiales Schöpfungs-L. (pasch. 3 [PG 24, 697A]; die Verbindung von Schöpfung u. Pesach ist auch jüdisch belegt: Targ. Ex. 12, 42 [R. Le Déaut, La nuit pascale (Roma 1963) 64f]). Schon bei Eusebius, erst recht aber bei Autoren des fortgeschrittenen 4. Jh., wird die naheliegende Verbindung zum Beginn des Frühlings u. zur natürlichen Zunahme des L. hergestellt (Ambr. hex. 1, 4, 13; Zeno 1, 33, 1f; Cyrill. Alex. ep. pasch. 9, 2 [SC 392, 128/32]; besonders kunstvoll bei Aster. PsSoph. hom. 16, 1f [117 Richard]). – Es ist sicher davon auszugehen, dass dieser L.charakter des Festes schon früh auch liturgischen Ausdruck gefunden hat. Bewusst gestaltet wurde das L.fest durch Konstantin, möglicherweise imperial-monumentale Steigerung bereits vorhandener Bräuche: ‚Die hl. Nachtwache verwandelte er in Tages-L., indem er ... in der ganzen Nacht Wachssäulen von gewaltiger Höhe anzünden ließ, ... so dass die geheimnisvolle Nachtwache heller wurde als der strahlende Tag' (Eus. vit. Const. 4, 22, 2). Im Laufe des 4. Jh. wurde die Osternacht als regelrechte L.feier inszeniert, mitunter in Aufnahme kultischer Terminologie u. wohl auch von Praktiken aus dem Bereich der Mysterienkulte (‚Lasst uns diese hl. Nacht mit hl. Fackelträgern [δᾳδουχίαις ἱεραῖς] feiern': Hesych. Hieros. hom. pasch. 1 [SC 187, 62/8]; Firm. Mat. err. 24, 2/4). Die Pracht der kultischen Feier lässt sich nur noch erahnen aufgrund des Überschwangs lyrischen Lobpreises in den Predigten: ‚O Nacht, heller als der Tag, ... strahlender als die Sonne, ... weißer als Schnee, ... gleißender als ein Blitz, ... heller als Fackeln, ... frei von Finsternis, ... voll des L.!' (Aster. PsSoph. hom. 11, 4 [77 Richard]). Liturgischen Niederschlag hat diese Praxis vor allem in den Osterpräconien gefunden. Das ‚Exsultet' der lat. Kirche besingt die Erde, ‚vom L. des ewigen Reiches erleuchtet', die Kirche, ‚geschmückt vom Glanz

so großen L.‘ (H. Zweck, Osterlobpreis u. Taufe [1986] 26/37, ebd. 84/276 weitere lat. Texte; s. bes. die Synopse der Texte zum lichteucharistischen Teil ebd. 22).

c. Taufe. In engem Zusammenhang mit der Osterfeier steht das L.thema bei der Taufe, die schon seit dem 2. Jh. als φωτισμός bezeichnet (Iustin. apol. 1, 61, 12; Clem. Alex. protr. 10, 94, 2 u. ö.) u. häufig zu Ostern gespendet wurde. Während dabei zunächst nur allgemein die Erleuchtung den Übergang ins neue Leben bezeichnen dürfte, entwickelte sich bald auch eine rituelle Praxis. Das Aufsteigen aus dem Wasser bei der *Jordan-Taufe Jesu konnte als (Sonnen-) Aufgang gedeutet werden (PsMelito Sard. frg. 8b, 4 [SC 123, 232], vgl. Dölger, Sol sal.[3] 342/6, doch Datierung u. Vf.schaft unsicher). Im Rahmen einer von Paulus (Rom. 6) geprägten Tauftheologie, wie sie im 4. Jh. beliebt wurde, wurden daher das Unter- u. Auftauchen als Tod u. Auferstehung, als Abstieg in den Oceanus u. Aufstieg ins neue L., verstanden u. inszeniert (Zeno 1, 44, 2; 1, 57). Die Erleuchtung (φώτισμα) ist Geburt zu neuem Leben, ‚das schönste u. größte der Geschenke Gottes‘ (Greg. Naz. or. 40, 3 [SC 358, 200/2]). Die Neugetauften, die ‚leuchten am Tag u. in der Nacht gleicherweise‘, die ‚heller leuchten als die Sterne u. sogar die Sonnenstrahlen an Glanz übertreffen‘ (Joh. Chrys. catech. I 4, 3f [SC 50, 183f]; vgl. auch ebd. I 3, 1/4 [151f]), wurden als Zeichen dieses Glanzes mit einem neuen, weißen Taufgewand bekleidet (Ambr. myst. 7, 34; Aug. serm. 223, 1 [PL 38, 1092]; H. O. Maier, Art. Kleidung II: o. Bd. 21, 46). In der Deutung konnte βάπτισμα das körperliche Bad, φώτισμα den geistigen Vorgang der Erleuchtung bezeichnen (Severian v. Gabala = PsJoh. Chrys. hom. in Joh. 1, 1 [PG 63, 547]). Gerade weil u. soweit der L.aspekt (noch) nicht buchstäblich rituell umgesetzt war, bot sich die Kategorie der Erleuchtung zur Beschreibung der (inneren) Bekehrung an (Clem. Alex. paed. 1, 26, 2); die Taufe führt zur Gotteserkenntnis (ebd. 1, 28, 1). Später wird die ‚Konversion‘ auch real vollzogen, als Umwendung vom Westen als der Region der Finsternis zum Osten als der Region des L. (Hieron. in Amos comm. 3, 6, 12/5; *Apotaxis). Der Ort der Taufspendung konnte φωτιστήριον genannt werden (Pallad. vit. Joh. Chrys. 14, 37 [SC 341, 278]; Socr. h. e. 7, 4, 3).

d. Weiteres. Allgemein ist das christl. Gebet dem offenen Himmel u. dem L. zugewandt (der Hl. Geist in editis semper et apertis et ad lucem: Tert. adv. Val. 3, 1). Obgleich im NT noch nicht bezeugt, resultiert daraus schon sehr früh der Osten als bevorzugte Gebetsrichtung (Tert. nat. 1, 13; apol. 16; Act. Paul. 5 [AAA 1, 115]; E. v. Severus, Art. Gebet: o. Bd. 8, 1225f; *Himmelsrichtung [kultische]). Die Tradition knüpft an entsprechende Tendenzen im Judentum an (Gebet ‚zum Aufgang des L. hin‘: Sap. 16, 28; vgl. Wallraff, Ursprünge 175/81; s. u. Sp. 114). Die theologische Begründung erfolgte oft mit dem L.charakter des Ostens im Allgemeinen (Clem. Alex. strom. 7, 43, 6f; Orig. orat. 32 [GCS Orig. 2, 400f]) oder mit der Sonne als Christusmetapher im Besonderen (Wallraff, Christus 60/88). – Wohl im Zusammenhang mit der Taufe (zunächst: Taufe Jesu, dann auch allgemein Tauftermin) wird im Osten, besonders in Kappadokien, das Hochfest am 6. Januar als τὰ φῶτα bezeichnet (Greg. Naz. or. 39, 1f. 11/5 [SC 358, 150/2. 170/84]; zur Taufe: or. 40, 1 [ebd. 198]). Dem entspricht eine Stilisierung dieser φωτοφόρος νύξ, die der der Osternacht nahekommen kann (PsJoh. Chrys. hom. 11 [PG 64, 44]). Auch dem Weihnachtsfest am 25. XII. ist durch seine Entstehung als Sonnenfest ein L.bezug inhärent (Geburt als Erscheinen des L., vgl. Max. Taur. serm. 62 [CCL 23, 261/4]; Aug. serm. 189 [PL 38, 1005/7]). Er spiegelt sich besonders in hymnischen Texten (Lumen novum: Ambr. hymn. 5 ‚Veni redemptor gentium‘ v. 30 [275 Font.]; O Oriens, splendor lucis aeternae: O-Antiphon zum 21. XII.) u. in Gebeten (Miss. Goth. nr. 11. 13 Mohlberg). Zum Abschluss des weihnachtlichen Festkreises wird ab dem 4. Jh. der 40. Tag begangen, die Begegnung (ὑπαπαντή) zwischen Christus u. dem greisen Simeon (Lc. 2, 25/32; *Hypapante). Vielleicht von dieser Bibelperikope her bekommt das Fest seinen L.charakter, der zuerst in *Jerusalem belegt ist (Cyrill. Scythop. vit. Theodos.: TU 49, 2, 236 Schwartz; vgl. H. Brakmann, Ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου. Christi L.mess im frühchristl. Jerusalem: Crossroad of cultures, Festschr. G. Winkler [Roma 2000] 151/72), später auch in Rom (2. II., daher ‚Candelora‘, ‚L.mess‘: Beda rat. temp. 12 [CCL 123B, 323, 70/5]). Möglicherweise gab es dort pagane Vorläufer für die L.prozessionen (*Amburbale; zu den Lupercalien vgl. Ch. Schäublin,

Lupercalien u. L.mess: Hermes 123 [1995] 117/25). – Innerchristliche Kontroverstheologie war der Grund für die Einführung prächtiger L.prozessionen in Kpel durch Joh. Chrysostomus: Durch aufwändigen Medieneinsatz wollte er den arianischen Kultversammlungen Konkurrenz machen (Socr. h. e. 6, 8, 6). Es war daher nur folgerichtig, dass die Anhänger dieses Bischofs dessen Rückkehr aus dem ersten Exil nach Art eines adventus mit einer L.prozession im öffentlichen Raum markierten (φωταγωγία: PsMartyr. Ant. paneg. 80 [M. Wallraff / C. Ricci (Hrsg.), Oratio funebris in laudem S. Joh. Chrysostomi (Spoleto 2007) 134]). Das Anzünden von L. zur Verlesung des Evangeliums ist ebenso bezeugt (Hieron. c. Vigil. 7 [PL 23, 346]) wie die Begleitung des Evangelienbuches durch Akolythen mit Leuchtern (Ordo Romanus 1, 59 [2, 88 Andrieu]).

D. Licht in Architektur u. Kunst. I. Architektur. a. Pagan bzw. profan. In der fortgeschrittenen Kaiserzeit u. in der Spätantike entstehen unter Verwendung der überkommenen Formensprache neue architektonische Raumkonzepte, die sich nicht zuletzt durch eine veränderte, bewusst gestaltete L.führung auszeichnen (de Blaauw, Kultgebäude 374/9; ders., Oog 39/42). Zu Repräsentationszwecken werden große, lichtdurchflutete Innenräume gebaut, bei denen die Wände nicht mehr massiv hervortreten (auch oftmals plastisch gestaltet sind) u. als solche die Grenze zwischen Innen u. Außen betonen, sondern bei denen die Wand selbst transparent wird, zur L.quelle für den gesamten Raum. Das *Fenster fungiert dabei nicht mehr als Gegensatz u. als Unterbrechung der umgebenden Wand; es ist vielmehr in sie integriert u. bildet mit ihr gemeinsam eine ,L.wand' (H.-J. Horn, Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike: JbAC 10 [1967] 30/60). In Bezug auf solche Wandsysteme hat man von ,Entkörperlichung oder Entmaterialisierung' gesprochen, von der ,Auflösung der Gestalten im L.' (F. W. Deichmann, Wandsysteme: ByzZs 59 [1966] 351). Herausragendes Beispiel ist die Palastaula in Trier, ein schlichter, rechteckiger Raum von enormen Ausmaßen mit einer durchfensterten Apsis. Dabei wirkt ,die Wand ... nicht in L. u. Schatten differenziert, sondern aus demselben Element, dem L., bestehend' (R. Günter, Wand, Fenster u. L. in der Trierer Palastaula u. in spätantiken Bauten [1968] 9). Die Fenster ,bilden ebenso die Wand wie die inkrustierten Mauern. Als Wandelement besitzen sie die größte L.haftigkeit. Deren besonderer Charakter ist hellweiß u. leicht schimmernd' (ebd. 8). Ein weiteres Beispiel ist die Aula im Palatium Sessorianum (heute S. Croce in Gerusalemme) in Rom. In geringeren Dimensionen begegnen ähnliche Konzepte in manchen spätantiken domus, den Privatresidenzen reicher Familien (erhalten etwa in der heutigen Kirche S. Balbina in Rom). Bei Zentralbauten finden diese Grundgedanken ebenfalls Anwendung (Obergadenrundbau: Helenamausoleum, Rom, u. ,Tempio della Tosse', Tivoli [zur L.führung: J. J. Rasch, Das Mausoleum der Kaiserin Helena in Rom u. der ,Tempio della Tosse' in Tivoli (1998) 40/2; ders., Art. Kuppel I: o. Bd. 22, 487f], weitergeführt in S. Costanza [ders. / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom (2007) bes. 94/6] u. ,Tempel der Minerva Medica', Rom), auffällig besonders bei Sepulkralbauten, die dadurch vom reinen Grab- auch zum Versammlungsraum werden (zur sog. Apostelkirche in Kpel s. Eus. vit. Const. 4, 60, 2; zur vermuteten Baugestalt vgl. A. Effenberger, Konstantinsmausoleum, Apostelkirche - u. kein Ende?: Λιθόστρωτον, Festschr. M. Restle [2000] 67/78). Die Entwicklung insgesamt wird in dem Maße religiös relevant, in dem wichtige rituelle Vollzüge nicht mehr im Freiland (u. damit im öffentlichen Raum), sondern in Innenräumen stattfinden (u. damit individualisiert u. privatisiert). Diese neuen ,religiösen Innenräume' können, müssen sich aber nicht an den neuen Raumtypen u. ihrer L.haftigkeit orientieren.

b. Jüdisch-christlich. Im jüd.-christl. Bereich wurden Gebet u. Kult seit der Zerstörung des Tempels primär in Innenräumen vollzogen, wobei die Ausrichtung zum offenen Himmel u. zum L. gleichwohl eine Rolle spielte in Gestalt der sacred direction nach Osten (s. o. Sp. 112). Daher war es wünschenswert, dass der Gebetsraum nach Osten geöffnet war (Tür, Fenster: Orig. orat. 32 [GCS Orig. 2, 400f], im Judentum: Tos. Megillah 4 [3], 22, daneben die Tradition der Ausrichtung auf Jerusalem). Im Synagogenbau wurde dies baulich zunächst so umgesetzt, dass der Raum mit der Eingangsseite nach Osten (bzw. Jerusalem) wies (Wallraff,

Ursprünge 177f). Über den Kirchbau sind Aussagen auf breiterer Materialbasis erst seit der Förderung durch Konstantin möglich (de Blaauw, Kultgebäude 278/81). Die damals entstandene erste Generation monumentaler Kirchenbauten ist gleichfalls in der Regel mit der Fassade nach Osten gerichtet (Wallraff, Gebet 115/9); diese Anordnung war theologisch erwünscht u. mit Sinn gefüllt (Eus. h. e. 10, 4, 38. 65: *Kirchweih-Rede in Tyros). Es ist davon auszugehen, dass auch während großer Teile des Gottesdienstes die Türen geöffnet blieben (M. Wallraff, Ego sum ostium. Kirchenportale u. andere Türen im antiken Christentum: TheolZs 62, 2 [2006] 329/32) u. dass daher in diesen Räumen die Richtung zum L. auch die Gebetsrichtung war (Augustinus fordert die Gemeinde in *Hippo Regius nach der Predigt zur ‚Wendung' nach Osten, d. h. zum Kirchenportal, auf [serm. 16A, 13; 26, 15 u. ö. (CCL 41, 229. 359): ‚Conversi ad Dominum (oremus)']; M. Klöckener, Art. Conuersi ad Dominum: AugLex 1 [1986/94] 1280/2). Dies konnte architektonischen Ausdruck derart finden, dass die Eingangsseite mit einer ‚offenen Fassade' u. Säulenstellungen, also nicht mit Fassadenwand u. Türen gestaltet war (v. a. in Rom: H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. [2004] 252; vgl. 136). – Im Laufe des 4. u. 5. Jh. tritt die *Apsis-Ostung neben den älteren Typus der Fassadenostung. Der Ausrichtung zum L. konnten in dieser Anordnung die durchfensterten Apsiden (v. a. in Syrien) Rechnung tragen. In Einzelfällen wurde sogar mit L.elementen ein bewusstes theologisches Programm gestaltet. In Resafa (Basilika A) gab es ein ‚lichtbekröntes Kreuz', einen Okulus über dem Kreuz in der Mittelachse der Apsis (Th. Ulbert, Resafa 2 [1986] 35f. 128f). Der gleiche Gedanke konnte spiritualisiert u. zugleich vertieft werden, wo er (nur noch) bildlich ausgeführt wurde. In S. Apollinare in Classe bei Ravenna ist eine aufgehende Sonne mit einbeschriebenem Gemmenkreuz Zentralmotiv des Apsismosaiks, das zugleich Elemente aus dem Paradies u. der Transfiguration Christi enthält (C. Müller, Das Apsismosaik v. S. Apollinare in Classe: RömQS 75 [1980] 11/50). – Der Bautyp der christl. Basilika nimmt einerseits die Tendenz zu hellen, lichtdurchfluteten Räumen auf, wie sie aus der profanen Architektur bekannt war, schöpft aber andererseits ihr Potenzial nicht maximal aus (Gegensatz zwischen dem Hauptschiff, das vom Obergaden beleuchtet war, u. den merklich dunkleren Seitenschiffen). Sicherlich aber war das differenzierte ‚Bauen mit L.', auch der Umgang mit Zonen unterschiedlicher Belichtung, Teil der spezifisch christl. Gestaltung ritueller Innenräume. Es mag gleichzeitig einer differenzierten liturgischen Verwendung entsprochen haben, auch wenn die Einzelheiten nicht restlos aufgeklärt sind. – Ausweislich der Inschriften spielte das L. auch eine wichtige Rolle bei der Deutung der Bauten. Beim Übergang vom paganen zum christl. Kult konnte programmatisch ersterer mit der Finsternis, letzterer mit dem L. in Verbindung gebracht werden (Georgskirche in Ezra, Syrien, ca. 500 [CIG 4, 8627]: φῶς σωτήριον ἔλαμψεν, ὅπου σκότος ἐκάλυπτεν); darin spiegelt sich die veränderte Raumauffassung, der Übergang vom dunklen ἄδυτον zum lichterfüllten Versammlungsraum. Besonders Märtyrergräber werden als ‚L.quellen' aufgefasst (Sulci, Sardinien: ILCV 1, 1791): Aula micat, ubi corpus sancti Anthioci quiebit in gloria; ähnlich in Rom (S. Agnese: ebd. 1, 1769): Virginis aula micat; die Flammen vom Martyrium des Laurentius scheinen in seiner Kirche nach (ebd. 1, 1771): tuis templis lux beneranda redit; Felix in Campanien u. Martinus in Gallien (samt seinem Schüler Clarus, dessen Namen zu dieser Deutung einlädt) erfüllen ihre Kirchen mit L. (Paulin. Nol. ep. 32, 6. 15 [CSEL 29^2, 280/2. 289/91]), mitunter bildlich unterstützt: In Cimitile / Nola war das Kreuz in einem lucidus globus zu sehen (ebd. 32, 10 [285f]), ähnlich wie in S. Apollinare. In St. Peter in Rom lautet die Dedikationsinschrift des Papstes Symmachus: cuncta micant, si lux tota luminatur in aula (ILCV 1, 1756); es ist die Rede von den limina radiantis templi (ebd.), u. zwar kaum zufällig im Bereich der (geosteten) Eingangstore. Noch Papst Honorius betont den L.charakter der Portale (IUR 2, 53. 78. 123. 144f; zu L.motiven in Grabinschriften s. u. Sp. 126). – Der Höhepunkt der christl. L.architektur ist in der justinianischen Hagia Sophia in Kpel erreicht, sowohl im Bau selbst als auch in seiner Deutung in den kunstvollen *Ekphraseis (Päffgen, Lampe 913f; L. Theis, Lampen, Leuchten, L.: Byzanz. Das L. aus dem Osten, Ausst.-Kat. Paderborn [2001] 56/61). ‚An L. u. Sonnengefunkel hat sie Überfluss. Man

könnte meinen, der Platz werde nicht von außen her durch die Sonne erleuchtet, sondern empfange seine Helligkeit von sich aus, eine solche L.fülle ist über das Heiligtum ausgegossen‘ (Procop. aed. 1, 1, 29f; Übers. O. Veh). Die Wirkung wird durch ein differenziertes Gefüge von unterschiedlich beleuchteten Raumgliedern erreicht. Die aufwändige abendliche Beleuchtung mit Tausenden von Lampen ist Teil des Gesamtkunstwerks; sie wird von Paulus Silentiarius eingehend beschrieben (descr. Soph. 806/920). – Im Baudekor entdeckt die Spätantike das opus sectile u. vor allem das Wandmosaik als das ihr gemäße Genus. Die Wand bleibt dabei zweidimensional, interagiert aber im Funkeln der tesserae reizvoll mit dem einfallenden L., reflektiert u. multipliziert es. Dies ist durchaus intendiert u. wird explizit, etwa wenn es zu Beginn der langen Inschrift der erzbischöflichen Kapelle in Ravenna mit Bezug auf den Mosaikenschmuck heißt: Aut lux hic nata est aut capta hic libera regnat (Agnell. lib. pontif. 50 [MG Script. rer. Lang. 313]). Damit wird die Grenze zwischen dem physischen L. in der Architektur u. dem im Bild dargestellten L. durchlässig.

II. Ikonographie. a. Pagan bzw. profan. L. ist Bedingung der Möglichkeit jeder Bilddarstellung, doch kaum je selbst primär Abgebildetes. Es kann als reales L. bewusst in die Funktionsweise u. die Botschaft des Bildes einbezogen werden (neben den genannten Mosaiken denke man etwa an die o. Sp. 107 erwähnte von hinten beleuchtbare Mithrasdarstellung), u. es kann durch *Farbe u. Form angedeutet u. dargestellt werden, etwa in Gestalt von hellen bzw. goldenen L.zonen oder gebündelt in Strahlen u. Strahlenkränzen. Diese L.ikonographie tritt in der Antike stets subsidiär auf, also als Epitheton eines Anderen. Eine L.zone um den *Kopf oder um den ganzen Körper war zunächst denjenigen göttlichen Gestalten vorbehalten, die inhaltlich mit L. in Verbindung stehen (Helios, Apollon: K. Keyßner, Art. Nimbus: PW 17, 1 [1936] 606/8). In hellenistischer Zeit verbreitete sich allgemein die Vorstellung, dass von Göttern (sowie Halbgöttern u. Heroen) L. ausgeht bzw. sie in einer Zone des L. stehen. Der Nimbus wurde daher als allgemeines Zeichen der Göttlichkeit gesehen (ebd. 608/12). In konstantinischer Zeit wurde er in die Kaiserikonographie übernommen (sekundäre Nimbierung der Kaiserköpfe auf den hadrianeischen Reliefs am Konstantinsbogen). – Wo hingegen konkret Strahlen dargestellt waren (Strahlenkrone, -*Kranz), blieb der spezifisch solare Sinngehalt stärker präsent. Gerade aus diesem Grunde wurde das Motiv früh in der Bildpropaganda der röm. Kaiser rezipiert (‚Sonnenkaiser‘, schon im Brustpanzer der Augustusstatue von Prima Porta, reich belegt vor allem in der Münzprägung; vgl. S. Berrens, Sonnenkult u. Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I [2004]). Die Strahlenkrone wurde zum festen Epitheton des Kaisers, zunächst des vergöttlichten, seit Nero auch schon zu Lebzeiten (M. Bergmann, Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild u. politische Symbolik im Hellenismus u. in der röm. Kaiserzeit [1998] 133/230). Der Strahlenkranz blieb weitgehend den Göttern vorbehalten; wenn er bei Mithras oder Sarapis auftritt, zeigt sich die Neigung, auch in diesen Göttern eine solare Komponente wahrzunehmen. Zwischen Mithras u. Sol herrschen Verhältnisse unklarer Identität: Beide können in eins gesetzt werden, doch auch getrennt auftreten. Wo Letzteres der Fall ist, kann die besondere Beziehung durch einen L.strahl von Sol direkt zu Mithras ausgedrückt werden, Zeichen der göttlichen Inspiration des Stiertöters (Vermaseren, Corp. Mithr. 1 nr. 181. 350f. 390; Merkelbach Abb. 25. 47. 52).

b. Jüdisch-christlich. Die Darstellung der Sonne als personifizierte Götterfigur mit ihrem Strahlenkranz konnte verhältnismäßig früh in jüdische u. christliche Bilddarstellungen übernommen werden, sei es weil der religiöse Sinngehalt weitgehend verblasst u. die Botschaft auf ‚Sonnen-L.‘ verkürzt war, sei es weil gerade so der pagane Gott in den Dienst genommen (u. damit integriert oder ‚depotenziert‘) werden konnte. Das erste mag der Fall sein bei christlichen Sarkophagdarstellungen, wo Sol eher klein u. beiläufig auftritt (Jonassarkophag, 3. Jh.: RepertChrAntSark 1 nr. 35). Von programmatischer Wahl ist hingegen bei den Fußbodenmosaiken in palaestinischen Synagogen mit der Darstellung des Zodiakos u. der Sonne im Zentrum zu sprechen (Hammat Tiberias, 4. Jh.; Sepphoris, 5. Jh. u. a.; G. Stemberger, Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen: Kairos 17 [1975] 23/56). Schon in der Synagoge von *Dura-Europos sind die Leuchtkörper des

Himmels (Sonne, Mond, Sterne) bildlich, wenn auch nicht personifiziert, dargestellt (3. Jh., Panel IV [Abraham?]; C. H. Kraeling, The synagogue = Excavations at Dura Europos 8, 1 [New Haven 1956] 235/9 Taf. LXXVIII). – Im christl. Bereich erfuhr die L.ikonographie seit u. durch Konstantin zwei wesentliche Impulse: Zum einen wurde im Zuge der allgemeinen Übernahme imperialer Epitheta auch der Nimbus in der Christusdarstellung eingeführt (Apsidiolen in S. Costanza, Rom, Mitte 4. Jh.; J. Vogt, Art. Constantin I: o. Bd. 3, 354; *Christusbild; *Herrscherbild). Die L.zone hinter dem Kopf gehört fortan zum festen Repertoire der Darstellung zunächst Christi, später auch der Apostel u. anderer Heiliger (A. Krücke, Der Nimbus u. verwandte Attribute in der frühchristl. Kunst [1905] 33/59). Der L.charakter kann bei Christus auch durch andere Zeichen explizit hervorgehoben werden: durch den Strahlenkranz (Triumphbogen S. Paolo fuori le mura, Rom, 5. Jh.: H. Brandenburg: RömMitt 112 [2005/06] Abb. 7), durch das Goldgewand (SS. Cosma e Damiano, Rom, 6. Jh.: F. Bisconti: Aurea Roma, Ausst.-Kat. Roma [2000] Abb. 12) oder durch eine Gloriole, die den ganzen Körper umschließt (Hosios David, Thessaloniki, 5. Jh.: Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] Taf. 13, 1). Zum anderen führte Konstantins L.vision u. ihre propagandistische Verbreitung zur bildlichen Darstellung von *Kreuz u. Christogramm mit L.elementen (Mausoleum der Galla Placidia, Ravenna, 5. Jh.: F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Abb. 14/9; S. Giovanni in Fonte, Neapel, um 400: P. Pariset: CahArch 20 [1970] Abb. 9). Gewiss sind solche Darstellungen nicht denkbar ohne die Sonne als primäres Bildthema (präsent durch die Ostrichtung u. die begleitenden Sterne), doch kann auch das L. selbst zum Thema werden. Im *Baptisterium in Albenga (5. Jh.) wird es durch konzentrisch nach innen heller werdende Zonen ausgedrückt (M. Marcenaro: RivAC 63 [1987] Abb. 2). Das Christogramm als abstraktes Symbol ist der L.träger: Christus als das ‚L. der Welt'. Auch diese Tradition ist vorausgesetzt, wenn in S. Apollinare in Classe ein L.kreuz die Apsis (6. Jh.) beherrscht (Ihm aO. Taf. 20, 1; Müller aO. [o. Sp. 115]). Hier wie auch in der Apsis der Basilika im Katharinenkloster (6. Jh.) tritt als Deutungsmotiv die Verklärungsgeschichte hinzu (Ihm aO. Taf. 20, 2; J. Miziołek: JournWarbCourtInst 53 [1990] 42/60). Das letztgenannte Mosaik kann als Summe der christl. L.darstellungen in der Antike gelesen werden: Die Christusfigur erscheint in weißem Gewand, mit Nimbus, Gloriole u. L.strahlen. Dieses eindrucksvoll inszenierte ‚Tabor-L.' lebt in der byz. Kunst weiter.

E. Licht als Metapher u. Symbol. Die Übergänge vom gedeuteten physischen L. (zB. Lampe mit Inschrift) zur L.darstellung oder zum L.symbol (zB. Herrscherfigur mit Nimbus) u. von dort zur rein sprachlichen L.metapher (zB. Christus als ἀνατολή gepriesen) sind fließend. Zudem ist das Spektrum möglicher (u. tatsächlich verwendeter) L.metaphern so breit, dass im Folgenden nur ausgewählte Beispiele vorgestellt werden können.

I. Im politischen Kontext. Vom Heerführer oder Herrscher geht häufig strahlendes L. aus. Ein solches σέλας τι καὶ φάσμα kann physischer Glanz sein, der von der besonderen Waffenausrüstung ausgeht u. unmittelbar wirkt: Die Gegner sind geblendet u. weichen zurück (Plut. vit. Alex. 63, 4f). Auch das blonde *Haar des *Commodus ist zunächst φύσει blond, u. es glänzt im Sonnen-L., doch führt dies zu weitergehender Deutung: Betrachter vergotten (ἐκθειάζειν) ihn u. sehen eine Art Nimbus darin (Herodian. Hist. 1, 7, 5). Übernatürliches L. geht von **Aeneas' kleinem Sohn Ascanius aus u. wird als Zeichen der künftigen Größe gedeutet; eine L.erscheinung am nächtlichen Himmel bekräftigt den Herrschaftsanspruch (Verg. Aen. 2, 681/704; ähnlich auch Servius Tullius als Kind: Plut. fort. Rom. 10, 323C; Liv. 1, 39; Dion. Hal. ant. 4, 2, 4). Ein solcher Anspruch wird programmatisch geäußert, wenn Antonius seinen von *Kleopatra geborenen Zwillingen die Beinamen Helios u. Selene gibt (Dio Cass. 50, 25, 4). Seit Beginn des Prinzipats war primäres Ziel von L.aussagen der röm. Kaiser, der als novum sidus (Curt. 10, 9, 3), als φωστήρ (Themist. or. 16, 204c [1, 293f Downey]) oder als oriens (seit Hadrian als deutende Beischrift auf Münzen: Kantorowicz 119f mit Belegen u. zahlreichen Parallelen) gepriesen werden konnte. Gelegentlich konnten L.-Aussagen auch auf nachgeordnete Repräsentanten der politischen Macht übergehen (Mart. Ariadn. 3 [126, 28 Franchi

de'Cavalieri]; Men. Rhet. 2, 3 [95 Russell / Wilson]). – Seit dem 2./3. Jh. hingen solche Aussagen eng mit dem auch offiziell geförderten Kult des Sol invictus zusammen, eine spezifisch röm. Form der Sonnenverehrung, bei der das politisch-militärische Element im Vordergrund steht (G. H. Halsberghe, The cult of Sol Invictus [Leiden 1972]; S. E. Hijmans, The sun which did not rise in the east. The cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence: BullAntBeschav 71 [1996] 115/50). Dieser Sonnengott ist zwar eine eigenständige Gottheit, doch er hat ‚unscharfe Ränder'; er stützt sich also gerne auf verwandte Gestalten u. wird mit ihnen (metaphorisch oder ontologisch) identifiziert. Diese können andere Götter (Mithras, Apollon, Sarapis) oder eben der Kaiser sein. Sonne u. Kaiser erscheinen (buchstäblich oder übertragen) als zwei Seiten derselben Medaille (primär zum numismatischen Befund s. Berrens aO. 218/28). Daher hat die Förderung des Sonnenkultes immer auch eine politische Funktion, nicht nur in Gestalt des syr. Gottes Elagabal v. Emesa, mit dem sich der spätere Kaiser M. Aurelius Antonius identifizierte u. unter dessen Namen er in die Geschichte einging (Hist. Aug. vit. Heliog. 3, 4 über die Einführung des Kultes in Rom; *Elagabal), sondern auch nachhaltiger in Gestalt des überregionalen Sol, wie er von Aurelian verehrt wurde (Zos. hist. 1, 61, 2; Hieron. chron. zJ. 275 [GCS Eus. 7, 223[a]]). – Seine Sympathie für das Christentum hinderte Konstantin nicht daran, die solare Selbststilisierung fortzuführen u. in der Herrschaftspropaganda L.motive zu verwenden. An hervorgehobener Stelle der neu gegründeten Hauptstadt *Konstantinopel stand auf hoher Säule seine Statue, nach Osten blickend u. mit Strahlenkranz, gedeutet mit der Inschrift ‚Für Konstantin, der leuchtet (λάμποντι) wie die Sonne' (Symeon Logothet. chron. 88, 7 [109, 49 Wahlgren]; o. Bd. 21, 445f). Noch im Moment seines Todes wurde die *Consecratio (II) des Kaisers im Bild des auffahrenden Sonnengottes dargestellt (L. Kötzsche, Art. Hand: o. Bd. 13, 423/5 mit Abb. 8; P. Bruun, The consecration coins of Constantine the Great: Arctos 1 [1957] 19/31; selbst Eus. vit. Const. 4, 73 weiß keine christl. Deutung anzubieten). Bis zu einem gewissen Grad war eine Rezeption dieser Motive durch christliche Theologie möglich. Eusebius preist Konstantin, der ‚die L.strahlen seiner Güte u. Schönheit ... aufleuchten ließ, wenn er zugleich mit der aufgehenden Sonne aus seinen kaiserlichen Gemächern hervortrat' (ebd. 1, 43, 3). In einem pompösen L.gemälde erscheinen die Cäsaren als Pferde vor dem kaiserlichen Sonnenwagen, der die entferntesten Gegenden des Reiches erleuchtet (laud. Const. 3, 4). Freilich ist bei diesen panegyrischen Texten auch zu bedenken, dass Eusebius den Kaiser nachdrücklich an die Geschöpflichkeit der Sonne u. der Gestirne erinnert (ebd. 10, 2). Den Höhepunkt erreicht die L.rhetorik beim Konzil v. Nicaea 325, wo der Kaiser einzieht ‚wie ein Engel Gottes vom Himmel her, leuchtend in seinem glänzenden Gewand wie von L.gefunkel, strahlend in der feurigen Glut des Purpurs' (vit. Const. 3, 10, 3). – Konstantins Sonnenstatue wurde noch im 5. Jh. von Christen durch Anzünden von L.ern verehrt (Philostorg. h. e. 2, 17). Auch in der christlich geprägten Panegyrik der folgenden Jahrzehnte blieben die L.motive erhalten. Theodosius I (379/95) ließ sich als aufgehende Sonne preisen (Anth. Gr. 16, 65); unter Justin II (565/78) war die Hauptstadt neben der Sonne von einem ‚zweiten L.' erhellt (Coripp. Iust. 2, 148/51; weitere Belege aus byz. Zeit bei W. Hörandner [Hrsg.], Theodoros Prodromos. Hist. Gedichte [Wien 1974] 102/7).

II. Im religiösen Kontext. a. Pagan. Zahlreiche Götter hatten im griech.-röm. Kulturkreis L.charakter u. L.epitheta, mit steigender Tendenz in der Spätantike. Die Götter im Allgemeinen leben in einem L.-Land (so von Od. 6, 44 bis Dracont. laud. 1). Bei Helios, der täglich aus dem Oceanus aufsteigt u. den Menschen leuchtet (Od. 3, 1), ist ein besonderer Bezug seit alters selbstverständlich. Auch Φοῖβος Apollon partizipierte schon in hellenistischer Zeit am strahlenden Wesen (Orph. hymn. 34 [27f Quandt]). Generell wird die Gottheit am L.schein erkannt (Venus bei Verg. Aen. 2, 588/93). In der Kaiserzeit treten neue Gottheiten ins Gesichtsfeld: Isis (Mozarts ‚Königin der Nacht'), die mit einem L.ritus gefeiert wird (s. o. Sp. 107), u. vor allem Mithras, der sich als römische Transformation einer alten pers. L.gottheit gibt (M. Clauss, Sol Invictus Mithras: Athenaeum 78 [1990] 424/7). Damit gerät Mithras in bedenkliche, doch nicht unerwünschte Nähe zum röm. Sol, der gleichfalls einen beachtlichen Aufstieg erlebt (mitunter mit dem

Epitheton invictus). Dedikationen an ,Sol Mithras' sind häufig (ebd. 427/31), auch wenn beide Götter in der Ikonographie meist getrennt erscheinen. Verhältnisse unklarer Identität sind ohnehin typisch: Die Tendenz zum Monotheismus, die in der Spätantike in vielen religiösen Strata ausgeprägt ist, wird vielfach durch Theokrasie realisiert, u. bei diesem Prozess ist es gerade der diffuse L.charakter, der die Identifikation unterschiedlichster Gottheiten ermöglicht; εἷς Ζεὺς | Σάραπις | ἅγιον ὄνομα | σαβαὼ | φῶς | ἀνατολή | χθών heißt es auf einer Gemme (E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ [1926] 238, Echtheit unsicher). *Iulianus lässt in seiner Lobrede auf den ,König Helios' die anderen Götter in dessen L. aufgehen (or. 4, 132b/7c [2, 1^1, 103/10 Bidez / Lacombrade]), u. *Macrobius erweist die Identität aller Götter mit Sol (nach Cic. nat. deor. 2, 68 von solus abgeleitet) bzw. Apollon (Sat. 1, 17). Die Grenze des Metaphorischen ist damit überschritten: Das L. wird zur ontologischen Klammer unterschiedlicher Identitäten.

b. In Israel u. im Judentum. Das AT weist zwar einerseits die Verehrung der Sonne als Gottheit in scharfen Tönen zurück (Dtn. 4, 19; 17, 3), kann aber andererseits in spiritualisierter Form durchaus L.metaphern für Gott verwenden (,L. ist dein Kleid': Ps. 104, 2; das Leuchten seines Angesichts: Num. 6, 25; Ps. 4, 7; 31, 17 u. ö.; *Angesicht Gottes; ja sogar: Gott ist ,Sonne u. Schild': Ps. 84, 12). Für die Rezeptionsgeschichte sind auch die Theophanien im brennenden *Dornstrauch (Ex. 3, 2; E. Pax: o. Bd. 5, 869), in der *Feuersäule (Ex. 13, 21; Ps. 78, 14) oder im Feuer am Sinai (Ex. 24, 17) relevant. Die Gemeinschaft von Qumran drückte ihren ethischen Rigorismus gerne im Bild von L. u. Finsternis aus (1QS 3, 13/4, 26; 1QM 1, 1/18; 13, 5. 9/18); die Erwählten sind die ,Söhne des L.' (1QS 1, 9; 2, 16; 4Q 548, 16). Dem korrespondiert die Wichtigkeit des Morgengebetes zum aufgehenden L. (1QH 12 [4*], 5f; 20 [12*], 4f; 1QS 10, 1/3. 10. 13f; vgl. Joseph. b. Iud. 2, 128 sowie Philo vit. cont. 27 über die Therapeuten). Überhaupt gewinnen die Gestirne in dem Maße religiöse Valenz, in dem der Kalender eigenständige Bedeutung erlangt (Hen. aeth. 72, 35/7; Jub. 2, 9f, daher dann bildliche Darstellung in Synagogen; s. o. Sp. 118). Für Philo kann die Sonne allegorisch auf Gott bezogen werden (κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας κανόνας: somn. 1, 73; s. u. Sp. 131). Das rabbin. Schrifttum geht im Blick auf die Sonne nicht so weit, doch L.metaphorik im Allgemeinen ist in diversen Kontexten beliebt. Immer wieder ist die Rede vom ,L. des Messias' als Ausdruck eschatologischer *Hoffnung (Pesiqta Rabbati 36 [162b Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 677]). Bei Gott wird häufig vom ,Glanz seiner Wohnung' gesprochen (Aalen 315), ja es kann gesagt werden, dass er ,ganz L. ist' (Num. Rabbah 15, 6 [dt.: Wünsche, BR 4, 395/400]). Ähnlich wie im Christentum begegnet das L. im Zusammenhang der Mission: Israel ist das ,L. der Welt', u. dieses L. leuchtet der ganzen Welt (Aalen 283). Schließlich ist das L. Element des Gerichts, bei dem alles an den Tag kommt (Anekdote vom *Geschenk eines Silberleuchters an einen Richter: bŠabbat 116b; vgl. Dan. 2, 22).

c. In gnostischen Systemen u. im Manichäismus. Zu den konstitutiven Kennzeichen gnostischer Lehrbildung gehört eine Tendenz zum *Dualismus, die häufig konkret wird im Gegensatz zwischen L. u. Finsternis. Diese beiden sind die primordialen Prinzipien, von denen die Schöpfung ihren Ausgang nimmt (Hippol. ref. 5, 19, 1/7 [Sethianer]; Corp. Herm. 1, 4/6); vom oberen L. ergießt sich das L. in langen Reihen von Stufen bzw. *Emanationen in die niedrigeren Ränge (Hippol. ref. 7, 26, 4/7 [Basilidianer]; Apocr. Joh.: NHC II 27, 5/29, 20). Bei den Valentinianern werden die Emanationen der *Aionen mit dem Entzünden einer Fackel an der anderen verglichen (Iren. haer. 2, 17, 4): Im Rang u. im L. lassen sie sich nicht unterscheiden, verschieden ist nur der Zeitpunkt ihres Entzündens. Das ausladende mythische Weltbild gipfelt in der Lehre von der Erlösung: Diese kann als Vorgang der Erleuchtung beschrieben werden (Ev. Ver.: NHC I 30, 1/32, 35; vgl. G. Filoramo, Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo [Roma 1980]), die aber zugleich personal vermittelt ist. Es tritt eine Erlösergestalt auf, die das L. bringt (Apocr. Joh.: NHC II 21), ja die selbst L. ist (Ev. Thom. 77: ,Ich bin das L.', in Anlehnung an johanneische L.lehre im NT; vgl. E. E. Popkes, ,Ich bin das L.' Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomas-Ev. u. der johanneischen Schriften anhand der L.metaphorik: J. Frey / U. Schnelle [Hrsg.], Kontexte des Joh.-Ev. [2004] 641/74). Die Übertragung des

L. kann sehr physisch beschrieben werden als Zeugungsvorgang (Sophia Achamoth empfängt L.samen u. wird schwanger: Iren. haer. 1, 4, 5; Polemik gegen den Valentinianer Markos, der seinen ‚L.samen' vorzugsweise an reiche Frauen überträgt: ebd. 1, 13, 3). Häufig liegt ein anthropologisches Modell zugrunde, dem zufolge der Mensch in sich einen L.funken hat, von dem die Rettung ausgeht (Clem. Alex. exc. Theodt. 3, 1f [GCS Clem. Alex. 3, 106]; gleichnishaft beschrieben im Lied von der Perle [Act. Thom. 108/13], wo der Königssohn aus dem Osten ohne sein Strahlenkleid herabsteigt, um die Perle zu retten u. schließlich wieder in das lichte Reich seines Vaters eingeht). – Im Manichäismus erscheint der Dualismus von L. u. Finsternis ontologisch verfestigt: Beide treten als opponierende Göttergestalten auf (Hegem. act. Arch. 7 [GCS 16, 9/11], s. auch den Mani-Brief ebd. 5; Buch der Giganten: A. Adam, Texte zum Manichäismus[2] [1969] nr. 5b). Der Ablauf der Weltgeschichte kann als Kampf zwischen L. u. Finsternis beschrieben werden (Epiph. haer. 66, 64, 1f [GCS Epiph. 3, 103]; Manich. Psalmb. 223, 9, 9/10, 34), wobei letzten Endes das L. siegt (ebd. 223, 11, 8/25). In der vorfindlichen Welt ist das L. in Partikeln in unterschiedlicher Konzentration ‚gefangen' (Manich. Keph. 38); es kommt nun darauf an, es freizusetzen u. zu reinigen (ebd. 2; Aug. haer. 46, 7 [CCL 46, 314]). Daraus resultiert eine strikte Ethik bis hin zu Speisevorschriften, da auch Pflanzen in unterschiedlichem Maße Träger der L.partikel sind (Aug. c. Faust. 31, 4 [CSEL 25, 1, 759f]; haer. 46, 11f [CCL 46, 316f]; nat. bon. 45 [CSEL 25, 2, 884]). Der Erlöser wird als ‚Jesus, der Glanz' gefeiert (parthisch Yišō zīwā, Texte bei H.-J. Klimkeit, Hymnen u. Gebete der Religion des L. Iranische u. türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens [1989] 100/7); Mani gilt als sein ‚L.apostel' (frēstagrōšn: ebd. 139. 182. 196). Die Sonne gilt zwar nicht unmittelbar als Gottheit, wird aber doch als Träger des L. verehrt (Manich. Keph. 65).

d. Im Christentum. 1. Für Lehre, Orte u. Menschen. Das Christentum als solches konnte als L. bezeichnet (Christen als ‚Söhne des L.': Eph. 5, 8/14; Jünger als ‚L. der Welt': Mt. 5, 14/6) u. dem Heidentum als Finsternis gegenübergestellt werden (Weg des L. / der Finsternis: Ep. Barn. 18, 1). Dieses Motiv begegnet besonders in Missionsberichten, wo die Hinwendung zum Christentum als Weg ins L. erscheint (gens Anglorum ... expulsis errorum tenebris sanctae fidei luce perfusa est: Greg. M. ep. 11, 36; gleichnishaft bei der Christianisierung der Iberer: Der entscheidende Moment ist die *Bekehrung des Königs, der sich auf der Jagd in Finsternis verirrt hat u. durch Christus zum L. geführt wird: Rufin. h. e. 10, 11 [GCS Eus. 2, 2, 975] parr. [H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 41f]; der Missionar *Armeniens trägt das Motiv im Beinamen: Gregor der Erleuchter; im **Agathangelos-Buch ist das L.motiv zentral [hist. Armen. 731/56 (272/96 Thomson)]). Der christl. Kult kann als L. dem heidn. gegenübergestellt werden (Inschrift von Ezra, s. o. Sp. 116), ebenso wie die Annahme der christl. Lehre das Dunkel des Zweifels erleuchtet (Augustinus bei seiner Bekehrung: luce ... infusa ... omnes dubitationis tenebrae diffugerunt: conf. 8, 12, 29). – Als Region des L. galt aus naheliegenden Gründen der Osten; im Verein mit der Lokalisation des Paradieses im Osten (Gen. 2, 8) ergab sich die Vorstellung vom Paradies als Ort des L. (Pass. Perp. 11, 2/4 [118/20 Musurillo]; Joh. Chrys. [?] poenit. 2, 2f [PG 60, 703]; ‚Ephr. Graec.' serm. de virginit.: EphrSyrOp G 3, 76). In zahlreichen *Grabinschriften gaben die Verstorbenen ihrer Hoffnung Ausdruck, nach dem Tod in diese Region des L. einzugehen (ILCV 2, 3442/8; weitere bei H. Leclercq, Art. Lumière: DACL 9, 2, 2698/702; vgl. o. Bd. 12, 507). Umgekehrt fand diese Auffassung schon im Diesseits ihren Reflex, wenn vor den Gräbern der Märtyrer, die man im ewigen L. wusste, Lampen aufgestellt wurden (Hieron. c. Vigil. 4 [PL 23, 342f]; Päffgen, Lampe 916; s. o. Sp. 116 zu Märtyrergräbern in Kirchen). Der verehrte Heilige kann auch selbst als L. bezeichnet werden; so wird Augustinus' Mutter Monnica in ihrer Grabinschrift als ‚zweites L.' (neben ihrem Sohn) gepriesen (P. Germoni, Épitaphe de s. Monique: Ostia. Port et porte de la Rome antique, Ausst.-Kat. Genève [2001] 437). Auch lebende Heilige werden als ‚L.gestalten' wahrgenommen u. stilisiert, etwa der Stylit Symeon (Theodrt. hist. rel. 26, 13 [SC 257, 190]). Bei der Asketin Romula wird das *Jenseits-L. im Moment des Todes schon sichtbar (Greg. M. in ev. 2, 40, 11; dial. 4, 15).

2. Für Christus. Bereits im NT wird Christus mit L.metaphern prädiziert, etwa

wenn er als ‚Aufgang aus der Höhe' (Lobgesang des Zacharias: Lc. 1, 78) oder als ‚L. zur Erleuchtung der Heiden' (Lobgesang des Simeon: Lc. 2, 32) besungen wird, auch wenn ihn bei der Verklärung eine ‚leuchtende Wolke' umgibt, sein Gesicht ‚wie die Sonne' leuchtet u. seine Kleider weiß werden ‚wie das L.' (Mt. 17, 2. 5). In der Damaskus-Szene begegnet Jesus Paulus als ‚L. vom Himmel' (Act. 9, 3; vgl. 22, 6; 26, 13). Von einer regelrechten L.christologie kann indessen nur im johanneischen Schrifttum gesprochen werden (O. Schwankl, L. u. Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften [1995]). Jesus sagt zu seinen Jüngern: ‚Ich bin das L. der Welt', freilich auch hier nicht als isoliertes Abstractum, sondern als Teil der Aufforderung zur Nachfolge (Joh. 8, 12; ähnlich 9, 5 im Kontext einer Blindenheilung u. 12, 35 in paränetischem Kontext). Der Prolog des Evangeliums feiert den *Logos als ‚L. der Menschen' u. als ‚wahres L.' (Joh. 1, 4. 9). Unmittelbare Nachfolge hat diese Christologie nicht gefunden, am ehesten in dem ‚L.hymnus' bei Ignatius v. Ant. (ep. ad Eph. 19, 2f [SC 10, 88f]). – Einen neuen Einsatz stellt die christl. Philosophie des Clemens v. Alex. dar. Er spricht von Christus als dem παντεπόπτης λόγος (paed. 3, 8, 44, 1) oder vom ‚L. in Wahrheit, in dem alles gesehen u. ererbt wird' (strom. 6, 138, 1). Christus ist ‚ganz Geist, ganz L. vom Vater her (φῶς πατρῷον), ganz Auge' (ebd. 7, 5, 5): alles Ausdrücke, in denen das philosophische Erbe des Platonismus mitschwingt. In Aufnahme der Mysterienterminologie kann Clemens das Christentum als ‚lauteres L.' der wahren Mysterien besingen, ‚Christus leuchtet auf heller als die Sonne' (protr. 12, 119, 3/120, 2; vgl. Turcan aO. [o. Sp. 107] 149). Hier begegnet zum ersten Mal die später überaus produktive Tradition der ‚Sol-Christologie' (Wallraff, Christus 48/59), die von Haus aus wenig Anhaltspunkte in der Bibel findet. Zu loci classici werden die Verse Mal. 3, 20 (‚Sonne der Gerechtigkeit', zunächst ohne messianischen Kontext) u. Sach. 6, 12 (ein Mann, ‚Aufgang ist sein Name'; hebr. zemach, also eigentlich ‚Spross'; erst die LXX-Übers. mit ἀνατολή ermöglicht den Sonnenbezug). Beide Stellen werden zuerst bei Origenes christologisch gedeutet (in Lev. hom. 13, 2 [GCS Orig. 6, 469]; in Joh. comm. 32, 24, 316), haufig auch bei anderen Autoren ab dem 3. Jh. Mit dieser Christologie war ein Instrumentarium gegeben, um der typisch spätantiken Sonnenverehrung in Anknüpfung u. Abgrenzung gegenüberzutreten. Einerseits konnte Christus als ‚unsere Sonne, als wahre Sonne' prädiziert werden (Zeno 2, 12, 4), andererseits verfiel die Anbetung der physischen Sonne dem scharfen Verdikt der *Götzenverehrung (Ambr. hex. 4, 1, 1/4). Daher entsteht ein doppelter Sonnenbegriff: die ‚Sonne der Gerechtigkeit' einerseits, die irdische Sonne, ‚die über Böse u. Gute aufgeht' (Mt. 5, 45), andererseits; in dieser Gegenüberstellung häufig vor allem bei Augustinus (serm. 58, 6 [CCL 41Aa, 204]; 292, 4 [PL 38, 1322]; en. in Ps. 80, 14 [CCL 39, 1129]; civ. D. 20, 27). Der Bischof v. Hippo betont daher den metaphorischen Charakter der Aussage Sol Christum significat; wie bei anderen bibl. Metaphern ist die Rede von Christus in similitudine, non in proprietate (en. in Ps. 103, 3, 20 [CCL 40, 1516]), anders dagegen das (abstrakte) L. (dazu u. Sp. 130). – Die Grenzziehung war nötig, denn die Kirchenväter sahen die Gefahr, Christus könnte im Strudel der Theokrasie der Sonnengottheiten verschwinden. Diese Gefahr war nicht völlig von der Hand zu weisen, wie eine Widmung Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ Βασιλεῖ Ἰησοῦ (Pers.: 18, 3f Bratke) zeigt. Allgemeine L.prädikationen hingegen sind für Christus ab dem 3. Jh. vielfach belegt, ab dem 4. Jh. sind sie geläufiger Bestandteil insbesondere der christl. Poesie (*Christusepitheta; zum Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν s. o. Sp. 109; Ambr. hymn. 2 ‚Splendor paternae gloriae' [185/7 Font.]; W. Röttger, Stud. zur L.motivik bei Iuvencus = JbAC ErgBd. 24 [1996]; L. Gosserez, Poésie de lumière. Une lecture de Prudence [Leuven 2001]). Die Auferstehungshoffnung wird ausgedrückt, wenn Christus in der Grabinschrift des Pectorius als ‚L. der Toten' angerufen wird (IG 14, 2525, 4. Jh.). Besondere Beziehungen bestehen zur Kreuzessymbolik. Christus kann als L.gestalt aus einem Kreuz an der Wand hervortreten (Act. Xanthipp. 15 [68 James]). An der Grenze zwischen Bild u. Schrift steht das tiefsinnige Symbol (E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz I. Vorikonoklastisch: RBK 5 [1995] 22):

Φ
Ζ Ω Η
Σ

Christologische Motive des Leidens u. zugleich der Erleuchtung erscheinen kunstvoll

verschränkt bei Paulinus v. Nola in carm. 23, wo ein Lampenhaken (Ekphrasis der Lampe in vv. 124/47) eine gefährliche Verletzung verursacht, die mit Hilfe u. am Fest des hl. Felix geheilt werden kann (B. Surmann, L.-Blick. Paulinus Nolanus, carm. 23 [2005]). Zur johanneischen Christologie lenkt es zurück, wenn Christus auf dem Mosaik über der Kaisertür der Hagia Sophia in Kpel ein aufgeschlagenes Buch hält, auf dem zu lesen ist ‚Ich bin das L. der Welt' (Joh. 8, 12; H. Kähler, Die Hagia Sophia [1967] Abb. 90; in der heutigen Gestalt allerdings erst nachikonoklastisch).

3. Für Gott u. die Trinität. L.metaphorik wurde nicht nur auf Christus bezogen. Mit dem johanneischen ‚Gott ist L.' (1 Joh. 1, 5) ist eine Grundlage für einen weiteren Gebrauch gelegt. Gott kennen heißt, ‚ein großes u. unfassbares u. überaus schönes ‘unzugängliches L.’ (1 Tim. 6, 16) kennen' (Clem. Alex. ecl. 21 [GCS Clem. Alex. 3, 142]). Augustinus weist die Bezeichnung Sonne für Gott wegen heliolatrischer Missverständnisse zurück, billigt aber das abstraktere L. (serm. 4, 5f [CCL 41, 22f]). Diese L.metaphorik gewinnt an Komplexität, wo sie zur Beschreibung des Verhältnisses von Vater u. Sohn oder der Trinität überhaupt eingesetzt wird. Bei Justin ist eine Lehrmeinung bezeugt, der zufolge der enge Bezug des Sohnes zum Vater durch das Bild von der Sonne u. ihrem L. veranschaulicht werden kann (dial. 128, 3; s. schon Hebr. 1, 3: der Sohn als ἀπαύγασμα Gottes). Ähnlich kennt Tertullian neben den Bildern Wurzel u. Strauch, Quelle u. Fluss auch den Vergleich von Sonne u. Strahl (adv. Prax. 8, 6). Dies wird für den Hl. Geist etwas gezwungen um die ‚Spitze des Strahls' trinitarisch erweitert (tertius a sole apex ex radio: ebd. 8, 7). Ein umfassendes trinitarisches Bild ist zuerst bei Sabellius belegt. Er bringt den einen Gott mit der Sonne in Verbindung u. vergleicht die sichtbare Gestalt mit dem Vater, das L. mit dem Sohn u. die Wärme mit dem Hl. Geist (Epiph. haer. 62, 1, 6/8 [GCS Epiph. 2, 389f]). – Das Bild blieb in der nachnizänischen theologischen Literatur beliebt (Eznik v. Kołb de Deo 159 [PO 28, 3, 464; frz. Übers.: ebd. 4, 601f]: Vater / Sohn ist wie Feuer / Wärme, Sonne / L.; ähnlich auch Aug. symb. 3, 8 [CCL 46, 191]), obwohl es nach zwei Seiten hin in Schutz genommen werden musste. Zum einen wegen des inhärenten Subordinatianismus: Das Problem tritt klar zutage, wenn Eusebius von Sohn u. Geist als von τὰς δευτέρας αὐγὰς τοῦ φωτός (h. e. 10, 4, 65) spricht; Athanasius betont daher den Aspekt der zeitlichen Gleichrangigkeit: ‚Wann hat je einer L. ohne den Glanz gesehen?' (or. adv. Arian. 2, 32, 3 [Athan-Werke 1, 1, 2, 209]). Zum anderen im Blick auf die personale Selbstständigkeit der trinitarischen Hypostasen: Gegen ein modalistisches Verständnis betont Athanasius: ‚Zwei sind die Sonne u. ihr Glanz, eins aber das L. aus der Sonne, das mit seinem Glanz alles erleuchtet' (ebd. 3, 4, 3 [330]). Bei Gregor v. Naz. führt der Gedanke sogar im Extremfall zur Rede von drei Sonnen, deren Einheit durch das zusammenströmende L. gegeben ist (οἷον ἐν ἡλίοις τρισίν ... μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις: or. 31, 14 [SC 250, 302]); das Bild insgesamt wird für Gregor dadurch problematisch (ebd. 31, 32 [338/40]). – Eine weitere Schwierigkeit lag darin, dass es nur mit Mühe gelang, den Geist in dieses Bild zu integrieren. Auch für ihn sind L.metaphern schon früh belegt (Geist als Leuchte [λύχνος]: 1 Clem. 21, 2), u. Basilius kann sagen: ‚In der Erleuchtung des Geistes sehen wir das wahre L.' (scil. Christus; spir. 18, 47 [SC 17bis, 412]). Doch bleibt das Bild des Sonnenstrahls weitgehend auf das Verhältnis des Vaters zum Sohn beschränkt, jedenfalls im Raum der griech. Theologie. Im syr. Bereich hat *Ephraem das Bild derart übernommen, dass er konsequent von Sonne, Strahl u. Wärme für Vater, Sohn u. Geist spricht (etwa hymn. de fide 40, 1/7 [CSCO 154 / Syr. 73, 130f]; vgl. E. Beck, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne / Feuer, L. u. Wärme = CSCO 425 / Subs. 62 [1981]).

F. Lichtmetaphysik. Die verschiedenen, in Kaiserzeit u. Spätantike sehr verbreiteten L.metaphern können sich im intellektuellen Diskurs zu einer regelrechten L.metaphysik verdichten. Aus einzelnen Bild-Aussagen formt sich dabei ein Gesamtsystem der Welterklärung, das nicht mehr im bildlichen Bereich stehen bleibt, sondern zu Aussagen über das eigentliche Sein vorstößt. Augustinus kann sagen: ‚Christus wird nicht in derselben Weise L. genannt, wie er auch Eckstein genannt wird; vielmehr steht jenes im eigentlichen (proprie), dieses im bildlichen Sinn (figurate)' (Gen. ad litt. 4, 28 [CSEL 28, 1, 127]). Die so konstituierte L.metaphysik ist eine spezifische u. sehr charakteristische geistige Leistung der Spätantike, deren

Reichweite kaum überschätzt werden kann. In ihr kommen sich pagane Philosophie platonischer Tradition u. christliche Theologie so nahe wie an wenigen anderen Stellen.

I. In der Philosophie. Die Entwicklung der L.metaphysik lässt sich zu einem guten Teil als Wirkungsgeschichte der einschlägigen Plato-Texte schreiben. Im Sonnengleichnis (resp. 6, 507b/9b) erscheint die Sonne als Analogie für die *Idee des Guten, u. zwar sowohl, insofern sie Grundlage des Erkenntnisvermögens ist, als auch als Ursprung des Seins selbst (ebd. 509b). Die Rolle des L. in der Philosophie ist damit von vornherein nicht auf die Erkenntnistheorie beschränkt, sondern ontologisch verankert. Im Höhlengleichnis erhält der Gedanke eine ethische Wendung, indem der Weg von der Unwahrheit u. Unwissenheit zur Erkenntnis als Weg vom Dunkel ins L. beschrieben wird (ebd. 514a/8b; vgl. 521c). Wenn bei Philo die platonische Sonne mit dem bibl. Schöpfergott in Verbindung gebracht wird (somn. 1, 76; ebr. 44, 181/3; allgemein zur Sonnenmetaphorik Klein 31/3), treten die ‚geistige Sonne' u. die Sonne in der Reihe der geschaffenen Gestalten (entstanden am vierten Tag: Gen. 1, 16) auseinander. Erstere ist somit mehr als nur Bildrede: Gott ist Sonne, nämlich ‚intelligible Sonne der sinnlichen Sonne' (θεός ... ἡλίου ἥλιος, νοητὸς αἰσθητοῦ: spec. leg. 1, 279; vgl. virt. 164). Die Sonne ist zugleich Subjekt u. Objekt der Schöpfung; das L. gewinnt hier eine spezifisch religiöse Valenz. Diese ist auch im mittleren Platonismus, wenngleich ohne die bibl. Grundlage, sehr ausgeprägt. Plotins Theorie des ‚Einen' ist wesentlich eine L.theorie, denn im Bild des L. vermag er zu erklären, wieso das Eine zwar ganz in sich u. bei sich bleibt, doch zugleich sich verströmt u. entfaltet (enn. 5, 1 [10], 6). Aus dem Einen entsteht so als zweite Hypostase der Geist (νοῦς), aus diesem wiederum die Seele (ψυχή). ‚Geist u. Seele sind so als das Eine umlaufende L.kreise von unterschiedlicher Seinsintensität vorgestellt' (Beierwaltes, L. 283). Dabei kann die ‚Trinität' von ἕν, νοῦς u. ψυχή mit L., Sonne u. Mond verglichen werden (enn. 5, 6 [24], 4). Freilich ist auch dies mehr als ein Vergleich, denn der Geist hat seinem Wesen nach etwas L.haftes / Erleuchtetes (πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ: ebd. 5, 6 [24], 4). Für den Hervorgang der Hypostasen gebraucht Plotin die Formel φῶς ἐκ φωτός (ebd. 4, 3 [27], 17; 6, 4 [22], 9) u. will damit sowohl die Gleichrangigkeit in der L.fülle als auch die Abstufung in der Seinshierarchie ausdrücken. Die Spannung von Einheit u. Vielheit, von Weltseele u. Einzelseele begründet bei Plotin die Erkenntnislehre. Ein Strahl des L. reicht herab in die menschliche Seele (5, 2 [11], 1); auf diese Weise hat der Mensch Anteil am L., kann sich aber dessen mehr oder weniger bewusst werden, mehr oder weniger würdig erweisen. Die Materie steht dem L. als unerleuchtet gegenüber; sie wird mit dem Bösen identifiziert (1, 8 [51], 5). Der Erkenntnis- u. Erleuchtungsprozess ist zugleich ein seinsmäßiger Aufstieg, letztlich ein Einswerden mit Gott: Die Seele wird ‚voll von intelligiblem L., ja, sie ist reines L., schwerelos, leicht, sie wird Gott, ja, sie ist Gott' (6, 9 [9], 9). Bei Proclus ist diese L.lehre vollends zu einer religiösen Erlösungslehre fortentwickelt. Das L. ist nun dem Einen oder dem Guten unmittelbar ontologisch inhärent (ἀμέσως ἐνιδρῦσθαι τῷ ἀγαθῷ: theol. Plat. 2, 4 [33, 27/34, 8 Saffrey / Westerink]). Der *Kosmos kann verstanden werden als eine L.-Hierarchie mit geringerer oder größerer Distanz zum göttlichen L.: ‚Nichts anderes nämlich ist L. als Teilhabe am göttlichen Sein' (ebd. 2, 7 [48, 14f S. / W.]). Selbst der Körper u. die Materie sind, wenn auch in abgeschwächter Weise, von diesem L. durchstrahlt (ebd. 1, 14 [67, 13/7 S. / W.]). Erkenntnis u. *Erlösung sind eins; sie gehen in der Erleuchtung auf, u. damit in der Gottwerdung.

II. In der christl. Theologie. Im Christentum gab es mannigfache Möglichkeiten der Anknüpfung an diese philosophischen Traditionen. Insbesondere die L.metapher für Christus, die bereits Grundlagen im NT hat (s. o. Sp. 126), konnte im intellektuellen Diskurs zu einer eigenständigen L.metaphysik ausgebaut werden. Ähnlich wie die ‚doppelte Sonne' bei Philon unterscheidet Origenes zwischen dem ‚sinnlich wahrnehmbaren L. der Welt' (φῶς κόσμου αἰσθητόν), nämlich der Sonne, u. dem ‚L. der geistigen Welt' (τοῦ νοητοῦ κόσμου φῶς), das, im Anschluss an Joh. 8, 12, mit Christus identifiziert wird (in Joh. comm. 1, 25, 160f). Die Funktion dieses L. ist zunächst noëtisch: Christus als ‚intelligible Sonne', als ‚L. ohne Untergang u. ohne Abend' (νοητὸς ἥλιος, τὸ φῶς τὸ ἄδυτον καὶ ἀνέσπερον) erleuchtet durch sein irdisches Wirken das Dunkel u. die *Blindheit

(in Joh. comm. frg. 94 [GCS Orig. 4, 557f]). Das Bild erschöpft sich jedoch nicht in diesem Gedanken; es wurzelt vielmehr in einer göttlichen ‚L.welt', die manche Erweiterungen der zentralen Christusmetapher zulässt. Der (männlichen) Sonne steht als weibliches Pendant der Mond gegenüber: Er erscheint als Bild für die Kirche, die ihr L. von Christus empfängt (in Gen. hom. 1, 5 [ebd. 6, 7]). Die Sterne können auf die Jünger bezogen werden (in Joh. comm. 1, 25, 163). Problematisch bleibt freilich das Verhältnis zwischen Gott Vater u. dem Sohn. An anderer Stelle kann Origenes Christus als den ‚Glanz aus dem L.' des Vaters bezeichnen (princ. 1, 2, 7). Sein L.-Sein wäre also ein abgeleitetes wie der Glanz der Sonnenstrahlen von der Sonne abgeleitet ist (ebd. 1, 2, 11). Wenn das Konzil v. Nicaea 325 die plotinische Formel φῶς ἐκ φωτός zur Beschreibung des Verhältnisses von Vater u. Sohn verwendet, so ist es daher sogleich bemüht zu präzisieren: ‚wahrer Gott vom wahren Gott', um die Gleichrangigkeit im Blick auf die Göttlichkeit zu wahren. – Den intensivsten Kontakt mit (neu-) platonischer L.metaphysik findet man bei Ps-*Dionysius Areopagita. Unter den ‚göttlichen Namen' (so der Titel seiner Theologie der Gottesmetaphern) nimmt ‚der Gute' eine hervorgehobene Stellung ein, u. Abbild dieses Guten ist die Sonne. Wie ‚unsere' (irdische) Sonne (ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος) alles erleuchtet, so entsendet das die Sonne transzendierende Gute (τἀγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον) allem Seienden die Strahlen seiner Güte (div. nom. 4, 1 [PTS 33, 143f]). Die Sonne ist jedoch nur ein ‚dunkles Bild', u. so bleibt die Differenz zwischen Abgebildetem (dem Guten) u. Abbildendem (der Sonne) zunächst gewahrt, u. damit auch die Differenz zwischen Schöpfer u. Geschöpf. ‚Keinesfalls aber behaupte ich, dass die Sonne Gott u. Schöpfer von all diesem ist u. die sichtbare Welt auf ihre besondere Weise lenkt' (ebd. 4, 4 [149]). Sonne u. Mond können im Anschluss an biblischen Sprachgebrauch (Gen. 1, 16) als zwei Leuchten (δύο φωστῆρες: div. nom. 4, 4 [146]) bezeichnet werden. Das L. als solches ist jedoch mehr: Es geht der Erschaffung der Leuchten voraus; die ersten drei Tage waren von ihm erhellt, als es noch ungeformt (ἀσχημάτιστον) war. Als solches ist es ‚Maß u. Zahl der Stunden, der Tage u. aller unserer Zeit' (ebd. 4, 4 [148]). Vor allem aber ist das L. als Gottesname ‚hymnisch zu feiern' (ebd. 4, 5 [149]), nämlich das intelligible L. (φῶς νοητόν), wie das ‚jenseits von jedem L. befindliche Gute genannt wird' (4, 6 [150]). Ähnlich wie bei Proclus erscheint damit das L. als das Einheit stiftende Prinzip (ἓν καὶ ἑνωτικόν) im Guten, das ‚Urgrund des L. u. höchste Leuchte' ist, das ‚alle Gewalt der lichtspendenden Kraft in sich zusammenfasst' (4, 6 [150]) u. damit eine Art ‚intelligible Sonne' wird (auch wenn der Ausdruck nicht fällt). Für alle Dinge wird der Rang in der Seinshierarchie durch das Maß bestimmt, in dem sie dieses L. aufzunehmen imstande sind. Dem Bösen kommt kein eigenständiges Sein zu; es ist vielmehr ‚L.loses, Substanzloses, nie u. nimmer irgend etwas Seiendes' (4, 32 [177]). – In dieses philosophische Gedankengebäude werden spezifische Inhalte christlicher Dogmatik nur mit Vorsicht eingezeichnet. Der Sohn u. der Hl. Geist erscheinen als ‚Blüten u. überwesenhafte L.er' (ὑπερούσια φῶτα) der Gottheit (2, 7 [132]). Für die Trinität verwendet PsDionysius das Bild eines Zimmers, in dem sich mehrere Lampen befinden: Die einzelnen L.er vereinen sich zu einem einzigen ununterscheidbaren L., obgleich doch die Lampen unvermischt bleiben (2, 4 [127]). Damit ist die Gefahr des Subordinatianismus schon im Ansatz vermieden. Als Strahl der Gottheit erscheint nicht Christus, sondern die Hl. Schrift, die zur Erkenntnis führt (1, 3 [111]). Die Erkenntnis ist ihrerseits nicht zu trennen von der Erlösung; sie bedeutet ontologischen Aufstieg zum L., Schau der Gottheit, Teilhabe an der göttlichen Umgestaltung (μεταμόρφωσις) wie bei den Jüngern am Tabor (1, 4 [114f]). Diese Erleuchtung bei der Verklärung Jesu übte beträchtlichen Einfluss auf die weitere byz. Theologie u. Frömmigkeit aus. Die Auswirkungen im Westen u. außerhalb der theoretisch-spekulativen Theologie sollten indessen nicht überschätzt werden (Ch. Markschies, Gibt es eine ‚Theologie der gotischen Kathedrale'? = AbhHeidelberg 1995 nr. 1, 37). – Im lat. Bereich gewinnt Augustinus' Lehre wegweisende Bedeutung (F.-J. Thonnard, La notion de lumière en philosophie augustinienne: RechAug 2 [1962] 125/75). Auf den ersten Blick sind die Ausgangsbedingungen bei ihm ähnlich: Auch er steht auf dem Boden der neuplatonischen Theoriebildung; auch bei ihm ist ‚L.' mehr als nur eine Metapher unter anderen (s. das Zitat o. Sp. 130). Auch er kann

in seinen frühen Schriften sagen, dass Gott ‚intelligibles L. [sei], in dem u. von dem her u. durch den all das intelligibel leuchtet, was intelligibel leuchtet' (soliloq. 1, 3 [CSEL 89, 5]), kurz dass er ‚lucifica lux' sei (c. Faust. 22, 9 [ebd. 25, 1, 598]). Ähnlich wie bei den vorausgehenden Denkern wird zwischen dem intelligiblen u. dem physischen L. unterschieden (in Joh. tract. 34, 2/4 [CCL 36, 311f], mit antimanichäischer Stoßrichtung); in dieser Weise wird auch der bibl. Schöpfungsbericht gedeutet (Differenzierung zwischen dem L. als Eigenschaft Gottes u. dem geschaffenen, d. h. sinnlichen L.: Gen. ad litt. imperf. 5 [CSEL 28, 1, 472]). Dennoch gewinnen die Spezifika christlicher Lehre hier stärkeres Profil, besonders die Christologie u. die auf das Individuum bezogene Erlösungslehre. Das L. erscheint als Medium der trinitarischen Selbstdurchdringung Gottes u. ermöglicht damit, sowohl die Unterscheidung als auch die Gleichrangigkeit von Vater u. Sohn auszusagen (trin. 4, 27; 6, 3). Das göttliche L. ist im Menschen gespiegelt; der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit betont einerseits diesen Bezug, lässt aber andererseits auch seine Individualität bestehen, denn dem einzelnen Menschen, nicht der Weltseele, eignet dieses L.hafte (ebd. 14, 21; 15, 44). Erlösung u. Erkenntnis sind weiterhin eng aufeinander bezogen (F. van Fleteren, Art. Illuminatio: AugLex 3 [2006] 495/504), doch vollzieht sich die Erkenntnis nicht mehr dadurch, ‚dass der Mensch die intelligible Welt ... w i r d, sondern nur dadurch, dass er sie s i e h t, ohne seine Eigenständigkeit dadurch zu verlieren' (J. Ratzinger, L. u. Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung u. Entwicklung des Themas in der abendländ. Geistesgesch.: StudGen 13 [1960] 374). Dieses Sehen ist zugleich Gottesschau u. innere Erleuchtung; Transzendenz u. Immanenz sind verbunden. ‚Ich betrat mein Innerstes ... u. sah mit den Augen meiner Seele hoch über meinem Geist das unwandelbare L.' (Aug. conf. 7, 10, 16). Augustinus' Illuminationslehre sollte von großer Bedeutung für die Erkenntnislehre des MA werden (W. Beierwaltes, Art. Erleuchtung: HistWbPhilos 2 [1972] 712/7).

S. Aalen, Die Begriffe ‚L.' u. ‚Finsternis' im AT, im Spätjudentum u. im Rabbinismus = SkriftOslo 1951 nr. 1. – W. Beierwaltes, Art. L. I. Antike, MA u. Renaissance: HistWbPhilos 5 (1980) 282/6; Art. L.metaphysik: ebd. 5 (1980) 289; Plotins Metaphysik des L.: ZsPhilosForsch 15 (1961) 334/62. – O. Böcher, Art. L. u. Feuer IV. Kirchengeschichtlich: TRE 21 (1991) 107/13. – R. Bultmann, Zur Gesch. der L.symbolik im Altertum: Philol 97 (1948) 1/36. – Byzanz. Das L. aus dem Osten, Ausst.-Kat. Paderborn (2001). – C. Colpe, Von der L.deutung im Alten Orient zur L.ontologie im mittelalterl. Europa: Ἀγαθὴ ἐλπίς, Festschr. U. Bianchi = Storia delle Rel. 11 (Roma 1994) 79/102. – H. Conzelmann, Art. φῶς κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 302/49. – S. de Blaauw, Art. Kultgebäude: o. Bd. 22, 227/393; Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw = Nijmeegse Kunsthist. Cahiers 2 (Nijmegen 2000). – Dölger, Sol sal.[3] – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217. – K. Hedwig, Sphaera lucis. Stud. zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterl. L.spekulation = BeitrGeschPhilosMA 18 (1980). – W.-D. Heilmeyer / W. Hoepfner (Hrsg.), L. u. Architektur = Schr. des Seminars für klass. Archäol. der Freien Univ. Berlin (1990). – E. H. Kantorowicz, Oriens Augusti - Lever du Roi: DumbOPap 17 (1963) 117/77. – F.-N. Klein, Die L.terminologie bei Philon v. Alex. u. in den hermetischen Schriften (Leiden 1962). – G. H. van Kooten, The ‚true light which enlightens everyone' (John 1, 9). John, Genesis, the Platonic notion of the ‚true, noetic light', and the Allegory of the Cave in Plato's Republic: ders. (Hrsg.), The creation of heaven and earth = Themes in Biblical Narrative 8 (Leiden 2005) 149/94. – Ch. Loasses, Art. Lampada: Nuovo DizPatr 2 (Roma 2007) 2733/5. – S. Loffreda, Luce e vita nelle antiche lucerne cristiane della Terra Santa (Jerus. 1995). – O. Longo, La luce nell'ottica dei Greci: Vichiana 4 (1993) 163/73. – Lumière! L'éclairage dans l'antiquité, Ausst.-Kat. Nyon (Milano 2003). – R. Merkelbach, Mithras (1984). – B. Paffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 882/923; Art. Leuchter: ebd. 1205/18. – G. Podskalsky / A. Cutler, Art. Light: OxfDictByz 2 (1991) 1226f. – S. / A. Ress, Ewiges L. (christl.): RDK 6 (1973) 600/17. – Y. Seidel, Straßenbeleuchtung in der Antike: Lychnological Acts 1 (Montagnac 2005) 287f. – G. Sfameni Gasparro, Art. Luce (simbolismo): Nuovo DizPatr 2 (2007) 2928f. – G. Simon, Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité (Paris 1988). – M. Wallraff, Christus verus Sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike = JbAC ErgBd. 32 (2001); Gerichtetes Gebet. Wie u. warum richten Juden u. Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?: A. Gerhards / H. H. Henrix (Hrsg.), Dialog oder Monolog? Zur liturg. Beziehung zwischen Judentum u. Christentum = Quaest. Disp. 208 (2004) 110/27; Die Ursprünge der christl. Gebetsostung: ZKG 111

(2000) 169/84. – G. P. Wetter, Phōs (ΦΩΣ). Eine Unters. über hellenist. Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus = SkriftUppsala 1915 nr. 17, 1.

Martin Wallraff.

Licht, ewiges s. Lampe: o. Bd. 22, 882/923; Leuchter: ebd. 1205/18.

Lichtmess s. Hypapante: o. Bd. 16, 946/56.

Lichtsäule s. Feuersäule: o. Bd. 7, 786/90.

Licinius.

I. Politikgeschichte bis 324. a. Erhebung zum Augustus u. Rolle bis 313. Nach Epit. Caes. 41, 8 wurde Valerius Licinianus L. (röm. Kaiser 308/24) um 265 geboren, doch wird aufgrund von Eus. h. e. 10, 8, 13 u. anderer Indizien ein früheres Datum vermutet (König 92f). Wie alle Kaiser der tetrarchischen Epoche aus Illyricum (Dacia Nova) stammend, war L. als Offizier unter dem Caesar *Galerius tätig (Eutr. 10, 4, 1; Lact. mort. pers. 20, 3). Er führte, möglicherweise in herausgehobener Position (praefectus praetorio), iJ. 307 als Unterhändler während des verunglückten Italienfeldzugs des Galerius die Verhandlungen mit *Maxentius (Anon. Vales. 7 [2f Moreau]). Auf der Konferenz v. Carnuntum wurde er am 11. XI. 308 von *Diocletianus, der für die Neuordnung der zerbrechenden Tetrarchie seinen Rückzugsort Split vorübergehend verlassen u. das Konsulat angenommen hatte, auf Betreiben des Galerius anstelle des von Maxentius beseitigten Severus zum West-Augustus erhoben (Lact. mort. pers. 29, 2; Aur. Vict. Caes. 40, 8; Eutr. 10, 4, 1; vgl. H. Chantraine, Die Erhebung des L. zum Augustus: Hermes 110 [1982] 477/87). Auch nachdem die Caesares *Maximinus Daia u. *Constantinus zu Augusti aufgerückt waren, blieb L. in der Rangordnung des Mehrherrschaftssystems an zweiter Stelle hinter Galerius (M. Christol / Th. Drew-Bear, L'intitulatio de la constitution de Galère et de ses collègues affichée à Sinope [CIL III 6979]: Tyche 14 [1999] 43/55). Erst in den letzten Monaten der Regierung des Galerius wurde er an vierter Stelle aufgeführt. Das kleine direkt von ihm verwaltete Territorium (Raetien, Noricum, Westteil Pannoniens), von dem aus L. nach Galerius' Plänen Maxentius bekämpfen u. Italien zurückerobern sollte (Anon. Vales. 13 [4 M.]), konnte er ab 311 erheblich erweitern. Nach dem Tode des Galerius standen sich die Heere des Maximinus Daia u. des L. an den Meerengen feindlich gegenüber; der offene Bürgerkrieg wurde nur mit äußerster Mühe durch die vertragliche Aufteilung des Erbes des Galerius auf der Grundlage des status quo vermieden. Illyricum ging an L., Kleinasien an Maximinus Daia (Lact. mort. pers. 36, 2; Eus. h. e. 9, 10, 2; unwahrscheinlich ist die auf Prägungen aus Herakleia gestützte Annahme von P. Bruun, Lattanzio e Massimino il Tiranno: Opuscula Instituti Romani Finlandiae 4 [1989] 123/30, Thrakien sei im Besitz des Maximinus geblieben, was der Darstellung des *Lactantius über die Beziehungen zwischen Maximinus u. L. einen völlig fiktiven Charakter verleihen würde). Diese Spannungen verhinderten, dass L. iJ. 312 in den Kampf zwischen Konstantin u. Maxentius um Italien eingriff. Mit Ersterem hatte er sich bereits iJ. 311 durch die Verlobung mit dessen Schwester Constantia verbündet (Lact. mort. pers. 43, 2; Zos. hist. 2, 17, 2), was gegen das Bündnis des Maximinus Daia mit Maxentius gerichtet war (Lact. mort. pers. 43, 3; 44, 10; Eus. h. e. 8, 14, 7), der von Raetien aus bereits den Aufmarsch gegen L. vorbereitet hatte (Zos. hist. 2, 14, 1). Wenige Monate nachdem sich Konstantin durch den Sieg über Maxentius (Okt. 312) in den Besitz des gesamten Westens gesetzt hatte, traf sich L. in Mailand mit ihm, um die Hochzeit mit Constantia zu feiern. Kurz danach brachte er den Osten unter seine Herrschaft. Am 30. IV. 313 konnte er mit einer eilig zusammengezogenen Streitmacht von 30 000 Soldaten am Campus Ergenus die numerisch überlegene Armee des Maximinus schlagen (Lact. mort. pers. 45, 7), der kurze Zeit später in Tarsos verstarb.

b. Von 313 bis zum ersten Bürgerkrieg. Die Organisation der neuen, allein mit Kon-

stantin geteilten Mehrherrschaft erwies sich als schwierig. Eine Legitimierung durch Anknüpfung an die von Diokletian begründete u. von Galerius fortgeführte Tetrarchie scheint der Jovier L. zunächst nicht in Aussicht genommen zu haben, wie die Ermordung nicht nur der Kinder des Maximinus Daia (Maximus u. einer siebenjährigen Tochter), sondern auch der Angehörigen des Severus, des Diocletianus u. des Galerius zeigt (Candidianus, Valeria, Prisca, Severianus: ebd. 50, 2). Das Übergewicht, das L. mit dem Besitz von ganz Illyricum, Kleinasien u. des gesamten Ostens gegenüber Konstantin zunächst erhielt, führte dazu, dass dieser die Territorialverteilung auf Kosten des L. modifizieren wollte (Zos. hist. 2, 18, 1). Ein Kompromissversuch, die Erhebung von Konstantins Schwager Bassianus zum untergeordneten Caesar, scheiterte, weil dieser sich mit L. zu verbinden suchte, der seinerseits Italien in sein Territorium einbeziehen wollte (V. Neri, Un miliario Liciniano ad Aquileia. Ipotesi sui rapporti tra Costantino e Licinio prima del conflitto del 314: RivStorAnt 5 [1975] 70/109); Konstantin brachte Bassianus deshalb um. Die Auseinandersetzungen entluden sich schließlich im ersten Bürgerkrieg zwischen L. u. Konstantin, dem bellum Cibalense. Nach intensiver wissenschaftlicher Diskussion ist dieser Konflikt erst in das J. 316 u. nicht, wie von den Consularia Constantinopolitana (MG AA 9, 231) explizit behauptet, auf 314 zu datieren (P. Bruun, The Constantinian coinage of Arelate [Helsinki 1953] 17/21 [numismatische Argumentation]; Ch. Habicht, Zur Gesch. des Kaisers Konstantin: Hermes 86 [1958] 360/78 [Analyse historiographischer Quellen, zB. Aur. Vict. Caes. 41, 2]; Th. Grünewald, Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung [1990] 109/12 [Unters. der geographischen Verteilung der Meilensteine Konstantins bis 316]; A. Chastagnol, Quelques mises au point autour de l'empereur L.: Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo 1 = Colloqu. sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 1990 [ebd. 1992] 311/23 [Hinweis darauf, dass der nach Anon. Vales. 17 (5 M.) im Krieg mitgeführte Sohn des L. erst iJ. 315 geboren wurde, vgl. Zos. hist. 2, 20, 2 u. Epit. Caes. 41, 6]; Ch. Ehrhardt, Monumental evidence for the date of Constantine's first war against L.: Ancient World 23 [1993] 87/94 [Unters. des 315 eingeweihten Konstantinsbogens mit Darstellungen des L.]; M. Mirković, Decennalia des L. u. die Schlacht bei Cibalae: Živa antika 47 [1997] 145/58 [Hinweis auf die zu den Decennalien des L. iJ. 316 gefertigten Largitionsschalen aus Naissus, das nach dem bellum Cibalense nicht mehr zum Reichsteil des L. gehörte]). Beachtung verdient auch, dass der Zeitgenosse Eusebius die Decennalien Konstantins iJ. 315 vor die Darstellung der beiden Bürgerkriege in den folgenden Kapiteln setzt (vit. Const. 1, 48). Die Gegenposition wird noch vereinzelt vertreten (König 119/23; D. Kienast, Das bellum Cibalense u. die Morde des L.: M. Wissemann [Hrsg.], Roma renascens [1988] 148/71). – Im Verlauf des bellum Cibalense besetzte Konstantin zwar Illyricum u. rückte bis nach Thrakien vor, aber in den beiden großen Schlachten von Cibalae u. vom Campus Ardiensis waren die Verluste auf beiden Seiten hoch (Anon. Vales. 16/8 [5f M.]). Darüber hinaus konnte sich L. nach der zweiten Schlacht bis Beroia durchschlagen u. von dort aus dem zu weit vorrückenden Konstantin in den Rücken fallen. Dieser ging daher auf das vom comes Mestrianus überbrachte Friedensersuchen des L. ein, aber unter der Bedingung, dass Valens, der von L. nach der Schlacht von Cibalae erhoben worden war u. Konstantin als West-Augustus ersetzen sollte, beseitigt wurde (ebd. 18 [6 M.]; Petr. Patr. frg. 15 [FHG 4, 189]). L. musste ferner Illyricum an Konstantin abtreten (Anon. Vales. 18 [6 M.]).

c. Frieden u. erneute Spannungen 316 bis 324. Die Entscheidung Konstantins, den Bürgerkrieg gegen L. nicht bis zum Ende auszufechten, erfolgte auch deshalb, weil er mit L. verschwägert war u. eine Regierung mit ihm als Juniorpartner noch für möglich hielt (vgl. Aur. Vict. Caes. 41, 6). Bei der Caesarerhebung vom 1. III. 317, die den Krieg beendete, wurde das Übergewicht Konstantins im neuen Herrschaftskollegium deutlich: Er stellte zwei Caesares, L. nur einen, nämlich den iJ. 315 geborenen Licinius Junior. Als Neffe Konstantins trug dieser darüber hinaus, allerdings nur für sehr kurze Zeit nach 317, den Namen Valerius Constantius Licinius oder Valerius Constantinus (epigraphische u. numismatische Belege: M. Christol / Th. Drew-Bear, Documents latins de Phrygie: Tyche 1 [1986] 43/51), wenn nicht sogar explizit auf die Verwandtschaft mit

Konstantin hingewiesen wurde (AnnÉpigr 1969/70 nr. 375b). Dass beide Kaiser ‚concorditer' regierten (Anon. Vales. 28 [8 M.]), fand seinen Ausdruck in Zeugnissen, in denen ihre Decennalien gleichzeitig gefeiert wurden, obgleich L. erst 308 erhoben worden war, etwa in der Niederemmeler Kaiser-*Fibel (so mit abweichender Datierung M. Radnoti-Alföldi, Die Niederemmeler ‚Kaiserfibel': BonnJbb 176 [1976] 183/200); parallele Manipulationen der Decennalien des Herculius Maximianus, die letztlich der Betonung der similitudo u. concordia dienten, sind aus der Tetrarchie bekannt. – Sehr bald wurde von beiden Seiten allerdings die Konfrontation vorbereitet. Mit harten fiskalischen Maßnahmen, die sich deutlich von denen Konstantins abhoben, sicherte L. die Finanzierung des Krieges (zur parsimonia Aur. Vict. Caes. 41, 3; Eus. h. e. 10, 8, 12). Auch in der Gesetzgebung ging er seit langem gesonderte Wege (Aur. Vict. Caes. 41, 4f; vgl. Eus. h. e. 9, 8, 12; Corcoran). Die sichere Zuweisung des aus Ephesos stammenden Kolossalkopfes im Wiener Kunsthistorischen Museum u. des nach dem gleichen Porträttyp gearbeiteten Kopfes aus Izmir (J. Inan / E. Alföldi-Rosenbaum, Roman and early Byz. portrait sculpture from Asia Minor [London 1966] nr. 191. 133) an L. (R. R. R. Smith, The public image of L. I: JournRomStud 87 [1997] 170/202) lässt schließlich deutlich werden, wie L. auch hier durch eine dynastische Selbstdarstellung, die an tetrarchische Traditionen anknüpft, aber mit neuen Elementen wie dem Lächeln des sieghaften Generals oder Korpulenz als Zeichen von Jovialität operiert (zum ‚korpulenten' Licinius Junior vgl. die Medaillonporträts in Largitionsschalen aus Nikomedia u. Antiochia: Spätantike zwischen Heidentum u. Christentum, Ausst.-Kat. München [1989] 2f), betont den Kontrast zur Selbstdarstellung Konstantins suchte. Ab 321 erkannte L. die von Konstantin bestimmten Konsuln aus der westl. Reichshälfte nicht mehr an (R. S. Bagnall, Consuls of the later Roman Empire [Atlanta 1987] 176f). Münzen, die Konstantin als Sarmatensieger zeigten, wurden von L. eingezogen (Anon. post Dion. frg. 14, 1 [FHG 4, 199]).

II. Religionspolitik. Besonders große Bedeutung gewinnt die Konfrontationsphase zwischen Konstantin u. L. vor dem zweiten Bürgerkrieg durch die gegensätzliche Haltung in Religionsfragen. In den ersten Jahren trug die Politik des L., der bereits für die Ausführung des von Galerius erlassenen Toleranzedikts sorgte (so anscheinend Eus. h. e. 10, 5, 2f), aufgrund seiner Konfrontation mit Maximinus Daia, dem aggressiven Befürworter tetrarchischer Religionspolitik, christenfreundliche Züge. Insbesondere verfügte L. nach der Übernahme von dessen Reichsteil in Rundbriefen, von denen das an den Statthalter Bithyniens gerichtete Exemplar bei Lact. mort. pers. 48, 2/12 im Wortlaut zitiert wird (zum ins Griech. übersetzten Exemplar, das vermutlich an den Statthalter von Palaestina gerichtet war, Eus. h. e. 10, 5, 2/14), allgemeine Religionsfreiheit, die Anerkennung der christl. Gemeinden als rechtsfähige Körperschaft (corpus), die Restitution des durch Verfolgungsmaßnahmen entrissenen Privatbesitzes von Christen u. die eventuelle Entschädigung von Personen, die solchen Besitz restituieren mussten (ebd. 10, 5, 11; T. Spagnuolo Vigorita, Art. Konfiskation: o. Bd. 21, 366). Diese religionspolitischen Maßnahmen setzten teilweise das um, was Konstantin bereits in seinem Reichsteil verfügt hatte (vgl. auch die in Reaktion darauf erfolgten einlenkenden Maßnahmen des Maximinus Daia: Eus. h. e. 9, 10, 7/11) u. was beide Kaiser bei ihrem Treffen in Mailand verabredet hatten, weshalb man irrtümlich vom ‚Mailänder Toleranzedikt' gesprochen hat (T. Christensen, The so-called Edict of Milan: ClassMed 35 [1984] 129/75); K. M. Girardet, Die Konstantinische Wende u. ihre Bedeutung für das Reich: E. Mühlenberg (Hrsg.), Die Konstantinische Wende (1998) 64/9 geht davon aus, L. habe Konstantin das Toleranzedikt als kleinsten gemeinsamen Nenner abverhandelt, hauptsächlich um die Nichtchristen zu schützen. Der neuen religionspolitischen Situation entsprechend konnte die christl. Gemeinde in Tyros eine große Kirche bauen (vgl. die von Eusebius selbst gehaltene Einweihungsrede: Eus. h. e. 10, 4; zur Neuerrichtung der alten Bischofskirche in Antiochia vor 324 durch die Bischöfe Vitalis u. Philogonius F. W. Deichmann, Das Oktogon von Antiochia. Heroon-Martyrium, Palastkirche oder Kathedrale?: ByzZs 65 [1972] 49). Die älteste Kircheninschrift stammt aus der Zeit des L. (A. v. Harnack, Die älteste griech. Kircheninschrift: ders., Kl. Schriften zur alten Kirche 2 [1980] 305/25). In den zeit-

genössischen Quellen wird L., zweifelsohne in übertriebener Form, als Partner der neuen christenfreundlichen Politik gerühmt (Eus. h. e. 9, 11, 8; 10, 2, 2. 4, 60). Im Wunsch, L. als Christen erscheinen zu lassen, interpretiert Laktanz sogar ein unbestimmt henotheistisches Gebet vor der Schlacht vom Campus Ergenus zu Unrecht als christlich, um ein Gegenstück zu der von Konstantin angeordneten christl. Symbolik vor der Schlacht bei der Milvischen Brücke zu gewinnen (mort. pers. 46; zum in Wirklichkeit paganen Charakter des Gebets M. Clauss, Art. Heerwesen: o. Bd. 13, 1105). Bei der Hinrichtung des Theotecnus u. anderer prominenter paganer Ideologen u. Priester ging es sicher nicht um die Verfolgung ihrer heidn. Religion, sondern darum, dass sie Anhänger des Maximinus Daia waren u. im Bürgerkrieg auf der falschen Seite gestanden hatten (anders zu Eus. h. e. 9, 3; 11, 3/8 K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1151). Für die Annahme, dass L. u. nicht Konstantin der Architekt der Konstantinischen Wende gewesen sei (H. Grégoire, La ‚conversion' de Constantin: Rev. de l'Univ. de Bruxelles 36 [1930/31] 231/72), reichen diese Anhaltspunkte nicht aus. Obgleich Eusebius im Reichsteil des L. lebte, zitiert er in den vor 316 redigierten Teilen seiner Kirchengeschichte, die die neue Christenpolitik der beiden Regenten rühmen, so gut wie ausschließlich Verfügungen Konstantins (h. e. 10, 5, 15/7, 2). Die persönliche religiöse Haltung des L. bewegte sich in Wirklichkeit in den Bahnen des traditionellen Polytheismus, wie zB. die Weihung einer Sol-Statue in Salsovia durch beide Licinii (Dessau nr. 8940) oder der konventionelle Invictus-Titel belegen (ebd. nr. 675/8); zur Dionysos-Verehrung des L. Philostorg. h. e. 5, 2a (GCS Philostorg. 67, 22/68, 14) bzw. Suda s. v. Αὐξέντιος (1, 415 Adler). Die Einbindung in die jovische Dynastie mit ihrem Bekenntnis zu einer tetrarchisch verstandenen Religionspolitik wurde erst in der Konfrontation mit Konstantin ab 318 herausgestellt, in Prägungen, die Iuppiter als Beschützer der von L. fortgeführten Dynastie der Jovier hervorhoben; vgl. hierzu die zwischen 318 u. 324 geprägten Münzen mit den Doppelbildnissen des L. u. seines Sohnes DD NN IOVII LICINII INVICT AVG ET CAES (RomImpCoin 7, 606 nr. 38; Revers: I O M ET FORT CONSER DD NN AVG ET CAES; dazu P. Bastien, Coins with a double effigy issued by L. at Nicomedia, Cyzicus, and Antioch: NumChron 13 [1973] 87/97). Das Thema scheint nur vereinzelt auch schon vor dem ersten Bürgerkrieg eine Rolle gespielt zu haben (Dessau nr. 676: D N IOVIO INVICTO SEMPER AVG). – Der Kontrast zwischen der Religionspolitik Konstantins u. der tetrarchisch-polytheistischen Orientierung des L. hat bereits in der spätkonstantinischen Propaganda dazu geführt, den Bürgerkrieg von 324 als Religionskrieg darzustellen, den L. mit dem Beistand heidnischer Götter u. Orakel auszufechten versucht habe (Eus. vit. Const. 2, 4f. 15; zugespitzt dann in theodosianischer Zeit, vgl. B. Bleckmann, Die Vita BHG 365 u. die Rekonstruktion der verlorenen Kirchengesch. Philostorgs: JbAC 47 [2004] 8/16). Für die unmittelbar dem Krieg vorangehende Zeit hat die konstantinische Propaganda aus L. einen Christenverfolger gemacht u. ihn den übrigen ‚Tyrannen' (= Verfolgern) der tetrarchischen Zeit an die Seite gestellt; vgl. auch die Charakterisierung als Gotteshasser bei Eus. h. e. 10, 9, 4 (*Gottesfeind). Die späte Legendenbildung hat diesen Faden weitergesponnen, vgl. vor allem die ab dem ausgehenden 4. Jh. kursierende Legende vom Martyrium der 40 Soldaten der Legio XII Fulminata bei Sebaste (Fest am 9. bzw. 10. III.: BHG 1201/8n; W. Wischmeyer: LThK[3] 9 [2000] 360 [Lit.]), die in Kappadokien von der Familie des Basilius, aber auch in Kpel verehrt wurden (Basil. hom. 19, 8 [PG 31, 521/5]; E. Kirsten, Art. Cappadocia: o. Bd. 2, 882f; P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Paris 1985] 374. 407; zur Kritik der angeblichen Martyrien unter L. vgl. bereits F. Görres, Kritische Unters. über die Licinianische Christenverfolgung [1875]; E. Honigmann, Patristic studies = StudTest 173 [Città del Vat. 1953]). Der tatsächliche Umfang der Repressionspolitik gegenüber den Christen ist schwer zu bestimmen. Um den Krieg gegen Konstantin vorzubereiten, war L. auf die Zusammenarbeit mit den heidn. Eliten besonders der kleinasiat. Städte angewiesen. In deren Interesse erfolgten (stets nur punktuelle) Behinderungen des Gemeindelebens, etwa die Schließung u. Zerstörung von Kirchen in Amaseia u. anderen Städten von Pontos (Eus. h. e. 10, 8, 15), das Verbot von Gemeindeaktivitäten innerhalb der Stadtmauern (vit. Const. 1, 53, 2) sowie ka-

ritativer Aktivitäten in Gefängnissen (h. e. 10, 8, 11; vit. Const. 1, 54, 2) u. der Ausschluss der Frauen von Gemeindeversammlungen (ebd. 1, 53, 1). Die Säuberungen am Hof u. in der Armee könnten eher Freunden Konstantins als Christen gegolten haben; die Einforderung des Opfers von allen Soldaten galt dem Loyalitätserweis gegenüber der jovischen Dynastie (h. e. 10, 8, 10). Dass L. im Unterschied zu Konstantin Synoden nicht zuließ u. die Kommunikation unter Bischöfen verhinderte (vit. Const. 1, 51, 1), kann in dieser Allgemeinheit nicht zutreffen, sondern betrifft nur die unmittelbar dem Bürgerkrieg vJ. 324 vorangehende Zeit, womit auch das Schreiben der Synode v. Antiochia vereinbar ist (F. Schulthess, Die syr. Kanones der Synoden v. Nicaea bis Chalkedon [1908] 160; Urk. zur Gesch. des arian. Streites 18, 5 [AthanWerke 3, 1, 37]). Eine Zeitlang war der ab 313 ausbrechende Arianerstreit bereits durch von L. zumindest tolerierte synodale Aktivitäten begleitet worden (T. D. Barnes, Constantine and Eusebius [Cambridge, Mass. 1981] 204/6). Für die Beurteilung der vereinzelten Verbannungen u. Bestrafungen von Bischöfen durch Statthalter (Eus. h. e. 10, 8, 17; vit. Const. 2, 2, 2) fehlt der Kontext. Dass von einer generellen ‚Politik der Verfolgung' (so J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1201f) keine Rede sein kann, impliziert Eus. h. e. 10, 8, 18, bei dem eine solche Christenverfolgung nur ein fernes Projekt des L. ist. Dass L. die kirchl. Entwicklungen kontrollieren, aber die Kirchen nicht vernichten wollte, zeigt die enge Verbindung mit Eusebius, dem von **Berytus an die höfische Zentrale von Nikomedia versetzten Bischof, der anscheinend mit dem Prätorianerpräfekten des L., Iulius Iulianus, verwandt war u. beste Beziehungen zur Kaisergattin Constantia unterhielt (A. Lichtenstein, Eusebius v. Nikomedien [1903]).

III. Der Bürgerkrieg vJ. 324 u. der Triumph Konstantins. Der zweite Bürgerkrieg zwischen L. u. Konstantin entbrannte nicht wegen der Christenpolitik (so Eus. h. e. 10, 9, 2/4), sondern aufgrund von Differenzen bei der Verteidigung der unteren Donau, wo Konstantin im Kampf gegen Rausimod u. die Goten interveniert hatte (Anon. Vales. 21 [6 M.]; Zos. hist. 2, 21, 1/3). Wegen guter logistischer Vorbereitung (ebd. 2, 22, 1: Ausbau des Hafens von Thessalonike) konnten Heer u. Flotte Konstantins L. u. seinen iJ. 324 zum West-Augustus erhobenen magister officiorum Martinianus rasch in einer Serie von Gefechten besiegen (Schlacht von Adrianopel; Seeschlacht im Hellespont; Eroberung von Byzanz; zu den Quellen Feld 119/21; Lenski 75/7). Nach der Schlacht von Chrysopolis (18. IX. 324) stand die Niederlage von L. fest. Er floh nach Nikomedia, wo er schließlich kapitulierte. Aus Rücksicht auf Constantia wurde L. als Privatmann nach Thessalonike verbracht, dort allerdings iJ. 325 wegen angeblich hochverräterischer Verbindungen zu Donaubarbaren umgebracht. Sein Sohn Licinius wurde im Rahmen der Verwandtenmorde iJ. 326 beseitigt. – Die Kämpfe gegen L. spielten bei der Selbstlegitimierung des siegreichen Konstantin eine entscheidende Rolle. Byzanz wurde in Erinnerung an den Sieg an den Meerengen u. als dauerndes Denkmal des Ruhmes Konstantins in Kpel umbenannt (Anon. Vales. 30 [8 M.]; Philostorg. h. e. 2, 9a [GCS Philostorg. 20, 21f]; vgl. Praxag.: FGrHist 219 T 1, 7); der Kaiser nahm das Diadem als Zeichen des Sieges über seine besiegten Bürgerkriegsgegner L. u. Martinianus an (vgl. Vit. Const. Imp. [BHG 365] 24 [H.-G. Opitz, Die Vita Constantini des Codex Angelicus 22: Byzant 9 (1934) 557] mit B. Bleckmann, Konstantin d. Gr. [1996] 88; F. Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike [2001] 78; *Kranz). Die späte byz. Tradition bringt die Anlage Kpels mit dem Kampf gegen L. in Verbindung, nämlich das kreisrunde, dem Zeltplatz Konstantins entsprechende Konstantinsforum (Patr. Cpol. 2, 45 [Script. Orig. Cpol. 2, 174 Preger]). L. durfte nur deshalb trotz seiner damnatio memoriae (Eus. h. e. 10, 9, 5; Cod. Theod. 15, 14, 1) in der kollektiven Erinnerung überleben, weil er ein besiegter Rivale Konstantins war. Allerdings ist er auch in dieser Rolle einige Generationen später dem Maxentius nachgeordnet worden.

H. Chantraine, L. 308/24: M. Clauss, Die röm. Kaiser (1997) 305/11. – S. Corcoran, Hidden from history. The legislation of L.: J. Harries (Hrsg.), The Theodosian Code. Studies in the imperial law of Late Antiquity (London 1993) 97/119. – H. Feld, Der Kaiser L., Diss. Saarbrücken (1960). – I. König, Origo Constantini. Anonymus Valesianus 1. Text u. Komm. = Trierer hist. Forsch. 11 (1987). – N. Lenski, The reign of Constantine: ders. (Hrsg.), The Cambridge companion to the age of Constan-

tine (Cambridge 2006) 59/90. – O. SEECK, Art. L. nr. 31a: PW 12, 1 (1926) 222/31.

Bruno Bleckmann.

Lictor s. Hinrichtung: o. Bd. 15, 349. 357.

Liebe s. Eros: o. Bd. 6, 306/42; Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 812/29; Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364; Humanitas: ebd. 711/52; Nächstenliebe und Gottesliebe.

Liebesgötter s. Astarte: o. Bd. 1, 806/10; Eros (Eroten): o. Bd. 6, 306/42; Horos: o. Bd. 16, 574/97; Venus (Aphrodite).

Liebesmahl (Agape) s. Brotbrechen: o. Bd. 2, 620/6; Mahl.

Liebestätigkeit s. Almosen: o. Bd. 1, 301/7; Altersversorgung: RAC Suppl. 1, 266/89; Armenpflege: o. Bd. 1, 689/98; Barmherzigkeit: ebd. 1200/7; Euergetes: o. Bd. 6, 848/60; Fußwaschung: o. Bd. 8, 743/77; Gastfreundschaft: ebd. 1061/123; Geschenk: o. Bd. 10, 685/703; Herberge: o. Bd. 14, 602/26; Krankenfürsorge: o. Bd. 21, 826/82; Krankenhaus: ebd. 882/914; Loskauf Gefangener; Wohltätigkeit.

Liebeszauber s. Aphrodisiacum: o. Bd. 1, 496/501; Carmen: o. Bd. 2, 901/10; Hexe: o. Bd. 14, 1269/76; Magie.

Lied s. Carmen: o. Bd. 2, 901/10; Hymnus: o. Bd. 16, 915/46; Musik.

Liegen s. Geste u. Gebärde: o. Bd. 10, 895/902; Sitzen - Stehen - Liegen.

Ligatura s. Amulett: o. Bd. 1, 397/411; Magie.

Ligyrion s. Lyngurion.

Liknon s. Cista mystica: RAC Suppl. 2, 376/88; Initiation: o. Bd. 18, 110f.

Lilie.

Vorbemerkung. Der Art. behandelt vorwiegend die sog. Madonnen-L., Lilium candidum Linné. Aus schuppigen Zwiebeln treiben im späten Frühjahr hohe Blütenstände mit mehreren weißen, stark duftenden Blüten, im Sommer kommt das Laub nach. Heimisch ist die L. im östl. Mittelmeerraum (Täckholm / Drar 275). – Wie nicht selten bei Pflanzen im Altertum, ist die Identifikation oft unklar. Zusätzliche Namenskonfusion zwischen L. u. *Lotus beruht auf der griech. u. lat. Wiedergabe des hebr. šušan mit κρίνον (,L.', aber auch Bezeichnung für die Lotusblüte; zu Missverständnissen M. Defossez, Le lis et le lotus. Histoire d'une confusion: Amosiadès, Festschr. C. Vandersleyen [Louvain-la-Neuve 1992] 85/9) bzw. in der Vulg. mit lilium (zur sprachlichen Nivellierung der im Hebräischen noch differenzierten Bezeichnungen für L., Feldblume u. Blüte, die bei der Übersetzung in LXX u. Vulg. verlorengingen, Wild 93/5). Im Kontext der frühchristl. Literatur wird daher die L. als solche u. unabhängig von, sofern überhaupt möglich, exakter botanischer Identifikation behandelt. – Die Madonnen-L. nimmt von alters her aufgrund der Schönheit u. Reinheit ihrer Blüte neben der *Rose einen besonderen Rang unter den Blumen ein, der seit der Übertragung des AT ins Griech. u. Lat. u. besonders in der christl. Symbolik des frühen MA zum Tragen kommt (Fonck 53/76).

A. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. In *Aegypten kannte man zunächst nur Lilium candidum Linné, das in der Spätzeit (710/332 vC.) aus seiner ursprünglichen ostmediterranen Heimat eingeführt wurde. Die Pflanze erhielt die Bezeichnung sšn nach dem *Lotus wohl aufgrund der Ähnlichkeit der Blüten; sie wurde vornehmlich angebaut zur Herstellung von L.öl als Parfüm, was große Mengen an Pflanzenmaterial erforderte (Täckholm / Drar 275/82; N. Hepper, Pharaoh's flowers [London 1990] 25). Das in Ägypten hergestellte L.öl galt neben dem phönikischen als das beste (Diosc. mat. med. 1, 52, 5 [1, 49 Wellmann]). Zwei Reliefs aus der Spätzeit zeigen zugehörige Szenen: Auf dem einen (Louvre, Inv.-nr. E 11377) sieht man ein L.feld, auf dem drei *Frauen die Blüten in Körbe ernten, während eine vierte einen gefüllten Korb fortträgt. Das zweite hält das Auspressen der Blüten mittels eines Sackes, den zwei Frauen mit Stöcken zusammendrehen, fest (ebd. E 11162; diese u. weitere Darstellungen bei Täckholm / Drar 278f). Aus Papyrustexten wird deutlich, dass der aus L. gewonnene Duftstoff bei festlichen Anlässen u. Weihungen verwendet wurde (ebd. 279f). Die Identifizierung einer Liliaceenzwiebel, die zusammen mit einigen Blättern auf der *Brust einer weiblichen Mumie lag, als Lilium candidum ist unsicher (ebd. 276). Die sog. ‚L. des Südens', die als heraldisches Zeichen für Oberägypten stand (im Gegensatz zum Papyrus für Unterägypten), ist wohl keine L.; Täckholm / Drar plädieren für Kaempferia aethiopica (Schweinfurt) Solms-Laub. als Deutung (ebd.). Lilienähnliche Ornamente in der Kunst sind meist besser als *Lotus zu deuten. L.blüten-*Kapitelle sind selten u. begegnen erst seit der 18. Dynastie (ca. 1550/1292 vC.), wo sie auch umgebildet zu Kompositkapitellen auftreten (D. Arnold, Art. Kapitell: LexÄgypt 3 [1980] 324).

II. Griechisch-Römisch. Sprachgeschichtlich ist κρίνον von unbekannter Herkunft (Frisk, Griech. Etym. Wb. 2, 20; zu λείριον u. lilium ebd. 101). – Plinius zufolge steht die L. der Rose am nächsten (n. h. 21, 22). Entsprechend hoch ist ihr Stellenwert in der Antike. Mindestens bis zZt. Theophrasts scheint man die L. mit κρίνον, λείριον, νάρκισσος u. sogar ἴον (meist der Goldlack, Cheiranthus cheiri Linné) bezeichnet zu haben (Athen. dipnos. 15, 680E; Diosc. mat. med. 4, 158 [2, 302f Wellm.]; Eustath. Il. 23, 186 [3, 277, 8f van der Valk]). Die Vielzahl an Namen für die L. könnte zT. im regional unterschiedlichen Sprachgebrauch begründet liegen; so bezeugt zB. Nikander, dass die L. in Korinth ἀμβροσία heiße (Athen. dipnos. 15, 684F). Auch Theophrast erwähnt λείριον als Synonym für κρίνον (hist. plant. 6, 6, 9), behandelt aber im Anschluss beide als eigenständige Pflanzen. In christlicher Zeit scheint λείριον weitgehend verdrängt (Poll. 6, 106f [2, 30f Bethe]; vgl. F. Olck, Art. Gartenbau: PW 7, 1 [1910] 795f), während κρίνον nun meist die L. bezeichnet, νάρκισσος aber die Narzisse. Κρίνον kann auch nur für ‚Blüte' stehen (Etym. Magn. s. v. Ποδαλείριος [1913f Gaisf.]), nach Zenobius heißt κρίνον speziell die Blüte der κολοκύνθη (prov. 4, 18 [1, 88 Leutsch / Schneidewin]; *Kürbis). Κρινώ ist überdies ein Frauenname (Apollod. bibl. 2, 1, 5; Paus. 10, 27, 2).

a. Antike Botanik. Theophrast gibt eine genaue Beschreibung des Habitus der κρίνα (hist. plant. 6, 6, 8; dazu S. Amigues [Hrsg.], Théophraste. Recherches sur les plantes 3 [Paris 1993] 190/2) u. unterscheidet verschiedene Arten nach der Blütenfarbe (hist. plant. 6, 6, 3; Amigues aO. 187f; weiß = Lilium candidum, wohl auch Pancratium maritimum Linné; rot = vermutlich Lilium calchedonicum Linné; zum Verbreitungsareal A. Strid / K. Tan, Mountain flora of Greece 2 [Edinburgh 1991] 685). Plinius schildert vor allem die Blüte der L. genau (n. h. 21, 23): Hohe, aber schwache Blütenstengel tragen einen blendend weißen Kelch ähnlich einem *Becher, außen gerieft, mit nach außen zurückgebogenen Blütenblättern u. safrangelben Staubfäden in der Mitte. Auch er führt die purpurfarbenen L. an, die man narcissum nenne (möglicherweise Narcissus poeticus Linné oder auch Narcissus tazetta Linné). Während die Narzissenblüte als spät gilt, nach dem Aufgang des Arcturus (Ende Sept.) u. während der Herbst-Tag-u.-Nachtgleiche (Plin. n. h. 21, 25), blüht die L. noch vor den Rosen, also im ausgehenden Frühjahr bzw. Frühsommer (Theophr. hist. plant. 6, 6, 3; Verg. Aen. 12, 68f; Plin. n. h. 21, 22. 64).

b. Praktische Verwendung. 1. Gärtnerische Kultur. Entspechend ihrer wirtschaftlichen Bedeutung als Zierpflanze u. Schnittblume sowie als Aromapflanze ist der gezielte Anbau der L. in Griechenland im 5./4.

Jh. vC. bereits hoch entwickelt, wie aus Theophrasts exakten Angaben zur Vermehrung zu schließen ist (hist. plant. 2, 2, 1; 6, 6, 8; vgl. Plin. n. h. 21, 24). Von gärtnerischer Kunst zeugt das Verfahren, die L.blüte zu verfrühen u. hinauszuzögern, indem man die Zwiebeln unterschiedlich tief setzt (Geopon. 11, 20) oder geerntete Blütenstiele bis zu ihrem Gebrauch künstlich kühl hält (ebd.). Auch unter Glas wurden L. getrieben (Ovid. met. 4, 352; Martial. 4, 22, 5), um den luxuriösen Bedürfnissen der Kaiserzeit zu genügen (vgl. Sen. ep. 122, 8: non vivunt contra naturam qui hieme concupiscunt rosam ... et locorum apta mutatione bruma lilium exprimunt?; Hehn 257). Edle Blumen wie die L. waren nicht nur außerhalb der natürlichen Blütezeit gefragt, sondern auch in ungeheuren Mengen. Beispiele wie Lucius Aelius Verus, der eine neue Art Bett erfunden haben soll mit einer Decke aus L.blättern (Hist. Aug. vit. Ael. 5, 7f), oder *Elagabal, der laut Überlieferung seinen Palast mit Blumen-, darunter L.teppichen auslegen ließ (ebd. vit. Heliog. 19, 7), stehen vereinzelt; wenngleich diese Berichte vielleicht dem Hang des jeweiligen Autors zum Anekdotischen zuzurechnen sind, darf man allerdings von einem wahren Kern ausgehen (vgl. A. Lippold, Art. Historia Augusta: o. Bd. 15, 688f). Fragwürdig erscheinen diverse Methoden des Umfärbens weißer L. in rote (Plin. n. h. 21, 26; Geopon. 11, 20).

2. Landwirtschaft. Die L. war nicht nur als Wirtschaftsfaktor durch die Parfümherstellung u. Schnittblumenerzeugung bedeutsam, sondern auch beim einfachen Landmann geschätzt. L. in den *Gärten galten als wertvolle *Bienen-Pflanzen (Colum. 9, 4, 4; Geopon. 10, 1, 3). Auch ihren medizinischen Eigenschaften sprach man in der *Landwirtschaft Wirksamkeit zu: Durch Räuchern mit L.wurzeln sollten Schlangen von den Feldern u. wilde Tiere aus dem Weingarten vertrieben werden (ebd. 13, 8, 1; vgl. 5, 48, 2); die L.wurzel, am Obstbaum aufgehängt, konnte angeblich Fruchtfall verhindern (Galen. rem. 2, 8 [14, 449 Kühn]). Überhaupt machte man sich die Verbindung zwischen ästhetischem Wert u. Brauchbarkeit der L. zunutze (Geopon. 10, 1, 3: L. werden wegen ihres Anblicks, Duftes u. Nutzens als Unterwuchs zwischen Bäumen empfohlen).

3. Aromapflanze. Hochgeschätzt war das L.öl (λείρινον, σούσινον, κρίνινον) aufgrund seines Duftes u. seiner Heilkraft. Das σούσινον erhielt seinen Namen nach der Stadt Susa (Athen. dipnos. 12, 513F), wo ausgedehnte Kulturen der weißen Madonnen-L. lagen u. ein im Ruf besonderer Güte stehendes L.öl produziert wurde (Plin. n. h. 13, 11, 2). L.duft zählt zu den eher schweren Düften, geeignet auch für Männer (Theophr. caus. plant. 6, 14, 1 [309 Wimmer]; odor. 27. 42; U. Eigler / G. Wöhrle, Theophrast de odoribus [1993] 86). Genaue Rezeptangaben für die Herstellung des L.öls sind bei Dioskurides überliefert (mat. med. 1, 52 [1, 47/9 Wellm.]), ein schlichtes Rezept bei Palladius (op. agr. 3, 21; 6, 14) u. Paul. Med. 7, 20, 7f (CMG 9, 2, 383). – Neben der Verwendung als Parfüm liegt die Bedeutung des Öls im medizinischen Bereich als ein Mittel mit erwärmender, erweichender u. lockernder Wirkung (Diosc. mat. med. 1, 52, 5 [1, 49 Wellm.]), angewendet vor allem bei Frauenkrankheiten, aber auch bei Ausschlägen (ebd. 1, 52 [1, 49 Wellm.]). Außer den Blüten galten auch die anderen Pflanzenteile als medizinisch wirksam: Blätter u. Samen dienten als Umschlag bei Schlangenbissen u. Wunden, die Wurzel war heilend bei Wunden, Frauenleiden (ebd.; Plin. n. h. 23, 95; 25, 40) u. Blasenschwäche (Galen. rem. 3 [14, 572 Kühn]). Der homerische Arzt Ποδαλείριος vor Troja (Il. 2, 732; 11, 833) trägt in seinem Namen die heilkräftige L.; das Etymologicum Magnum erklärt den Namen als ‚einer, der zwischen den L. steht', ἔχων τοὺς πόδας περὶ τὰ λείρια (1913f Gaisf.). Sein Ruf lässt den Namen zum Inbegriff des Arztes u. seiner Kunst werden (Ovid. rem. 313; Anth. Gr. 9, 361).

4. Kranzblume. Die L. verwendete man allein oder zusammen mit anderen Blumen gerne für Blütenkränze (Aristoph. nub. 911; Athen. dipnos. 15, 677F. 683D [Nicand. frg. 74, 27/30 (152 Gow / Scholfield)]; *Kranz). Als Kranzblume für Symposiasten eignete sich die L. allerdings nicht, da sie, statt zu kühlen u. zu lindern, den Kopf in Erregung versetzt (Athen. dipnos. 15, 675E). Als Inbegriff frühsommerlichen Blütenflors trägt die Landgottheit Silvanus einen L.kranz (Verg. ecl. 10, 25). In den Dichterkranz des Meleagros sind Gedichte der Moiro als L. eingeflochten (Anth. Gr. 4, 1, 5f). Inwieweit die Wahl der L. für die Dichterin charakteristisch ist, muss angesichts der wenigen Zeugnisse offenbleiben (vgl. ebd. 6, 119. 189).

5. Grabblume. Das rasche Welken der L. ist sprichwörtlich u. verweist in der Dichtung auf ein kurzes Leben (Verg. Aen. 6, 883f; Hor. carm. 1, 36, 16; Val. Flacc. 6, 492f) oder auf das Dahinschwinden der Jugendblüte (Rufin.: Anth. Gr. 5, 74; Nemesian. ecl. 4, 22) u. dürfte so die Bedeutung der L. im Totenkult begründen (vgl. die Erklärung bei Zenob. prov. 4, 18 [1, 88 L. / Sch.]; s. u. Sp. 159). Im ps-vergilischen Culex (403) ist der Grabhügel der erschlagenen Mücke mit L. bepflanzt. Auch Nikander erwähnt L. auf den Gräbern der Toten (Athen. dipnos. 15, 684D). In der Grabschrift ILCV 296 aus Steinamanger (heidn.) wird der Passant gebeten, Rosen u. L., die den Seligen zustehen, auf das Grab zu legen (Th. Klauser, Art. Blume: o. Bd. 2, 452). Hinweis auf den heidn. Gebrauch der L. als Totenspende gibt auch Ambrosius (obit. Valent. 56 [CSEL 73, 356]; vgl. Hieron. ep. 66, 5; weitere Belege: E. Norden, Vergil. Aeneis VI^4 [1957] 346).

c. Mythos. Neben ihrer Schönheit ist die L. besonders wegen ihrer zentralen Rolle in der Frauenheilkunde der *Hera heilig (Clem. Alex. paed. 2, 8, 72; Geopon. 11, 19; Klauser aO. 450) ebenso wie der italischen *Iuno, beide Göttinnen der Frauen u. der Ehe (W. H. Roscher, Art. Hera: ders., Lex. 1, 2 [1886/90] 2087/90). Der Sage nach entspross die L. aus Heras Milch: Zeus wollte seinem Sohn *Herakles Unsterblichkeit verleihen u. ließ ihn deshalb bei Hera ohne deren Wissen trinken. Als der Knabe satt war, entströmte weitere Milch. Der Teil davon, der in den Himmel gelangte, bildete die Milchstraße, aus dem Teil, der auf die Erde troff, wuchs die L. mit ihrer milchweißen Blüte (Geopon. 11, 19). Der Aphrodite soll die reine weiße Blume verhasst gewesen sein. Sie entehrt die L.blüte durch das Einsetzen des gelben Stempels in Gestalt eines Eselsphallos (Nicand. alex. 409; Schol. Nicand. alex. 406 b. 2; c. 1 [146 Geymonat]; K. Tümpel, Art. Aphrodite: PW 1, 2 [1894] 2768, 5/8; I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 581f). So erhielt die L. zuweilen auch den Namen χάρμ' Ἀφροδίτης, ‚Schadenfreude der Aphrodite' (Athen. dipnos. 15, 683E [Nicand. frg. 74, 28 (152 Gow / Scholfield)]). Nach Moschos (idyll. 2, 32) sind λείρια die Lieblingsblumen der Europa; geschätzt ist die L. auch bei Nymphen (Propert. 4, 4, 25) u. Musen (PsVerg. Ciris 92; Auson. ep. 8, 14 [232 P.]). Dass in den goldenen Mantel des Zeus zu Olympia L. eingewoben waren (Paus. 5, 1, 11), ist vielleicht durch ihre Eigenschaft als *Herrschaftszeichen erklärbar (die L. erscheint ursprünglich häufig gemeinsam mit der Doppelaxt dargestellt u. ist offenbar eng verknüpft mit der Rechtsprechung, vgl. Mordini 3/17).

d. Symbolik. 1. Literarische Bedeutung. Λειριόεις nennt Homer die Stimme der Grillen in seinem Vergleich mit den Alten, die vom Alter gebeugt im Rat sprechen (Il. 3, 150/3), auch die Haut des Aias ist λειριόεις (Il. 13, 830). Ebenso wird der Gesang der Musen bezeichnet (Hesiod. theog. 41) u. der weiterer berühmter Sänger (der Sirenen bei Apoll. Rhod. 4, 902f, des Orpheus in PsOrph. Argonaut. 253 [92 Vian], der Hesperiden bei Quint. Smyrn. 2, 418f). Wie schon bei byzantinischen Philologen (Eustath. Il. 3, 150/2 [1, 622 van der Valk]; Zonar. lex. s. v. λειριόεσσαν [2, 1297 Tittmann]; vgl. Schol. in Oppian. halieut. 3, 410 [340, 31f Duebner]) wird auch heute die Herleitung von λείριον u. die metaphorische Deutung des Adjektivs als ‚blumig, zart, feucht' vertreten (R. B. Egan, Λειριόεις κτλ. in Homer and elsewhere: Glotta 63 [1985] 14/24). – Seit dem Hellenismus erscheint die L. in der Dichtung im Kontext der Liebe: L. sind Liebesgaben an die Verehrte (Theocr. idyll. 11, 56, nach K. Lembach, Die Pflanzen bei Theokrit [1970] 166 Narcissus serotinus; Propert. 3, 13, 25; Ovid. met. 10, 256). Die reine weiße Farbe der L.blüte dient als Symbol für besondere Schönheit u. Liebreiz. Sie ist Bild der makellosen weißen Haut angebeteter junger Frauen (Propert. 2, 3 [3a], 9; Martial. 5, 37, 1) u. in Gemeinschaft mit dem Rot der Rose verkörpert sie schamhaftes Erröten u. Erotik (Verg. Aen. 12, 68f; Ovid. am. 2, 5, 33; Nemesian. ecl. 2, 24; J. T. Dyson, Lilies and violence. Lavinia's blush in the song of Orpheus: ClassPhil 94 [1999] 281/8). In *Locus-amoenus-Schilderungen ist die L. häufig Bestandteil der Blumenpracht (Propert. 1, 20, 33; Ovid. fast. 4, 429/44; Petron. sat. 127, 9; Tiberian. carm. 1, 6 [55 Mattiacci]). Der *Garten des korykäischen Alten ist von weißen L. eingefasst (Verg. georg. 4, 130f, nach M. Erren, P. Vergilius Maro. Georgica 2 [2003] 834 fungiert die L. hier als ‚Species pro genere für Gartenblumen'). In dem Vergilischen Vergleich der bienenumschwärmten L.wiese mit den Gefilden am Lethestrom (Aen. 6, 708f) weist die weiße L. auf den Jenseitscharakter der Darstellung.

2. Die Lilie im Sprichwort. Bei ungewissem Ausgang einer Sache verwendete man das Sprichwort ἢ κρίνον ἢ κολοκύνθη (Diphil. frg. 98 [PoetComGr 5, 109]; zu Menander ebd. die Anm. im App.). Der Sinn beruht wohl auf der Beobachtung, dass man bei der κολοκύνθη (vermutlich der Flaschen-*Kürbis) nicht wusste, ob deren Blüte (κρίνον) auch tatsächlich Frucht bringen würde. Vielleicht ist der Ausdruck auch im Sinne unseres ,tot oder lebendig' zu verstehen, da Zenobius erklärt, die L. gebühre bei den Alten dem Toten, die κολοκύνθη aber dem Gesunden, d. h. Lebensvollen, Vitalen (prov. 4, 18 [1, 88 L. / Sch.]; vgl. Mich. Apost. prov. 8, 45 [2, 443 L. / Sch.]), was sich auf die Wuchskraft der κολοκύνθη zurückführen lässt.

e. Künstlerische Darstellung. Die L. (neben der Madonnen-L. auch die ihr ähnliche Strandnarzisse, Pancratium maritimum) ist ein sehr beliebtes Blumenmotiv in der naturalistischen minoischen u. mykenischen Kunst (C. / A. Doumas, The wall-paintings of Thera [Athens 1992] 100/6 mit Abb.). Mit zunehmender Stilisierung der naturnahen Pflanzendarstellungen entwickelte sich aus der L. das Lotusornament (vielleicht auch aus der Blüte der Zaunwinde, deren große Ähnlichkeit mit der L. bereits Plin. n. h. 21, 23 herausstellt; Baumann 179. 185). Oft begegnet die L. auch als Motiv auf Münzen im Zusammenhang mit den Göttinnen *Flora (I. Mundle: o. Bd. 7, 1129) u. *Athena (F. Imhoof-Blumer, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des klass. Altertums [1972] Taf. 10, 33f; H. Baumann, Pflanzenbilder auf griech. Münzen [2000] 36f).

III. Jüdisch. a. Allgemeines. Das hebr. šušan / šošanna ist wahrscheinlich dem ägypt. ssn entlehnt, das ursprünglich mit der Bedeutung ,Lotus' besetzt war (für den weißen Lotus S. Weidner, Lotus im alten Ägypten [1985] 92; Gesenius, HebrAramHdWb[17] [1959] 817), oder aber abgeleitet von šeš, ,sechs', wegen der sechsteiligen Blüte der L. (Löw 166. 168; Hepper 46). Nach Zohary 176 ist die L. in Palaestina heimisch (ebenso Fonck 71f), nach anderen nicht (Keel 63f). Unter anderem im Zohar (mittelalterlich) kann šošanna auch allgemein ,Blüte, Blume' bedeuten bzw. auch ,Rose' (Zohar 3, 233b; Löw 166f).

b. Symbolisch-bildhafter Gebrauch. Botanische Gründe u. die ägypt. Verwandtschaft, in der die Lieder stehen (vgl. K. S. Frank, Art. Hoheslied: o. Bd. 16, 60/2; Keel 17/21), verweisen aus heutiger Sicht für das hebr. šušan / šošanna eher auf den Lotus statt auf die L. Die Identifizierung tritt allerdings angesichts der ähnlichen Symbolik beider Pflanzen in den Hintergrund, denn sowohl L. als auch Lotus versinnbildlichen Reinheit, auch im Sinne von Keuschheit / Frömmigkeit u. Auserwähltsein, sowie Erotik (vgl. *Lotus). So steht die L. für die Tugenden Einzelner (Dan. Sus.: Susanna im Bade als Inbegriff der Keuschheit u. Treue; nach Mordini 6 ist die Keuschheit der Susanna, der L., in erster Linie Maßstab u. Anlass zum Richten). Die L. als die ,erste unter den Blumen u. die der Täler als die erste unter den L.' gilt als ein Bild des Frommen (Löw 172). Außerdem dienen die Eigenschaften der L. immer wieder zum Vergleich mit Israel: Erst wenn die Blüte sich öffnet u. dann ihren Duft verströmt, findet u. sammelt man sie: so auch Israel, wenn es Buße tut (Zohar 3, 233a/b). Wenn Israel sein Herz Gott zukehrt, wie die L. ihres nach oben wendet, wird es erlöst. Trotz aller Lasten bleibt Israel Gott treu so wie die L., die unter Dornen dennoch ihr Herz emporrichtet. Wie die L. über 13 ,Blätter' (Blütenblätter, Staubblätter u. Griffel) verfügt, so schützen 13 Attribute Gottes Israel (Löw 168/70. 174f). Nach Hos. 14, 6 will Gott für Israel sein wie der Tau, auf dass es erblühe wie eine L. Cant. 2, 1 (vgl. *Lotus) bezeichnet šošanna die Geliebte, 5, 13 den Mund des Geliebten, u. 2, 16 u. 6, 3 dienen L. als Weide.

c. Künstlerische Darstellung. Als stilisierte Dreiblattblüte diente die L. im 5./4. Jh. vC. in Judäa als Würdezeichen des *Hohenpriesters. Aus diesem Signum entwickelte sich Ende 4. Jh. vC. ein Staatssymbol, das auch als Prägezeichen auf den Jehud-Münzen begegnet (vgl. Z. Goldmann, Das Symbol der L.: ArchKultGesch 57 [1975] 246/99). Es wird die Ansicht vertreten, dass die L. Vorbild für die künstlerische Gestaltung der *Kapitelle an den beiden Bronzesäulen Jachin u. Boas (1 Reg. 7, 19. 22) sowie des Urmeerbeckens (7, 26) war (Zohary 176; dagegen Hepper 184; vgl. *Lotus).

B. Christlich. I. Allgemeines. Das frühe Christentum stand allgemein Blumenschmuck eher reserviert gegenüber. Die Ablehnung richtet sich jedoch nicht gegen die L. oder andere Blumen im Einzelnen, sondern im Allgemeinen gegen Bekränzung

(Klauser aO. [o. Sp. 153] 454/6; vgl. auch zB. Prud. psychom. 351/5 [L.kränze als Teil der luxuria]: quae vincula ... armigeris amor est perferre lacertis? / lilia luteolis interlucentia sertis, wobei hier hinter der Ablehnung der Kränze der Topos der Unvereinbarkeit zwischen Genusssucht u. Kampf zu sehen ist; *Kranz; *Luxus). Auch Aussagen wie die des Octavius bei Minucius Felix zeigen, dass die Christen u. a. die L. um ihrer Schönheit u. ihres Duftes willen durchaus zu schätzen wussten (38, 2/4: quis autem ille qui dubitat ... cum carpamus et rosam veris et lilium et quidquid aliud in floribus blandi coloris et odoris est?). So gab es in altchristlicher Zeit bereits Eulogien für Rosen u. L. (Hippol. trad. apost. 32f Botte; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 921). Nur diese dürfen, als Symbole der Heiligkeit u. Reinheit, dargebracht werden (R. Turcan, Art. Girlande: o. Bd. 11, 18). Wird die L. in der frühchristl. Literatur genannt, stehen denn auch im Mittelpunkt ihr Duft u., dank ihres erhabenen Habitus (vgl. die bewundernde Schilderung der L. in ihrer Schönheit bei Ambr. hex. 3, 8, 36. 15, 62 [CSEL 32, 1, 82/4. 102/4]), überhaupt ihre Sonderstellung im Blumenreich, die in dem Gleichnis der L. auf dem Felde (Lc. 12, 27f; Mt. 6, 25/34) sowie in der Cant.-Auslegung ihren Ausdruck findet. Diese ist geprägt von der jüd. Cant.-Interpretation auf Israel u. dessen Beziehung zu Gott hin (s. o. Sp. 155f). Die Vermittlung der jüd. in die christl. *Exegese geht auf Hippolyt zurück (Chappuzeau 45; vgl. C. Scholten, Art. Hippolytus II: o. Bd. 15, 532/4). Maßgebend für die Deutung der L. in der Folgezeit ist seine Auslegung von Cant. 2, 1f auf Christus u. die Kirche hin. Die Verschiedenfarbigkeit der L. (weiße Blüte u. gelber Stempel, dessen negative Besetzung in der klass. Antike [s. o. Sp. 153] sich in der christl. Allegorese seit Hippolyt nicht fortsetzt) symbolisiert für Hippolyt das Fleisch Christi (Stempel) u. die Auferstehung (weiße Blütenfarbe); in weiterem Sinne steht die zweifarbige ‚L. der Täler, inmitten von Dornen' auch für das gnadenvolle Wirken Christi in u. durch die Kirche (Hippol. frg. arm. in Cant. 2 [GCS Hippol. 1, 363/7]; Chappuzeau 59f). Da die Eigenschaften der L. bestimmten Traditionsströmen unterliegen, werden sie im Folgenden nach einzelnen Aspekten gegliedert dargestellt.

II. Symbolisch-bildhafter Gebrauch. a. Allegorie der Tugend. Die Wertschätzung der L. als köstlich duftende Blume lebt im Christentum fort, sie zählt zu den Blumen mit ‚einschmeichelnder Farbe u. einschmeichelndem Duft' (Min. Fel. Oct. 38, 2/4; Ambr. hex. 5, 11, 34 [CSEL 32, 1, 168]; doppelte Anmut der L. für Auge u. Nase auch bei Greg. Nyss. in Cant. comm. 7 [GregNyssOp 6, 242]). L.beete lassen das hindurchfließende Wasser heller leuchten (Ambr. hex. 3, 15, 62 [CSEL 32, 1, 102f]). Die L. ist mit dem Wohlgeruch der Tugend behaftet: Duftende L. pflückt der Bräutigam, um die ‚Seelengefäße' (phialas animarum) der Gläubigen, seiner Braut, zu füllen (Hieron. in Zach. comm. 3, 14, 20f [CCL 76A, 899]; vgl. tract. I in Ps. 77 [ebd. 78, 64]). Sie ist die Speise des Geistes, angedeutet im guten Duft u. in der Reinheit; wer sie genießt, wird seine Wesensform dahingehend ändern (Greg. Nyss. in Cant. comm. 5 [GregNyssOp 6, 170]) u. die Wahrheit (im Sinne Platons) schauen (ebd.; Ambr. Isaac 8, 68 [CSEL 32, 1, 690] in Bezug auf Cant. 2, 16f; 6, 2). Er wird heranwachsen zur reinen L., die sich erhebt über die Dornen des Lebens (Greg. Nyss. in Cant. comm. 4 [GregNyssOp 6, 114]; hierzu Dünzl 89/91). Den Tanz der ‚glücklichen Seelen' im Paradies lässt Prudentius in cath. 5, 121/4 auf einer L.wiese spielen, wobei er bewusst das Weiß der Füße u. der L. (felices animae ... calcant et pedibus lilia candidis [mit Enallage, gemeint: candida lilia]) in seiner Farbsymbolik dem vielfältig-bunten *Locus amoenus der ersten Strophe der Paradiesschilderung entgegensetzt (M. Lühken, Christianorum Maro et Flaccus [2002] 159/62). Die L. blüht neben anderen Blumen auf der Wiese der Tugenden, auf dass sie von den Gläubigen geerntet werde. Sie ist die Blume mit dem Glanz der Besonnenheit (σωφροσύνη: Greg. Nyss. in Cant. comm. 4. 5. 14 [113. 154. 405]) u. Blume der *Demut (flos humilitatis: Ambr. virginit. 51; inst. virg. 15, 93 [PL 16^2, 342BC]). Als Inbegriff der humilitas gebührt sie den Demütigen, d. h. in der Auslegung des ‚ego sum flos campi et lilium convallium' den Tälern, nicht aber ist sie eine Blume der Berge, d. h. metaphorisch der Stolzen (Beda in Cant. 2, 1f [CCL 119B, 210/2]). Sie verfügt über den Duft des reinen Lebenswandels (ἡ εὐοδμία τῶν κρινῶν τῆς καθαρᾶς πολιτείας: Greg. Nyss. in Cant. comm. 5 [154]) u. des Geistes (Ambr. virg. 3, 4, 17 [PL 16^2, 237A]). Vor allem ist sie die Blume der Keuschheit (lilia castitatis: Hieron. in Ioel comm. 3 [CCL 76,

208]; vgl. in Hos. comm. 3, 13, 14f [ebd. 151]; liliis virginum: Ambr. exc. Sat. 2, 132 [CSEL 73, 323f]; obit. Valent. 7 [ebd. 333]; Hieron. ep. 54, 14. 65, 2f; Caes. Arelat. serm. 213, 5 [CCL 104, 850]), beruhend auf ihrer reinen, weißen Blüte. So lebt denn auch im christl. Motivschatz das L.weiß u. Rosenrot der klass. Dichter, das die Antlitze junger Mädchen ziert, fort (Hieron. ep. 79, 6). Der Duft der weißen L., Abbild der unversehrten *Jungfräulichkeit (Greg. M. in Hes. hom. 1, 6, 4 [SC 327, 200/2]; Claudian. carm. min. 25, 124/7 [364 Hall]), macht zusammen mit anderen Tugenden der Gläubigen den ,Duft eines vollen Ackers, den Gott, der Herr, gesegnet hat' (Gen. 27, 27), aus. Die Ablehnung der L. im Rahmen des Aphroditekultes hat vielleicht dazu beigetragen, dass sie in christlicher Zeit zum Keuschheitssymbol wurde (J. Wiesner, Art. L.: LexAltWelt 2 [1965] 1732). Der Glanz der L. ist Symbol für die Reinheit u. Wahrheit des Wortes der Kirche, die L. der Rede blühen aus dem Munde der mit göttlichem Glanz Geschmückten (Greg. Nyss. in Cant. comm. 14 [GregNyssOp 6, 404]); Beispiele für derart Geschmückte sind Paulus u. Petrus (ebd. [405]). Als Inbegriff der Makellosigkeit verströmt die L. den Wohlgeruch Christi (ebd. 7 [240]) u. den hellen Glanz der Heiligen (Hippol. frg. arm. in Cant. 2 [s. o. Sp. 157]; Ambr. in Ps. 118 expos. 14, 3 [CSEL 62, 299f]).

b. Christus als Lilie. Während die L. erst im 11. Jh. zur Marienblume schlechthin wird (D. Forstner / R. Becker, Neues Lex. der christl. Symbole [Innsbruck 1991] 280), ist sie in der frühen Zeit eher Christus zugeeignet. Als ,L. unter Dornen' ist er in moralischem Sinne zu sehen, wie er selbst sagt: ego flos campi et lilium convallium, ,ich bin die Blume des Feldes u. die L. der Täler' (Ambr. Isaac 4, 30 [CSEL 32, 1, 60f], wiederum in Bezug auf Cant. 2, 1; vgl. virg. 1, 8, 43 [PL 16^2, 211B]; Fortun. Aquil. in euang. 1 [CCL 9, 367]; Eucher. Lugd. form. 315 [ebd. 66, 19]). Christus ist unsere L., sagt Ambrosius in Ablehnung der heidn. Gewohnheit, reichlich L. auf die Gräber der Toten zu streuen (obit. Valent. 56 [CSEL 73, 356]; s. o. Sp. 153). Das Bild der L. ist Christus angemessen als der makellosen u. unverletzlichen Gottheit, die keinen Dorn birgt (in Lc. 7, 128). Die L. wird auch auf Christi Auferstehung hin ausgelegt: Er ist hinabgestiegen in die irdischen Niederungen der Sündigen, liliengleich aber wird er auferstehen (wie schon bei Hippol. frg. arm. in Cant. 2 [s. o. Sp. 157]; Orig. in Cant. hom. 2, 6 [SC 37bis, 122/6]; Greg. Ilib. in Cant. 3, 18 [CCL 69, 196f]; Hieron. in Jes. comm. 4, 11, 1/3 [ebd. 73, 147]). In der Deutung des Urmeerbeckens (1 Reg. 7, 26) weist dessen Rand, indem er sich wie das Blütenblatt einer L. in ihrem Duft u. Glanz öffnet, auf die Auferstehung Christi hin (Beda templ. 2, 765/74 [CCL 119A, 211]).

c. Die Lilien auf dem Feld. Mit dem Gleichnis der L. auf dem Felde, die nicht arbeiten u. nicht spinnen u. dennoch schöner gekleidet sind als Salomo (Mt. 6, 28/30; Lc. 12, 22/34), mahnt Jesus die Kleingläubigen, über der täglichen Arbeit nicht die Sorge um das Himmelreich zu vernachlässigen, u. erinnert an die allumfassende Fürsorge Gottes (Tert. uxor. 4, 7; idol. 12; Aug. agon. 8, 9 [CSEL 41, 5, 3] u. ö.; vgl. Luz 471/87; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[10] [1984] 211/3). Auf dieses Gleichnis beriefen sich Augustinus zufolge einige Mönchsgemeinschaften, die sich allein von Almosen nährten (hier die *Messalianer), im Gegensatz zu anderen, die mit eigener Arbeit für ihren Unterhalt sorgten, was zu scharfen Auseinandersetzungen führte (Aug. retract. 2, 21 [CCL 57, 106f]). Augustinus deutet das Gleichnis dahingehend, dass redlicher Erwerb des Lebensnotwendigen durchaus gestattet ist, jedoch nicht mehr, u. dass darüber nicht die Nachfolge des Evangeliums leiden darf (op. monach. 26, 35 [CSEL 41, 583]). Ist man imstande, sich selbst zu versorgen, so ist dies auch zu leisten, andernfalls handelt es sich um eine Versuchung Gottes (ebd. 27, 35 [583/5]). Auch in der Auslegung der Perikope auf alle Christen hin ist eigene *Arbeit geboten u. Besitz erlaubt (Hieron. in Mt. comm. 1, 842 [CCL 77, 40]: labor exercendus est, sollicitudo tollenda), wichtig aber ist der richtige Umgang mit ihm (ebd. 1, 850/82 [40f]; Cypr. eleem. 9 [CCL 3a, 60f]). Für Kyrillos v. Alex. ist das L.gleichnis in seiner Predigt über Mt. 6, 22/31 nach einem Appell in obigem Sinne, sich nicht um das Überflüssige zu sorgen, sondern um die Suche nach Gott, Anlass zu einem Lobpreis auf die Schönheit der Natur überhaupt (in Lc. hom. frg. 1, 171/3 [TU 130, 140f Reuss]).

d. Der Glanz der Heiligkeit. Wie die L. inmitten von Dornen hervorglänzt (Cant. 2, 2), so die Kirche bzw. die wahrhaft Gläubigen

INHALTSVERZEICHNIS

ISBN 978-3-7772-0826-8 (Lieferung 178)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 179

Lilie [Forts.] – Logik



2009

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

unter denen, die den Dornen der Sünden ergeben sind (Orig. in Cant. hom. 2, 6 [SC 37bis, 122/6]; Greg. Ilib. in Cant. 3, 19f [CCL 69, 197]; PsFulg. Rusp. trin. 1 [ebd. 90, 239]; Greg. M. moral. 1, 1, 1 [SC 32bis, 174/6]; Ambr. in Ps. 118 expos. 5, 7 [CSEL 62, 85f]; zu Augustinus' Auslegung der Stelle als Bild für die Kirche, die sowohl L. als auch Dornen enthält, u. ihrer Verwendung als Argument gegen die Donatisten vgl. N. Henry, The lily and the thorns: RevÉtAug 42 [1996] 255/66). In der Deutung des goldenen Kandelabers (Ex. 25, 31) durch Gregor d. Gr. werden die Knäufe, die an dem *Leuchter angebracht sind, als die Anstrengungen der Gläubigen ausgelegt, die L. aber als deren Belohnungen. Sie sind Hinweis auf das ewige Leben (Greg. M. in Hes. hom. 1, 6, 9 [SC 327, 208]; Beda tabern. 1, 1118/41 [CCL 119A, 33f]) u. damit auch Symbol der *Hoffnung. Heilige u. *Engel sind L. gleich: Wenn der Winter, die Drangsal der Welt in ihrem Ungehorsam, durch das Kommen Christi vom warmen Frühling abgelöst sein wird, werden die Leiber der Heiligen wie rote Rosen u. L. im weißen Glanz der Heiligkeit aus den Gräbern der Erde entsprießen u. emporsteigen (Greg. Ilib. in Cant. 4, 15. 26 [ebd. 69, 202f. 205]); Engel verbreiten lichten Glanz (Ambr. in Lc. 7, 128; Eucher. Lugd. form. 315 [CCL 66, 19]).

e. Blühen u. Welken. Die schnelle Vergänglichkeit der L. ist auch in der christl. Gedankenwelt präsent. So warnt Hieronymus in Sorge vor allzu schnellem Dahinwelken unbescholtener Jugendblüte davor, junge Mädchen unbehütet in der Öffentlichkeit unterwegs sein zu lassen, denn schnell verderbe die pestilens aura Veilchen, L. u. Krokus (ep. 107, 9; vgl. 60, 1f). In positivem Licht hingegen sieht Ambrosius das Welken, indem der Lebenszyklus der L. mit ihrem Dahinschwinden u. Neuaustrieb im Frühjahr auf die Auferstehung verweist (in Lc. 7, 126f). Die L. der Tugenden allerdings, die καθαροὶ λογισμοί, welken nicht (Greg. Nyss. in Cant. hom. 7 [GregNyssOp 6, 239f]). Die ,Wüste des Ungehorsams' erblüht wie eine L. durch Christi Leiden (Ambr. Isaac 6, 56 [CSEL 32, 1, 680]). Durch Christi Kraft ist die Kirche gleich einer L.; sie erblüht u. atmet göttlichen Wohlgeruch über alle Menschen (Eus. h. e. 10, 4). Der Leib der Geliebten, der im Hohenlied mit einem Weizenhaufen zwischen L. verglichen wird (Cant. 7, 3), wird als Vorrat an *Gerechtigkeit u. *Gnade gedeutet, welche wie die L. blüht (Ambr. obit. Valent. 69 [CSEL 73, 362]). Nach dem Sieg der Tugenden in Prudentius' Psychomachie lässt der *Glaube einen Tempel errichten. In dessen Mitte thront die Weisheit mit einem Szepter aus lebendigem *Holz mit rotblühenden Rosen u. weißen L. daran, die niemals welken, in der Nachfolge des blühenden Stabes **Aarons (Num. 17, 8; Hebr. 9, 4), mit dem sie die Menschen leitet (psychom. 878/87).

III. Künstlerische Darstellung. In der Kunst des frühen Christentums begegnet die L.blüte in stark stilisierter Form als Dekorationsmotiv auf Sarkophagen: Eine lilienähnliche Dreiblattblüte umrahmt auf einem Sarkophag der 2. H. des 4. Jh. einen Clipeus, der wahrscheinlich eine Christusbüste zeigte (Spoleto; RepertChrAntSark 2 [1998] nr. 107). Auf ravennatischen Sarkophagen des 5. Jh. finden sich Ranken, die in stilisierte L.blüten auslaufen (ebd. nr. 383. 390; G. de Francovich: Felix Ravenna 26/27 [1958] 93 Abb. 79; 97 Abb. 82). Das Ziermotiv an dem Diadem der Kaiserin Ariadne auf einer Elfenbeintafel des 5. Jh. lässt sich ebenfalls als stilisierte L.blüte deuten (Volbach, Elfenbeinarb.³ 49 nr. 51). In den Himmelswiesen blüht sie, wohl in Anlehnung an die Tugend- u. Paradieseswiesen in der Literatur, zwischen den Paradiesesflüssen auf den Mosaiken von Sant'Apollinare Nuovo u. Sant' Apollinare in Classe in Ravenna (6. Jh.) u. in Rom (9. Jh.); vgl. F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) 103. 120. 128/35. 385. 389. Kronleuchter mit L.ornamentik, die an die jüd. Tradition der liliengeschmückten Tempelleuchter anknüpfen (1 Reg. 7, 49; im Hebräischen steht das neutrale peraḥ, ,Blüte', das in der Vulg. irrtümlich mit lilium wiedergegeben ist), sind für das 6. Jh. nachweisbar (Wild 95). L.stäbe mit heraldisch stilisierter L. als Knauf gebühren Christus vor allem zwischen dem 9. u. 15. Jh., bis sie verschwinden oder sich zum L.szepter als Zeichen der Macht Gottes sowie der weltlichen Macht christlicher Herrscher, dann auch Mariens als *Himmelskönigin entwickeln.

IV. Medizinische Bedeutung. Die wärmende u. erweichende Wirkung des L.öls (σούσινον) ist auch den Christen bekannt: Clemens v. Alex. zufolge ist das σούσινον ,erwärmend, eröffnend, ziehend, befeuch-

tend, reinigend, feinteilig, krampflösend, erweichend‘ (paed. 2, 76, 2). Das Fortleben des Wissens um die heilkräftigen Eigenschaften der L. zeigt sich auch darin, dass im Arzneipflanzengarten des St. Gallener Klosterplanes (ca. 820/830) auch die L. ihren Platz hat (L. Behling, Die Pflanze in der mittelalterl. Tafelmalerei[2] [1967] 20).

H. BAUMANN, Die griech. Pflanzenwelt in Mythos, Kunst u. Lit.[3] (1993). – G. CHAPPUZEAU, Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt v. Rom: JbAC 19 (1976) 45/81. – F. DÜNZL, Braut u. Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor v. Nyssa = BeitrGeschBiblExeg 32 (1993). – L. FONCK, Streifzüge durch die bibl. Flora = Bibl. Stud. 5, 1 (1900). – V. HEHN, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien sowie in das übrige Europa[8] (1911). – N. HEPPER, Pflanzenwelt der Bibel (1992). – O. KEEL, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes = StuttgBibelstud 114/5 (1984). – I. LÖW, Flora der Juden 2 = Veröffentl. d. A. Kohut Memorial Found. 2 (Wien 1924). – U. LUZ (Hrsg.), Das Ev. nach Mt. 1[5] = EvKathKomm 1, 1 (2002) 471/87. – A. MORDINI, Die L. Uraltes Königssymbol: Kairos 6 (1964) 3/17. – F. OHLY, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Gesch. der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 = Schriften d. Wiss. Ges. an der J.-W.-Goethe-Univ. Frankfurt a. M., Geisteswiss. R. 1 (1958). – V. TACKHOLM / M. DRAR, Flora of Egypt 3 (Cairo 1954). – G. WILD, Bogumilen u. Katharer in ihrer Symbolik 1 (1970). – M. ZOHARY, Pflanzen der Bibel[3] (1995).

Mechthild Siede.

Limes.

A. Begriff. I. In den Quellen. Wer in der späten röm. Republik das Wort L. hörte, dachte weder an eine Reichsgrenze noch an militärische Anlagen (Mommsen, Begriff 134/43). Der Begriff stand ursprünglich für eine Bahn, die eine Fläche bzw. einen Raum durchzog (A. Gebert, L.: BonnJbb 119 [1910] 158/82; E. Fabricius: PW 13, 1 [1926] 572). In diesem Sinn nutzte ihn Varro rust. 1, 16, 6 für Wege, die Grundstücks-*Grenzen markierten, oder Plinius n. h. 37, 184 für Adern eines *Edelsteins. Die häufig zitierten Stellen Tac. ann. 1, 50, 1 u. Frontin. strat. 1, 3, 9 beziehen sich auf Schneisen, die im Rahmen römischer Offensiven in germanisches Feindesland geschlagen wurden. Ab E. des 1. Jh. konnte mit L. auch die *Grenze des Imperium bezeichnet werden (Tac. Agr. 41, 2; für das 2. u. 3. Jh. CIL 6, 2086; 8, 22765 = InscrGrLatSyr 451. 8923). Sie sollte (obgleich durchlässig u. veränderbar) das röm. vom ‚barbarischen‘ Gebiet trennen u. damit wohl vor allem die in Britannien u. Germanien sichtbar werdenden Grenzziehungen unter Hadrian legitimieren (Hist. Aug. vit. Hadr. 11, 2; 12, 6: barbaros separavit). Während diese durchaus archäologisch nachweisbar sind, scheint doch die Propaganda einer erfolgreichen Abgrenzung von den sog. Kulturlosen eher das Wunschdenken des spätantiken Autors der *Historia Augusta zu spiegeln (vgl. Christ 28/43). Dem würde das Bedürfnis entsprechen, die an der Peripherie des Reichs siedelnden ethnischen Gruppen auch untereinander zu trennen (Whittaker, Frontiers 82). Diese gängige Praxis wurde mit dem Übergang zur Spätantike ein charakteristisches Merkmal römischer Politik. Daher verwundert es nicht, dass unter den

veränderten Bedingungen auch der L.-Begriff eine semantische Erweiterung erfuhr: Er stand nun zunehmend für ganze Grenzgebiete (Paneg. Lat. 8 [5], 3, 3; Ruf. Fest. 14, 3 [57 Eadie]; Zos. hist. 3, 4, 1f). Nach Amm. Marc. 17, 13, 27; 20, 10, 1f (um 330/95) waren diese durch das Zusammentreffen verschiedener ‚Stämme' geprägt. Wenn excitae gentes saevissimae die Grenzräume verwüsteten (ebd. 26, 4, 5), verweist dies nicht nur auf das ‚Barbarenbild' des Historikers, sondern ebenso auf die politische Instabilität in diesen Randgebieten. Selbst die seit dem 3. Jh. ausgebauten u. neu geschaffenen Grenzanlagen stellten offensichtlich nicht die erwünschten ‚antibarbarischen Schutzwälle' dar. Darüber hinaus bezeichnet die evtl. Anf. 5. Jh. verfasste Notitia dignitatum (zB. occ. 5, 126f) auch grenzferne Verwaltungsbezirke als limites. Die Aufstellungen in diesem ‚Staatshandbuch' veranschaulichen zugleich die spätantiken Lebenswelten: Die in den limites sich entwickelnden polyethnischen Gesellschaften unterstanden (neben der zivilen) einer direkten militärischen Administration (ebd. or. 28, 1; occ. 41). Trotz dieser gewandelten politischen Verhältnisse wurde der L.-Begriff jedoch auch weiterhin in nichtmilitärischen Kontexten gebraucht (vgl. Oros. hist. 1, 2, 60 [CSEL 5, 24]; Sidon. Apoll. ep. 4, 17, 2 [MG AA 8, 68]). Dass die limites nun sehr viel häufiger erwähnt werden (Isaac, Meaning 132/9), spricht u. a. für die gewachsene Relevanz der röm. Grenzgebiete.

II. In der Forschung. Dieser Eindruck wird durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte bestätigt: Nicht nur die Diskussionen um den Begriff der Grenze, auch der Fokus auf die spätantike Außen- u. Grenzpolitik verdeutlichen das gestiegene Interesse an den Randgebieten des röm. Reichs (zB. de Blois / Lo Cascio; Graham; Millar; Whittaker, Rome). Diese werden überwiegend als Regionen betrachtet, in denen Bevölkerungsgruppen verschiedener ethnischer wie religiöser Provenienz eigenständige Kulturen ausprägten (Mayerson, Meaning; Isaac, Meaning 124/47; Trousset 931/43; Sommer 33/47; Elton 4f; Gatier 452f; Buck). Betont wird der grenzüberschreitende Austausch von Waren, Ideen u. Institutionen u. das Bestreben Roms, diesen zu überwachen u. zu lenken (Lee 5; Whittaker, Frontiers). Dabei geht es nicht nur um Fragen der militärischen Organisation, sondern auch um Praktiken der politischen Integration u. Abgrenzung. Dass diese auch religiös u. vor allem christlich motiviert waren, wird zunehmend erkannt (Esders; Graham 149/54; Millar 113. 116; Isaac, Frontier 407). Im Gegensatz dazu wird die seit dem 19. Jh. verbreitete Vorstellung vom L. als einer reichsweiten befestigten Verteidigungslinie kaum noch vertreten (vgl. Mommsen, Militärwesen 206/83; W. S. Hanson, The nature and function of Roman frontiers: J. C. Barrett [Hrsg.], Barbarians and Romans in north-west Europe [Oxford 1989] 55/63; C. Zuckerman, Sur le dispositif frontalier en Arménie, le ‚L.' et son évolution, sous le Bas-Empire: Historia 47 [1998] 108/28). Aufgrund der erhaltenen Zeugnisse stehen zwar die seit dem frühen 1. Jh. nC. an den Außengrenzen errichteten Anlagen häufig im Mittelpunkt der Untersuchungen; sie werden aber nicht mehr als ein durchgängig angelegtes Grenzsystem interpretiert. Zudem hebt man ihre Überwachungs- u. Kontrollfunktionen hervor, die sich an den spezifischen politischen, sozio-ökonomischen u. naturräumlichen Verhältnissen orientierten (Schallmayer / Becker 405; J. Napoli, Recherches sur les fortifications linéaires romaines [Rome 1997] 83/123; Olshausen 194f; J. Lindenthal, Eine zivilfreie Zone am Wetterau-L.: Schallmayer 93/6). Davon ausgehend werden selbst die kaiserzeitl. limites nicht nur als raumstrukturierende Konzepte, sondern auch als Randgebiete betrachtet, deren Bevölkerung eigene Lebenswirklichkeiten (häufig unabhängig von politisch motivierten Grenzziehungen) ausprägte. Diese L.zonen konnten durchaus Grenzen markieren; an diesen endeten jedoch nicht Macht u. Einfluss Roms (Suet. vit. Aug. 48; Klee 149; Whittaker, Frontiers 48).

B. Grenzformen. I. Allgemein. Die limites werden in der Regel nach Regionen differenziert. Daher wird beispielsweise vom syr. L. gesprochen, der die Steppengebiete von Sura über Resafa u. Palmyra bis nach **Bostra durchquerte, oder von den bereits in der Antike so genannten nordafrikan. limites Tripolitanus u. Mauretaniae Caesariensis (Not. dign. occ. 1, 38f). Diese Bezeichnungen suggerieren wie die Annäherungshindernisse in *Britannia u. der Germania superior oder die Überwachungsstrukturen entlang der Donau von Raetia über Noricum u. Pannonien bis zum Ufer des Schwarzen Meeres

(*Donauprovinzen) einen eindeutigen u. festgelegten Verlauf der röm. Grenzen. Problematisch daran ist, dass die fragmentarisch erhaltenen Zeugnisse häufig nur zeitlich begrenzte Ausschnitte widerspiegeln (zB. die spätantiken Kastelle am L. Arabicus); zudem sind sie oft nicht erforscht. Darüber hinaus jedoch waren die limites weder konstant noch gleichzeitig oder einheitlich gestaltet. Bereits aus diesen Gründen ist die These von E. N. Luttwak, The grand strategy of the Roman Empire from the 1st cent. AD to the 3rd (Baltimore 1976) 4f, der Verlauf der röm. Grenzen sei durch eine ‚große Strategie' bestimmt gewesen, zu hinterfragen. Häufig gab es situationsbedingte, auf einzelne Vorfälle reagierende Entscheidungen, die gegen kaiserliche Planung sprechen (Whittaker, Rome 28/49; F. Millar, Emperors, frontiers and foreign relations. 31 B.C. to A.D. 378: Britannia 13 [1982] 1/23; J. C. Mann, Power, force and the frontiers of the Empire: JournRomStud 69 [1979] 175/83; ders., The frontiers of the Principate: ANRW 2, 1 [1974] 508/33; dagegen E. L. Wheeler, The army and the L. in the East: P. Erdkamp [Hrsg.], A companion to the Roman army [Malden u. a. 2007] 237f). Auch ideologische u. psychologische Momente wie die Demonstration von Stärke werden in der anhaltenden Diskussion betont (S. P. Mattern, Rome and the enemy. Imperial strategy in the Principate [Berkeley 1999] 81/122; Isaac, Frontier 422). Ebenso wirkten sich ökonomische u. ökologische Kriterien auf die Anlage der limites aus. Die Versorgung der Armee u. die Sicherung der Nachschubwege mussten gewährleistet sein; kultivierte bzw. rohstoffreiche Gegenden sollten möglichst mit okkupiert werden (Whittaker, Frontiers 60/97). Militärstrategische Gesichtspunkte konnten demgegenüber in den Hintergrund treten (Schallmayer / Bekker 427; D. Baatz, Die überwachte Grenzlinie: Schallmayer 61f).

II. Natürliche Grenzen. Flüsse u. Meere, Wüstengebiete u. Berge konnten in der Vorstellungswelt kaiserzeitlicher u. vor allem spätantiker Autoren Grenzen darstellen (zB. Tac. Agr. 41, 2; Paneg. Lat. 7 [6], 11, 1; 5 [9], 21, 1/3; Hieron. ep. 123, 16 [CSEL 56, 93]; Expos. tot. mund. 59 [SC 124, 199f]). Ob sie diese Funktion tatsächlich einnahmen, ist jedoch fraglich (Isaac, Limits 410/3; Mann 139; dagegen Graham 57/75). Die Wüsten- u. Steppengebiete in Syrien (Syria) u. *Arabien, aber auch in *Aegypten u. *Africa veranschaulichen dabei am deutlichsten den Charakter von ‚offenen Grenzen' (Sommer 33/47; Isaac, Frontier 403/25; ders., Limits 408/18; Mayerson, Meaning). Klare Trennlinien von den ‚barbarischen' Nachbarn fehlen hier. Die spärlich u. vor allem von Nomaden besiedelten Gebiete waren nicht sinnvoll durch kontinuierlich befestigte Anlagen zu kontrollieren (A. R. Birley, Fifty years of Roman frontier studies: Freeman 2). Nicht die Abgrenzung, sondern das landwirtschaftlich nutzbare Gebiet war offenbar von Interesse. So umschloss der 20 bis 30 km breite syr. Überwachungsstreifen beispielsweise die Zone, in der es einen Jahresniederschlag von 100 bis 250 mm gab (A. Poidebard, La trace de Rome dans le désert de Syrie [Paris 1934] 22; Whittaker, Frontiers 93f). Auch die häufig erwähnten Flüsse Rhein u. Donau bildeten zwar wichtige Demarkationslinien im Norden; sie stellten aber zugleich günstige sowie verbindende Verkehrs- u. Kommunikationswege dar (T. Bechert / W. J. H. Willems [Hrsg.], Die röm. Reichsgrenze von der Mosel bis zur Nordseeküste [1995]; v. Petrikovits 311f; *Germania; *Donauprovinzen). Sowohl die Ufer in Niedergermanien als auch in Noricum, Pannonien u. Moesien waren besiedelt. Militärlager, vor allem Kastelle, Wachtürme u. Patrouillenwege dienten zur Überwachung u. Abwehr kleinerer Überfälle (J. Fitz, Die röm. Inschriften Ungarns 5 [Budapest 1991] 1127/31: latrunculi). Ein vergleichbares Bild findet sich im Osten, wo der Euphrat die sog. Trennungslinie bis zum syr. Sura war. Von Septimius Severus bis *Iulianus (363) erfüllten überwiegend Tigris u. Chaboras diese Funktion (A. Luther, Roms mesopotamische Provinzen nach der Gefangennahme Valerians [260]: J. Wiesehöfer / Ph. Huyse [Hrsg.], Ērān ud Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich u. der Mittelmeerwelt [2006] 203/19; J. Wagner, Die Römer an Euphrat u. Tigris: Antike Welt 16 [1985] 57/70; H. Hellenkemper, Der L. am nordsyr. Euphrat: D. Haupt / H. G. Horn [Hrsg.], Studien zu den Militärgrenzen Roms 2 [1977] 461/71; grundlegend Poidebard aO.; *Cappadocia). Von diesen Flussgrenzen (ripae) wurden die angelegten limites unterschieden, wenn auch in der Spätantike nicht mehr begrifflich (Ruf. Fest. 8, 1 [51f Eadie]).

III. Geschaffene Grenzen. Sperranlagen u. Hindernisse, die Grenzräume markierten u. gliederten, sind vor allem für die Kaiserzeit charakteristisch. Der Hadrianswall in *Britannia bietet, obgleich bisher nur ungenügend ergraben, hierfür das besterhaltene Beispiel (D. J. Breeze, Roman frontiers in Britain [London 2007] 37/50). Er bestand aus einer aus Torf u. im Osten aus Stein errichteten Mauer zwischen Tyne-Mündung u. Solway-Firth, die bereits in der Antike nur als murus bezeichnet wurde. Sie war etwa 117 km lang u. zT. 3 m dick, im Norden von einem Graben, im Süden von einem ‚vallum' umgeben (ders. / B. Dobson, Hadrian's wall[4] [ebd. 2000] 25/87; D. Shotter, The Roman frontier in Britain [Preston 1996] 63/8; P. R. Hill / B. Dobson, The design of Hadrian's wall and its implications: Archaeologia Aeliana 20 [1992] 27/52). Bis um 260 gehörten das System von Wall u. Graben (8 x 2 m) u. die seit dem MA sog. Teufelsmauer (1, 2 x 3 bis 4 m) zum Erscheinungsbild des Obergerman.-Raetischen L. (Baatz 47/9). Beide Barrieren verstärkten wohl nicht, sondern ersetzten vielmehr ab E. des 2. Jh. die unter Hadrian erbaute u. zunehmend zerfallene Palisade aus Eichenholz (Hist. Aug. vit. Hadr. 11, 2; E. Schallmayer, Zur L.palisade im 3. Jh. nC.: ders. 29/46). Einige Sperranlagen (clausurae) oder Grabensysteme (fossata) gab es auch in Nordafrika (Mattingly 193f; Trousset 935f; *Tripolitania) u. *Dacia (dem heutigen Rumänien), wo der ab 106 errichtete L. zusammen mit der ganzen Provinz iJ. 275 wieder aufgegeben wurde (N. Gudea, Der L. Dakiens u. die Verteidigung der obermoesischen Donaulinie von Trajan bis Aurelian: ANRW 2, 6 [1977] 849/87). Dass Probus (276/82) zur sichtbaren Abgrenzung von den Persern in *Armenien Gräben ausheben ließ u. auf diese Weise Räume definierte, erscheint angesichts der Quellengrundlage unwahrscheinlich (Klee 92; J. Crow, A review of physical remains of the frontier of Cappadocia: Ph. Freeman [Hrsg.], The defence of the Roman and Byzantine East [Oxford 1986] 77/91, bes. 87; vgl. Moses Choren. hist. Arm. 2, 77 [R. W. Thomson (Hrsg.), Moses Khorenats'i. History of the Armenians (Cambridge, Mass. 1978) 224f]).

IV. Umstrittene limites. Ob es in *Iudaea, einem politisch immer wieder unterschiedlich definierten Raum, u. in *Hispania limites gab, ist umstritten. Die Küsten an Mittelmeer u. Atlantik bildeten in beiden Provinzen die Reichsgrenzen; diese benötigten wie in Nordafrika oder Ägypten nur wenige Kontrollanlagen. Vor allem in Palaestina säumten Kastelle wichtige Verkehrsrouten; sie dienten dazu, die Transferzone zwischen dem Negev u. dem kultivierten, von sesshafter Bevölkerung geprägten Gebiet Judaeas zu überwachen. Mit dieser Struktur entspricht der L. Palaestinae durchaus den osmotischen Grenzräumen anderer Wüstengegenden (M. Gichon, 45 years of research on the L. Palaestinae: Freeman 186; vgl. Parker 6. 142/5). Die Frage nach einem L. in Spanien (*Hispania) wird dagegen überwiegend negativ beantwortet (A. Morillo / V. Garcia-Marcos, Twenty years of Roman military archeology in Spain: Freeman 783; A. Morillo Cerdán, Los campamentos romanos en la Meseta Norte y el Noroeste. ¿un ‚l.' sin frontera?: C. Fernández Ochoa [Hrsg.], Coloquio intern. ‚Los finisterres atlánticos en la antigüedad' [Madrid 1996] 77/83). Das röm. Überwachungssystem prägte hier vor allem die nördl. Regionen, die keine Grenzgebiete darstellten. Dennoch wurden auf diese Weise zentrale Versorgungs- u. Kommunikationswege gesichert (M. Luik, Die röm. Militäranlagen der Iberischen Halbinsel von der Zeit der Republik bis zum Ausgang des Prinzipats: JbRGZM 44 [1997] 268/74 mit Abb. 46). Ein innerer L. wird aufgrund von Hist. Aug. vit. trig. tyr. 26, 6 auch für das spätantike *Kilikien (Isaurien) diskutiert (skeptisch K. Feld, Barbarische Bürger. Die Isaurier u. das Röm. Reich [2005] 160/3).

C. Militärische Strukturen. I. Die kaiserzeitlichen Konzepte. a. Kastelle, Wachtürme, Straßen. Die Verschiedenheit der limites spiegelt sich auch in den jeweiligen militärischen Konzepten wider. Die in der Germania inferior im 2. Jh. stationierten Einheiten waren beispielsweise nicht wie in Britannia in die Tiefe gestaffelt. Daher lagen die zwei Legionslager u. ca. 28 Kastelle in diesem Grenzabschnitt direkt am Rhein. Hier gab es keine Mauern, Wälle oder Gräben. Damit entsprach der L. am Niederrhein zwar nicht dem Hadrianswall, aber durchaus anderen Flussgrenzen (ripae) wie an der Donau (Bechert 43/5; Klee 33). Topographische Bedingungen, Truppenstärken, politische Situationen oder Siedlungsverhältnisse in den Randgebieten sind nur einige Aspekte, an denen sich die militärischen Strukturen ausrichte-

ten. Darüber hinaus erschwert die disparate Überlieferung deren Rekonstruktion: Im Gegensatz zu Niedergermanien sind zB. die Funde vom Oberrhein wesentlich aussagekräftiger u. die Militärlager daher umfangreicher erforscht (Schallmayer / Becker 431f; E. Schallmayer, Kastelle am L.: ders. [Hrsg.], 100 Jahre Saalburg [1997] 106/18; Ph. Filtzinger, Die röm. Besetzung Baden-Württembergs: ders. / D. Planck / B. Cämmerer [Hrsg.], Die Römer in Baden-Württemberg[3] [1986] 59/72). Zwei Merkmale fallen am Obergerman.-Raetischen L. besonders auf: Zum einen befanden sich im 2. Jh. die Legionslager nicht direkt an der Grenze, sondern in Argentorate (Straßburg), Mogontiacum (*Mainz) u. nach 101 immerhin noch mit einem Detachement der Straßburger Legion in Vindonissa (Windisch). Selbst die für den Wachdienst verantwortlichen Hilfstruppen kamen um 200 (zumindest an den durch bewaldetes Mittelgebirge führenden Abschnitten) aus Kastellen, die nicht nur 9 km voneinander, sondern manchmal auch 3 km von der Palisade bzw. von Wall u. Graben entfernt lagen (Baatz aO. [o. Sp. 167] 58). An diesen Hindernissen befanden sich im Abstand von 200 bis 1000 m Grenztürme, die wohl vier bis fünf Soldaten aufnehmen konnten. Dass diese keinen großen Angriff abwehren konnten, liegt auf der Hand. Wenn es zu einem Grenzkrieg kam, mussten die Truppen zusammengestellt u. an die Brennpunkte verlegt werden. Dieses Konzept war nicht auf Verteidigung, sondern auf Kontrolle ausgerichtet. Die Militärposten, unter ihnen Infanteristen, kleine Spähtrupps (numeri) u. die ab dem 3. Jh. zunehmend an Bedeutung gewinnenden Reiter (alae) konzentrierten sich an verkehrsgünstigen u. strategisch sinnvollen Punkten wie Flussmündungen u. Brücken, Wasserstationen in wüsten Gebieten oder an den Übergängen von Sperranlagen. Die im Abstand von jeweils einer Meile (= 1, 3 km) angelegten Kastelle am Hadrianswall, die zugleich die Tordurchfahrten bildeten, sind zwar singulär, sie bestätigen aber das charakteristische Bestreben, den grenzüberschreitenden Verkehr zu lenken u. zu überwachen (Hill / Dobson, Hadrian's wall aO. [o. Sp. 169]; Shotter aO. [o. Sp. 169] 62f). Daher gab es in allen Randzonen Wachtürme, in denen sich wie am Obergerman.-Raetischen L. nur einige Soldaten für kurze Zeit aufhielten. Nicht nur die Germanen, sondern jede Bewegung sollte beobachtet werden, um, wenn nötig, schnell handeln zu können. Auf diese Weise versuchte man in der Kaiserzeit, sowohl die schwer zugänglichen, teilweise bis zu 3000 m hohen Berge in *Cappadocia als auch die Routen von Nomaden in der Wüste oder die Fahrten von Piraten im Schwarzen u. Roten Meer zu kontrollieren (T. B. Mitford, Cappadocia and Armenia Minor: ANRW 2, 7, 2 [1980] 1169/228; Isaac, Limits 74/6. 235/7; Mayerson, Saracens; Procop. aed. 6, 2f zu Berenike [Kyrenaika]). Durch die in Sichtweite angelegten Stationen gab es die Chance, sich untereinander über Signale zu verständigen (Parker 83f). Straßen verbanden die Wachposten u. Kastelle, aber auch die im Hinterland liegenden Legionslager bzw. Städte, in denen die Soldaten im Osten häufig stationiert waren (Lee 53; J. Wagner, Legio IIII Scythica in Zeugma am Euphrat: Haupt / Horn aO. [o. Sp. 168] 517/40; Tac. ann. 13, 35). Sie ermöglichten nicht nur das Patrouillieren u. zügige Verlegen der Truppen, sondern stellten auch wichtige Nachschubwege dar (Filtzinger aO. 146/51; vgl. Th. Kissel, Lokale Identität u. imperiale Herrschaft. Röm. Straßen in Arabien als Wegbereiter von Akkulturationsprozessen: L. Schumacher / O. Stoll [Hrsg.], Sprache u. Kultur in der kaiserzeitl. Provinz Arabia [2003] 12/69). Vor allem Ende des 1. u. Anf. des 2. Jh. wurde das Straßennetz u. damit die Infrastruktur vieler Grenzräume ausgebaut u. erweitert. Die vom syr. Bostra bis nach Aila (Aqaba) am Golf verlaufende u. von Kastellen gesäumte Via Nova Traiana in Arabia (114 nC.), die schon unter Tiberius angelegte u. entlang des südl. Flussufers verlaufende Donaustraße oder die hierarchisch gegliederte Siedlungsstruktur im sog. Decumatland (das Gebiet zwischen Obergerman.-Raetischem L., Rhein u. Donau) stehen hierfür (C. S. Sommer, Die städtischen Siedlungen im rechtsrhein. Obergermanien: H. J. Schalles / H. v. Hesberg / P. Zanker [Hrsg.], Die röm. Stadt im 2. Jh. nC. [1992] 119; Schallmayer / Becker 420). In dieser Zeit wurde wohl auch das bis heute prägende L.konzept am Obergerman.-Raetischen L. verwirklicht: Ein von hölzernen Wachtürmen u. Kastellen gesäumter Patrouillenweg, der bis ins 3. Jh. hinein mehrfach ausgebaut oder verändert u. offenbar nicht nur zur effektiveren Überwachung auch teilweise be-

gradigt wurde (Baatz 30/47; K. Kortüm, Zur Datierung der röm. Militäranlagen im obergermanisch-raetischen L.gebiet: Saalburg-Jb. 49 [1998] 29/34. 49/58).

b. Bauten mit psychologischer Wirkung u. symbolischer Funktion. Es gibt Abschnitte u. Bauten, die weder strategisch oder topographisch noch wirtschafts- oder bevölkerungspolitisch zu erklären sind. Hierzu zählen u. a. die um 160 am Obergerman.-Raetischen L. geschaffene, viel diskutierte 80 km lange, vollkommen gerade verlaufende Linie zwischen Miltenberg u. Lorch in der Germania superior. Im raetischen Dalkingen baute man wahrscheinlich im Zusammenhang mit den Germanenfeldzügen *Caracallas (213 nC.) ein auffallend repräsentatives L.tor. Wenngleich dessen Schauseite ins Reich zeigte, wirkte es sicher auch nach ‚außen' ebenso imposant wie die gleichmäßig strukturierte Steinfassade am hadrianischen Wall. Wohl ebenfalls unter Hadrian, der aber zwischen 106 u. 108 nC. noch Statthalter der Pannonia inferior war, wurde auf einer der Donauinseln vor Aquincum (Budapest) der Statthalterpalast erbaut. Auch dieser ungeschützt liegende u. weithin sichtbare Bau gehört zu den Konstruktionen, die eher auf psychologische Wirkung angelegt waren (Klee 68; G. Alföldy, Die lineare Grenzziehung des vorderen ‚L.' in Obergermanien u. die Statthalterschaft des Gaius Popilius Carus Pedo: Schallmayer 7/20; Mattern aO. [o. Sp. 167] 114; A. Hensen, Zu Caracallas Germanica expeditio: Fundber. aus Baden-Württemberg 19 [1994] 249f). Diese Grenzsymbole sollten beeindrucken u. abschrecken, indem sie die Macht Roms demonstrierten u. die kulturellen Grenzen markierten (Themist. or. 10, 138b/d; Paneg. Lat. 7 [6], 11f). Einen Höhepunkt dieser Entwicklung bildet in gewisser Weise das am linken Rheinufer in ‚Oedenburg-Altkirch' ab 369 u. in Brückenkopf-Position zu Brisiacum (Breisach) errichtete Gebäude (1, 2 ha) mit einer Länge von 126 u. einer Breite von 93 m (G. Seitz / M. Zagermann, Spätrömische Festungen am Oberrhein: Imperium Romanum. Römer, Christen, Alamannen, Ausst.-Kat. Karlsruhe [2005] 204f; H. U. Nuber / M. Reddé, Das röm. Oedenburg: Germania 80 [2002] 225/32). Obgleich der wohl auf kaiserliche Initiative zurückgehende Typus singulär ist, stehen sein Festungscharakter, die mächtige Toranlage u. die vorspringenden Gebäudetrakte beispielhaft für die spätantiken, in diesem Fall valentinianischen Bauten am L.

II. Weiterentwicklungen in der Spätantike. a. Die Anlagen u. ihre Funktionen. Wenn im Verlauf des 3. Jh. der Obergerman.-Raetische L. aufgegeben werden musste, verweist dies bereits auf die im Übergang zur Spätantike sich vollziehenden Veränderungen. Die zur Überwachung der Grenzregion stationierten Soldaten konnten mit Hilfe der militärischen Anlagen zwar vereinzelte feindliche Bewegungen rechtzeitig erkennen u. manchmal auch abwehren, aber nicht mehr die sich aus verschiedenen german. Gruppen formierenden Verbände der Alamannen aufhalten. Deren Beutezüge waren verheerend u. führten weit ins Landesinnere (vgl. Drinkwater 52/7). Germanen fielen nicht nur über Rhein u. Donau ein, Goten drangen über die Schwarzmeerküste nach Kleinasien vor, Sassaniden verwüsteten die syr. Grenzgebiete u. zerstörten u. a. die Garnisonsstadt *Dura-Europos (256). Die angelegten Stadtmauern um Mainz (253) u. vor allem zum Schutz Roms (271) veranschaulichen, wie bedrohlich die Situation auch im Innern des Imperium empfunden wurde. Die Notwendigkeit effektiver Verteidigungsanlagen war offensichtlich. Die bereits im 3. Jh. eingeleiteten, unter *Diocletian u. *Constantinus dann systematisch umgesetzten Reformen sahen daher nicht nur eine militärische Verwaltung, sondern auch neue u. modifizierte Sicherungskonzepte für die limites vor. Viele Kastelle wurden verkleinert u. mit massiven Mauern u. Türmen versehen; die Wachtürme verwandelten sich nun zunehmend in burgi, kleine Festungssitze, die oft nur 0, 1 bis 10 ha groß waren (Southern / Dixon 20/3. 127/41; Y. Le Bohec, The Imperial Roman army [London 1994] 82/95). Im Gegensatz zu den im Westen verbreiteten standardisierten Militärlagern der Kaiserzeit mit ihren schematisch rechteckigen Formen wurden die Anlagen in der Spätantike stärker dem Gelände angepasst; sie erhielten daher wie im raetischen Kellmünz am Donau-Iller-Rhein-L. einen unregelmäßigen, polygonalen Grundriss (M. Mackensen: C. Bridger / K.-J. Gilles [Hrsg.], Spätröm. Befestigungsanlagen in den Rhein- u. Donauprovinzen [Oxford 1998] 119/35). Die auf diese Weise entstandenen Festungen dienten darüber hinaus nicht nur der Verteidigung; sie wurden in den immer wieder

von Invasionen heimgesuchten Grenzräumen an Rhein u. Donau vor allem Zufluchtsorte der Bevölkerung. Einzelne Familien oder vollständige Zivilsiedlungen konnten in den befestigten Anlagen Schutz finden (R. Kastler, Legionslager an der Wende zur Spätantike: Freeman 605/24; H. Stiglitz, Spätantike Umbauten am Lager von Favianis [Mautern]: Haupt / Horn aO. 247/50). Seit Anf. des 3. Jh. wohnten zwar mehr u. mehr Soldaten mit ihren Familien in den Lagerdörfern, die nur noch zum Dienst in die benachbarte Garnison gingen; nun aber waren (im Gegensatz zu den administrativen Bestrebungen) militärische u. zivile Lebenswelten kaum noch voneinander zu trennen. Im raetischen Eining (Abusina) lebte zB. die reduzierte cohors III Britannorum bis ins 5. Jh. mit dem einst nahe gelegenen vicus in einem Kastell; dieses besaß um 300 eine kleine Binnenfestung für die Truppen (M. Mackensen, Die Innenbebauung u. der Nordvorbau des spätröm. Kastells Abusina / Eining: Germania 72 [1994] 479/513; vgl. T. Willmott u. a., Birdoswald. Excavations of a Roman fort on Hadrian's wall and its successor settlements [London 1997] 224/30. 358/61). Häufig übernahmen neue Bewohner, besonders Germanen, auch vom Militär verlassene Lager (Fingerlin 101f). Innenpolitische Konflikte, mangelnde Sicherheit, fehlende Soldzahlungen oder Rekruten können Gründe für diesen (oft nicht vollständig nachweisbaren) Rückzug gewesen sein. Im Gegenzug zu den urbanisierten Festungen wurden Gehöfte u. Orte in Grenznähe verstärkt befestigt. Manche Städte wie zB. Asemon (Bulgarien) erhielten auch einen dauerhaften militärischen Wachschutz, hier wohl durch kaiserliche Verfügung von Justin I (518/27) (Theophyl. Sim. exc. gent. 7, 3, 4 [251f de Boor]). Am syr. L. war die fortifikatorische Einheit von Kastell u. vicus ohnehin Tradition. Dabei konnten wie im pontischen Phasis oder in Dura-Europos (bis 256) militärisches u. ziviles Leben durch eine Mauer getrennt werden (Arrian. peripl. 10/2 [72/9 Marenghi]; Konrad 110f; O. Lordkipanidze, Art. Iberia II [Georgien]: o. Bd. 17, 76/8). Die zerstörte syr. Garnisonsstadt hat man zwar nicht wieder aufgebaut u. auch das E. des 3. Jh. allmählich von ‚den Alamannen' in Besitz genommene u. zT. wohl noch von römischer Bevölkerung bewohnte Decumatland wurde nicht zurückerobert. Das hieß jedoch nicht, dass man auf diese Grenzräume keinen politischen Anspruch mehr erhob (Paneg. Lat. 4 [8], 3, 3; A. Lippold, Constantius Caesar, Sieger über die Germanen - Nachfahre des Claudius Gothicus?: Chiron 11 [1981] 350/2). Mit der Aufgabe des Obergerman.-Raetischen L. aber wurden Rhein u. Donau wieder zu den entscheidenden Grenzflüssen in der Germania superior u. in Raetia. Stark befestigte Posten sollten nun die beiden Flüsse durch die Alpen hindurch von Straßburg (Argentorate) über Kaiseraugst (Castrum Rauracense) u. Bregenz (Brigantium am Bodensee) bis nach Günzburg an der Donau verbinden. Bereits unter Probus (276/82) wurde mit dem Bau dieses Donau-Iller-Rhein-L. begonnen, fortgesetzt wurde er in tetrachischer u. valentinianischer Zeit. Er verweist damit auf die sich wandelnden historischen Kontexte, denen die spätantiken Grenzsysteme entsprechen mussten.

b. Heeresorganisation. 1. Limitanei. Nicht nur die an verschiedenen Grenzabschnitten häufig gleichzeitig ausbrechenden Kriege, auch die auf das Militär gestützten Usurpationen verdeutlichen bereits im 3. Jh. die Notwendigkeit mobiler Einsatztruppen. Diese wurden mit den gallienischen Kavallerieeinheiten u. dann regulär durch die comitatenses entweder unter Diocletian oder Constantinus geschaffen. Von dieser flexiblen Feldarmee unterschied man nun die limitanei (Southern / Dixon 15/20. 35/7; *Heerwesen; Cod. Theod. 12, 1, 56; Cod. Iust. 1, 27, 2, 8). Diese Grenztruppen waren direkt u. dauerhaft an den limites stationiert; an Flussgrenzen sprach man von ripenses bzw. ripariensis (Cod. Theod. 7, 4, 14. 20, 4). Die einzelnen Einheiten waren (wie die Größe der castra zeigt) reduziert worden; was jedoch nicht bedeuten muss, dass die Truppenstärke insgesamt zurückgegangen ist. Die limitanei standen nicht mehr unter der Führung eines Statthalters, sondern besaßen einen von der zivilen Verwaltung unabhängigen Befehlshaber. Dieser dux zeichnete für die Sicherheit der Provinz bzw. seines Kommandobereichs verantwortlich. Wenn er nur noch selten senatorischen, sondern bis in valentinianische Zeit ritterlichen Standes war, spiegelt sich darin zugleich die seit dem frühen 3. Jh. greifbare, auch die Heeresstrukturen beeinflussende soziale Mobilität. Sie wird durch die ethnische Durchmischung ergänzt, denn es waren vor allem Angehörige

nichtrömischer (bes. germanischer) Kulturen, die den zunehmend unattraktiven Dienst in der Armee als Karrierechance nutzten. Neben der militärischen Sicherung der Region oblagen den limitanei u. ripenses die bereits aus der Prinzipatszeit bekannten ‚polizeilichen' Kontroll- u. Überwachungsaufgaben; auch Bauarbeiten u. Reparaturen an Kastellen oder Schiffen übernahmen sie wieder. Diese Funktionen weisen schon darauf hin, dass die militärisch organisierten Einheiten nicht bedeutungslos, wohl aber weniger angesehen als die in Kaisernähe agierenden comitatenses waren. Dennoch scheint es nicht gerechtfertigt, sie nur als sesshafte Wehrbauern zu charakterisieren, die vor allem das ihnen zugeteilte Land bearbeiteten (Mommsen, Militärwesen 198/200; R. MacMullen, Soldier and civilian in later Roman Empire [Cambridge 1963] 12/20). Belegt ist dies erst für das J. 443 (Cod. Iust. 11, 60, 3; zu Justinian ebd. 1, 27, 2, 8). Zudem hatten die in den Provinzen stationierten Soldaten schon im 2. Jh. begonnen, sich in das Umfeld ihrer Garnisonsorte zu integrieren; auch Grundbesitzer sind unter ihnen belegt (G. Alföldy, Das Heer in der Sozialstruktur des röm. Kaiserreichs: ders. u. a. [Hrsg.], Kaiser, Heer u. Gesellschaft in der röm. Kaiserzeit [2000] 33/57; F. Mitthof, Soldaten u. Veteranen in der Gesellschaft des röm. Ägypten [1./2. Jh. nC.]: ebd. 385/7). Diese Entwicklung musste also nicht zu einer militärischen Schwächung führen (Southern / Dixon 37; Isaac, Meaning 139/46). Das gilt ebenso für zwei weitere Kennzeichen spätantiker Grenzpolitik: die verstärkte Aufnahme von ‚Barbaren' in das röm. Heer u. ihre Ansiedlung in den Randzonen.

2. Foederati. Häufiger als in der früheren Kaiserzeit war man ab Mitte des 3. Jh. gezwungen, sich mit den über die Grenzen eindringenden ‚Barbaren' zu arrangieren. Daher gab es das Bestreben, diese durchaus sehr verschiedenen ethnischen wie sozialen Gruppen in die politischen Strukturen der Grenzräume zu integrieren u. sie durch Verträge an Rom zu binden. So zogen sich in Arabien u. Syrien die röm. Truppen ab Ende 5. Jh. zurück. Gegen Bezahlung kontrollierten nun Nomaden die Randgebiete (Mayerson, Saracens 76f; Isaac, Meaning 125/46). Der christl. Pilgerort Resafa (Sergiupolis) zwischen Palmyra u. Sura, in Not. dign. or. 33, 5. 27 noch als Militärstation erwähnt, wurde im 6. Jh. von den arab. Ghassaniden überwacht (Konrad 100; Isaac, Frontier 415f; Parker 149/52). Im Gegensatz zu diesen indigenen Verbündeten wurde die Mehrzahl der foederati in den Grenzräumen erst angesiedelt. Es waren nichtrömische Stämme oder aus diesen gebildete große Gruppierungen (Proc.: Dig. 49, 15, 7, 1f). Sie hatten die limites u. damit ihren eigenen Lebensraum zu sichern; dafür erhielten sie Subsidien, in der Regel Geld oder auch Lebensmittel (Procop. b. Vand. 1, 11, 2/11; b. Goth. 3, 31; Wolfram, Ansiedlung 5/35). Der Kaiser schloss den Vertrag (foedus) mit dem jeweiligen Stammes- bzw. Heerführer ab. Im Kriegsfall kommandierte dieser seine eigenen Einheiten, die wohl Teil des röm. Heeres waren (differenzierter Southern / Dixon 48/50; vgl. zu den bucellarii Liebeschuetz, Barbarians 43/7). Obwohl die Ansiedlung von ‚Barbaren' zum Grenzschutz bereits Praxis der Prinzipatszeit war (Schallmayer / Becker 414; G. Lenz-Bernhard / H. Bernhard, Das Oberrheingebiet zwischen Caesars gallischem Krieg u. der flavischen Okkupation [58 vC./73 nC.] [1991] 336), wird sie doch erst im Verlauf des 4. Jh. zum Strukturmerkmal römischer Politik. Einerseits war der Druck beispielsweise von Goten, Franken oder Alamannen auf die Grenzen des Reichs so stark, dass man ihnen Land gewähren u. somit (neben den Heeresstrukturen) auch die limites ‚demokratisieren' musste. Andererseits sollten auf diese Weise die zunehmenden Rekrutierungsprobleme in der röm. Armee gelöst, der Bevölkerungsrückgang vor allem an den nördl. limites ausgeglichen, die ‚barbarischen' Verbände sowohl räumlich als auch mental voneinander separiert u. auf römische Interessen verpflichtet werden (*Heerwesen; H. v. Petrikovits, Art. Germania: o. Bd. 10, 555/60). Auf diese Weise konnte man zumindest zeitweise manche Grenzkulturen bewahren. Am Niederrhein erhielten die Salfranken wohl ab 358 das Recht, an der Rheinmündung in Toxandrien (Nordbrabant) zu siedeln; möglicherweise verrechtlichte Julian, damals noch Caesar, nur die bereits vollzogene Landnahme (K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 534; Amm. Marc. 17, 8, 3f; Zos. hist. 3, 8, 1). Wahrscheinlich standen auch einige der Alamannengruppen im Foederatenverhältnis (vgl. die Modelle bei Drinkwater 145/76).

Bisher lassen die Funde in Südwestdeutschland aber keine eindeutigen Interpretationen zu, zumal friedliches u. kriegerisches Nebeneinander häufig wechselten (H. Steuer, Vom Beutezug zur Landnahme: Freiburg. Universitätsbl. 159 [2003] 65/91; ders. / M. Hoeper, Germanische Höhensiedlungen am Schwarzwaldrand u. das Ende der röm. Grenzverteidigung: Zs. für Gesch. des Oberrheins 150 [2002] 46f. 53f; dagegen Fingerlin 97/137). Klarer hingegen sind die Aussagen zu den Goten: Die massenhaft über die Donau nach Thrakien ziehenden westgotischen Terwingen musste Theodosius I nach der Niederlage von Adrianopel (378) als foederati anerkennen. Sie erhielten Jahrgelder, steuerfreies Siedlungsland an der Donau (Moesia II u. Nordosten der Dacia Ripensis) u. bewahrten ihren autonomen Gruppenstatus. Zugleich wurden sie zur Waffenhilfe in römischen Diensten verpflichtet (Wolfram, Goten 140). Den Siedlungsraum prägten nun gotische Familien. Das galt auch für Pannonien. Hier wurden neben den einheimischen Provinzialen Ostgoten, Hunnen u. Alanen heimisch, die u. a. Kastelle u. Türme am L. bewohnten (S. Soproni, Der spätröm. L. zwischen Esztergom u. Szentendre [Budapest 1978] 86/93; weitere Beispiele bei Schäferdiek aO. 506/16; A. Lippold / E. Kirsten, Art. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 156f. 161). Die Liste von Foederaten, die nicht nur in den Grenzgebieten verblieben, ließe sich fortführen. Ihre Vielzahl verweist zugleich auf die verschiedenen Vertragsformen u. Konzepte im Umgang mit den ‚Barbaren‘ (Stickler 495/514).

3. Laeti u. gentiles. Beide Begriffe sind umstritten u. offenbar schon in der Spätantike nicht einheitlich verwendet worden (vgl. Southern / Dixon 47f. 70). Eindeutig ist jedoch, dass mit laeti u. gentiles Nichtrömer bezeichnet wurden, die ihr eigenes Siedlungsgebiet, darunter auch limites, schützten. Die einheimischen Libyer beispielsweise wohnten auf befestigten ‚Bauernhöfen‘ (gsur) u. übernahmen mit dem Rückzug (oder der Ausdünnung) der röm. Truppen deren Funktion als Grenzmiliz (Mattingly 194/201; gegen R. G. Goodchild, Libyan Studies [London 1976] 14f. 70f). Diese gentiles im nordafrikanischen Tripolitanien waren wie die freiwillig in das Reich gekommenen Germanen in den Militärdienst integriert (vgl. Amm. Marc. 14, 7, 9; 20, 8, 13; 27, 10, 12). Die angeworbenen ‚Barbaren‘ besaßen wohl einen angeseheneren Status als jene (ursprünglichen) Laeten, die Nachkommen germanischer Kriegsgefangener waren u. die wahrscheinlich ab Ende 3. Jh. überwiegend an der Maas in Gallien (*Gallia) angesiedelt wurden (ebd. 20, 4, 3f. 8, 13 u. Paneg. Lat. 8 [5], 21, 1; Liebeschuetz, Barbarians 12; einschränkend Lippold aO. [o. Sp. 176] 354/7). Auch später waren laeti an die ihnen zugewiesenen (meist verödeten) Ländereien gebunden; diese terrae laetici sind eher als Enklaven von ‚Barbaren‘ zu verstehen, die sich wahrscheinlich kaum mit der Provinzialbevölkerung vermischten (Not. dign. occ. 42, 33/44; Cod. Theod. 13, 11, 10; Lee 68; vgl. Southern / Dixon 48). Gleich den gentiles versprach man sich von den neuen Siedlern nicht nur militärische, sondern auch wirtschaftliche Impulse (Schmitt 645/51; G. E. M. de Ste. Croix, The class struggle in the ancient Greek world [London 2001] 243/9; R. Günther, Sozioökonomische Verhältnisse: ders. / H. Köpstein [Hrsg.], Die Römer an Rhein u. Donau [1975] 344/6; vgl. Amm. Marc. 21, 13, 16).

D. Wirtschaftliche Strukturen. I. Die Sicherung von Rohstoffen. Bereits im Verlauf der limites spiegelt sich das Bestreben, fruchtbare u. rohstoffreiche Gegenden für das Imperium zu gewinnen. Wohl aus diesem Grund beschreibt der Obergerman.-Raetische L. einen weit ausholenden Bogen um die Nördlinger Ries bei Aalen; dieses sollte ebenso wie die ertragreichen u. dicht besiedelten Mündungsgebiete von Main u. Neckar oder die an Kalkstein reiche Fränkische Alb ins Reich integriert werden (Schallmayer / Becker 421/7; Baatz 20f. 269; Whittaker, Frontiers 86/90). Angesichts des enormen Holzbedarfs der Armee war es zudem sinnvoll, die Waldgebiete von Taunus, Odenwald u. Schwäbischer Alb zu besetzen (C. S. Sommer, Intra Leugam, Canabae, Kastellvici u. der Obergerman.-Raetische L.: Orbis antiquus, Festschr. I. Piso [Cluj-Napoca 2004] 319; S. v. Schnurbein, Perspektiven der L.forschung: Der röm. L. in Deutschland [1992] 76f). Das wirtschaftlich unattraktive Keuperland okkupierte man dagegen nicht. In Dakien wurden mit Hilfe des L. die Eisen- u. Kupfervorkommen im Banat gesichert, die auch in *Arabien von Interesse waren (im Wadi Araba); hier bot das Tote Meer zudem Salz, Bitumen u. Sulfur, der fruchtbare Hau-

ran Getreide (Gudea aO. [o. Sp. 169] 853; Parker 123; Isaac, Limits 122/31). Die am L. Arabicus stationierten Truppen überwachten nicht nur diese Regionen, sondern auch die zentrale Handelsroute zwischen dem Roten u. dem Mittelmeer. Sie boten den u. a. aus Südarabien kommenden Karawanen Schutz vor Überfällen, besonders durch die Nomaden (vgl. zur Situation nördlich der Wüste von Chalcis Hieron. vit. Malchi 4 [PL 23, 57f]). Die gleiche Funktion hatte der L. in Palaestina, der mit dem schon im AT erwähnten *Königsweg zusammenfiel. In Ägypten lebten die Soldaten gemeinsam mit den Bergarbeitern an den zu überwachenden Steinbrüchen des Mons Porphyrites u. Mons Claudianus, die vielleicht bis Anf. des 5. Jh. Porphyr u. bis in nachseverische Zeit den ebenfalls wertvollen Claudiusgranit (marmor Claudianum) an Rom lieferten. Darüber hinaus sicherte das Militär die im südl. Niltal gelegenen lukrativen Fernhandelsrouten (V. A. Maxfield / D. P. S. Peacock, The Roman imperial quarries. Survey and excavation at Mons Porphyrites 1 [London 2001] 319; dies., Mons Claudianus. Survey and excavations 2, 1 [ebd. 2001] 423. 450; S. E. Sidebotham, A L. in the eastern desert of Egypt: M. J. Dobson / V. A. Maxfield [Hrsg.], Roman frontier studies 15 [Oxford 1991] 494/7).

II. Limesregionen als Handelsraum. Die zentralen Verkehrswege waren zu allen Zeiten integrale Bestandteile der limites; sie stellten zugleich eine wesentliche Grundlage für den Reichtum der syr. Oasenstadt Palmyra u. des in Mesopotamien gelegenen Hatra dar (Sommer 203/24; ders., Der röm. Orient [2006] 133/7; S. Hauser, Hatra u. das Königreich der Araber: J. Wiesehöfer [Hrsg.], Das Partherreich u. seine Zeugnisse [1998] 493/528). Das bedeutete jedoch, dass mit dem Ende der beiden ‚Karawanenstädte‘ in den J. 240 u. 273 zugleich ein relativ gesichertes Verkehrsnetz zusammenbrach. Der lukrative Fernhandel zwischen dem Fernen Osten, Indien u. dem Pers. Golf verlief nun über neue Wege; Städte wie Nisibis oder Resafa (Sergiupolis) sollten davon profitieren (Winter 232; Fowden 60/100). Spätantike Autoren bestätigen den multikulturellen Austausch an vielen Handelsplätzen der östl. Peripherie. In Batnai nahe dem Euphrat gab es Mitte des 4. Jh. jährlich ein Marktfest, auf dem Waren aus *China u. *Indien angeboten wurden u. das nach Amm. Marc. 14, 8, 5 große Menschenmengen anzog (vgl. ebd. 23, 3, 7 zu Callinicum). Gleiches berichtet Procop. b. Pers. 2, 25, 2f aus Armenien. Die dortigen Grenzorte veranschaulichen zudem, wie eng die Bevölkerung unabhängig von ihrer politischen Zugehörigkeit miteinander verbunden sein konnte. Familienbeziehungen u. eine einheitliche Sprache, aber auch gemeinsame Märkte u. Felder wurden durch die offene Grenze nicht beeinträchtigt. Im Gegenteil: Die gemeinsame Kultur hat den Zusammenhalt in den Randgebieten gefördert (Procop. aed. 3, 3, 9 zur Chorzane; 2, 8, 3/7 zur Euphratesia [*Kommagene]; Isaac, Limits 229/335, bes. 251]). Dies gilt ebenso für Nordafrika: Die ökonomische Symbiose zwischen den viehzüchtenden Nomaden im Süden u. den sesshaften Ackerbauern im kultivierten Norden funktionierte über die politische Grenzziehung hinweg (Klee 130/47; Whittaker, Rome 109; Trousset 931; Mattingly 40/9. 186f). Obgleich nicht so intensiv wie im Osten, waren auch die nördl. Regionen durch grenzüberschreitenden Warentransfer geprägt (vgl. Plin. n. h. 37, 43f zur *Bernstein-Straße in Pannonien oder das Straßenpraetorium am Oberrhein; Nuber aO. [o. Sp. 173] 218/24). Das Bild eines Maximinus Thrax, der mit Goten jenseits der Grenze handelt, steht wohl beispielhaft für römische Grundbesitzer in den Balkanprovinzen des 4. Jh. u. ihr Interesse am transdanubischen Austausch (Hist. Aug. vit. Maximin. 4, 4; Thompson, Visigoths 37; vgl. Prisc. frg. 11, 2, 423f). Auch der Alamannenkönig Vadomarius konnte offensichtlich problemlos den Rhein überqueren, obgleich offenbleiben muss, welche wirtschaftlichen Interessen er verfolgte (Amm. Marc. 18, 2, 17f; 21, 4, 3; vgl. Steuer / Hoeper aO. [o. Sp. 179] 45f). Belegt sind diese für die Hermunduren, die im 1. Jh. uneingeschränkt sowohl am Donauufer als auch im Innern des Reichs Handel treiben durften (Tac. Germ. 41, 2). Archäologische, besonders keramische Funde beiderseits der Flüsse u. am Obergerman.-Raetischen L. könnten den wirtschaftlich motivierten Grenzverkehr zwischen einigen Gegenden bestätigen (D. Walter, ‚Germanenviertel‘ am L.?: Schallmayer 127/34; Elton 78; differenzierter Schnurbein aO. 75f; M. Todd, The northern barbarians 100 BC/AD 300 [Oxford 1987] 22/9; H. J. Eggers, Der röm. Import im freien Germanien 1, 1 [1951]

53/70). Auf diese Weise entwickelten sich an den limites eigenständige Wirtschaftsräume. Die prosperierenden Zonen beiderseits des Hadrianswalls oder der Zuzug von Neusiedlern ins Decumatland (Tac. Germ. 29) spiegeln dies ebenso wider wie spezifische Marktwerte: So waren u. a. Sklaven eine begehrte Ware, die man wohl nicht nur Ende des 4. Jh. problemlos u. günstig an der Grenze kaufen konnte (Symm. ep. 2, 78, 2; Elton 83/5; Whittaker, Rome 102/8).

III. Die Versorgung des Militärs. Wesentlicher Motor dieser Entwicklung war das an den limites stationierte Heer. Zum einen wurden mit Hilfe der Soldaten seit der frühen Prinzipatszeit Grenzräume erschlossen u. zentrale Verkehrsrouten angelegt, wie zB. der sehr aufwendige Treidelweg (u. spätere Schiffskanal) am sog. Eisernen Tor durch die Legionen IV Scythica u. V Macedonica (CIL 3, 1698. 13813b; vgl. Wagner, Legio aO. [o. Sp. 172] 517/22). Zum anderen war der Bedarf an Waren aller Art so groß, dass er durch das Militär allein nicht abgedeckt werden konnte (D. J. Breeze, Supplying the army: Alföldy u. a., Kaiser aO. [o. Sp. 177] 59/64; Elton 66/9; v. Petrikovits 321). So nutzten Soldaten zwar die häufig vorhandenen eigenen Ländereien (prata), die auch im Vorfeld mancher limites lagen, um Vieh zu halten u. Getreide anzubauen (Lindenthal aO. [o. Sp. 166] 93/6; Sommer, Leugam aO. 312/21); beides musste aber dennoch geliefert werden (POxy. 45, 3243 für Truppen u. Bergarbeiter in Ägypten iJ. 214/15; Whittaker, Rome 88/111). Auch einheimische u. ,barbarische' Produzenten u. Transporteure kamen dafür in Frage (ders., Frontiers 113/21; R. Rebuffat, Au-delà des camps romains d'Afrique mineure. Renseignement, controle, pénétration: ANRW 2, 10, 2 [1982] 505; D. J. Mattingly, Olive oil production in Roman Tripolitania: D. J. Buck / D. J. Mattingly [Hrsg.], Town and country in Roman Tripolitania [Oxford 1985] 40f). Gerade die Kornlieferungen verdeutlichen dabei die ökonomische Ausrichtung der limites. Ob der Umschlaghafen für britannisches Getreide in Niedergermanien oder die Speicher (horrea) in jedem nordwestl. Kastell, die Transportwege von Moesien nach Griechenland, auf dem Rhein oder entlang des Schwarzen Meeres: Die Truppen waren nicht nur zentrale Empfänger der Waren; sie sicherten zugleich deren Transfer u. stellten damit einen stabilisierenden Wirtschaftsfaktor dar (W. A. M. Hessing, Das niederländische Küstengebiet: Bechert / Willems aO. [o. Sp. 168] 89/102; Willmott u. a. aO. [o. Sp. 175] 111/4; Crow aO. [o. Sp. 169] 79; Mitford aO. [o. Sp. 172] 1178. 1192; vgl. Plin. n. h. 6, 12f; zu den Stützpunkten Arrian. peripl. 3/12 [58/78 Marenghi]).

IV. Kontrolle u. Regulierung des Grenzverkehrs. Diesem grundsätzlichen Anliegen römischer Politik entsprach bereits die Gestaltung mancher Grenzanlage wie am Hadrianswall oder am Obergerman.-Raetischen L. (Klee 51; B. Rabold, Kaufhaus, forum, Villa oder was? Ein rätselhafter Großbau im vicus der Saalburgkastelle: Schallmayer 166/73). Militärische Gebäude selbst konnten als Handelsstationen dienen (vgl. burgus = commercium: CIL 3, 3653). An zentralen Verkehrsknotenpunkten versuchten Soldaten, den Transfer von Waren u. Personen zu kontrollieren; auch an Ideen oder Informationen war man interessiert (vgl. Cod. Iust. 4, 63, 4). Darüber hinaus galt es, Zölle einzunehmen (Tac. hist. 4, 64, 1; Klee 150; R. C. Blockley, East Roman foreign policy [Leeds 1992] 148; Fingerlin 123/9; v. Petrikovits 328f; J. Ott, Die Beneficiarier: Historia 92 [1995] 137/42). Dabei überwachten auch im nichtröm. Gebiet Außenposten die Märkte der ,Barbaren' (Dio Cass. 72, 2, 4 oder die Legio II Adiutrix jenseits der Donau: CIL 3, 13439; Breeze / Dobson aO. [o. Sp. 169] 46f). Zudem bestand das offensichtliche Bedürfnis, den Zugang zu römischen Handelsplätzen u. Markttagen zu regulieren. Bereits im 1. Jh. klagten darüber die Germanen (Tac. hist. 4, 65; Germ. 41). *Marcus Aurelius definierte je nach Stammeszugehörigkeit verschiedene Bedingungen für Marcomannen, Quaden u. Jazygen (Dio Cass. 71, 15/20). Verschärfte Restriktionen erfuhr ab Ende 3. Jh. besonders der Fernhandel zwischen Rom u. Persien (Winter; ders. / B. Dignas, Rom u. das Perserreich [2001] 205/19). Der Vertrag von Nisibis vJ. 298 sah vor, die gleichnamige Stadt im mesopotamischen Randgebiet zum alleinigen Handelszentrum zu bestimmen (Petr. Patric. frg. 14 [FHG 4, 189]). Es ist fraglich, ob diese Regelung eingehalten u. vor allem auch umgesetzt werden konnte; bereits die oben genannten Beschreibungen von Ammianus u. Procopius sprechen dagegen. Auffallend ist zudem, dass weitere städtische Zollstationen (wie

zB. Callinicum oder Artaxata) in späteren Vertragsabschlüssen hinzukamen; ferner mussten die Anordnungen häufig wiederholt, also angemahnt werden (vgl. Expos. tot. mund. 22. 38 [SC 124, 156. 176]; Cod. Iust. 4, 63, 4; darüber hinaus Blockley aO. 147/9; K. Güterbock, Byzanz u. Persien in ihren diplomatisch-völkerrechtlichen Beziehungen im Zeitalter Justinians [1906] 77/80). Hinter den gesetzlichen Bestimmungen stand augenscheinlich das Bestreben, den Güter- u. damit verbundenen Informationsfluss zu kanalisieren u. vor allem die Zolleinnahmen in diesem ‚unübersichtlichen' u. schwer zu kontrollierenden L.gebiet zu sichern (U. Hartmann, Wege des Wissens. Formen des Gedankenaustauschs u. der kulturellen Beeinflussung zwischen dem spätantiken Rom u. dem Sasanidenreich: R. Rollinger / A. Luther / J. Wiesehöfer [Hrsg.], Getrennte Wege? [2007] 69f; Lee 62f; Winter 247/50). Verantwortlich dafür war der für das Ostreich belegte comes commerciorum (Not. dign. or. 13, 6/7; K. Stock, Comes commerciorum: Francia 6 [1978] 599/608). Das offizielle Regulierungsbedürfnis führte offenbar auch zu Grenzschließungen u. Handelsverboten (Hieron. vit. Malchi 3 [PL 23, 56f]; Eger. peregr. 20, 12; Cod. Iust. 4, 41, 2). Diese scheinen den Transfer in einigen Regionen zeitweise beeinträchtigt zu haben, dauerhaft gestört wurde er jedoch nicht (Themist. or. 10, 135a/d; Lee 55). Dies gilt vor allem für den lokalen Handel, der gerade in den offenen Grenzräumen durch enge wirtschaftliche wie soziale Bindungen getragen wurde u. kaum über ‚staatliche' Sicherheitspolitik reglementiert werden konnte.

E. Religiöse Strukturen. I. Vorchristlich. Für die Bewohner der L.gebiete ergaben sich somit besondere Bedingungen: Einerseits profitierten sie von dem (häufig geschützten) Grenzverkehr; andererseits waren ihre Lebenswelten immer wieder von Unsicherheit geprägt. Die damit dringlicher gewordene Anpassungsfähigkeit u. Mobilität hat jedoch den Austausch zwischen den Anhängern verschiedener Kulturen befördert. Auch religiöse Ideen u. Praktiken wurden auf diese Weise in den Randzonen neu ausgehandelt u. verbreitet. Vielleicht konzentrierten sich deshalb die in der Germania superior gefundenen u. verschiedenen Gottheiten geweihten Inschriften auf die rechtsrhein. Grenzregionen (Spickermann 15f). Wenn dabei militärische Zentren wie *Mainz die umfangreichsten Zeugnisse bieten, kann dies Zufall sein. Die Funde könnten jedoch auch auf den religiösen Einfluss des an den limites stationierten Heeres verweisen. Denn dieses prägte nicht nur die ökonomischen Strukturen, sondern auch die vielfältigen religiösen Profile der Grenzräume. Die Soldaten waren an den Kaiserkult (*Herrscherkult; *Feldzeichen) u. die offizielle Heeresreligion gebunden, die bestimmte Gottheiten wie Jupiter, Juno, Victoria oder Hercules favorisierte (*Heerwesen; Sommer 123/38; R. Rebuffat, L'armée romaine à Gholaia: Alföldy u. a., Kaiser aO. [o. Sp. 177] 241f; M. Kemkes / N. Willburger, Der Soldat u. die Götter [2004] 42/83; Ch. Frateantonio, Kulte des Xantener Raumes: Cancik / Rüpke / Spickermann 173/91; Hauser aO. [o. Sp. 181] 508). Spuren ihrer Verehrung finden sich daher in allen Randzonen. Das jeweils ‚eigene Gesicht' erhielten die Kulte, indem römische u. indigene religiöse Praktiken u. Vorstellungen sowohl der lokalen Umgebung als auch der Herkunftsregion der einzelnen Soldaten auf neue Art miteinander verbunden wurden. In diesem Prozess entstanden beispielsweise die für die german. Grenzräume charakteristischen Jupiter-Giganten-Säulen (Spickermann 6/10. 384/9; G. Woolf, Representation as cult. The case of the Jupiter colums: Cancik / Rüpke / Spickermann 117/34). Ihre meist privaten Stifter waren aktive Soldaten u. Veteranen, aber auch (überwiegend männliche) Zivilisten verschiedener ethnischer Herkunft u. unterschiedlichen sozialen Status'. Die Anhängerschaft glich damit der des aus Syrien stammenden Jupiter Dolichenus, der als charakteristischer Gott der Soldaten galt; dennoch zählten auch Frauen zu seinen Dedikantinnen (R. Noll, Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url [Wien 1980] 25/79; M. P. Speidel, Jupiter Dolichenus [1980] 10f). Ebenfalls östlichen Ursprungs u. durch das Militär an den nördl. Provinzgrenzen verbreitet war der Mithras-Kult; auch diesen Mysterien schlossen sich zivile Verehrer, vor allem Händler u. Gewerbetreibende, an (I. Huld-Zetsche, Der Mithraskult im röm. Germanien: Cancik / Rüpke / Spickermann 339/59; D. Engster, Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen röm. Kaiserzeit [2002] 535/64; M. Clauss, Cultores Mithrae [1992] 261/79). Orte der Verehrung konnten

sowohl die Kastelle als auch die angrenzenden vici bzw. deren Umgebung sein. Damit zeigt sich auch in den religiösen Strukturen die militärisch-zivile Vernetzung. Diese geht zurück auf die engen familiären u. wirtschaftlichen Bindungen zwischen den Truppen u. den vici bzw. canabae (teilweise darüber hinaus) sowie die ab dem 2. Jh. zunehmende lokale Rekrutierung der Soldaten u. die Niederlassung von Veteranen in Standortnähe (Alföldy, Heer aO. [o. Sp. 177]; Mitthof aO. [o. Sp. 177] 385/7; Stoll 199/202).

II. Christlich. a. Erste Christen im Grenzheer. Es ist unumstritten, dass es bereits in vorkonstantinischer Zeit christliche Soldaten im röm. Heer gab (*Heerwesen; A. v. Harnack, Militia Christi [1905] 55/67). Diese stellten jedoch eine Minderheit dar. Erst mit der kaiserl. Förderung des christl. Glaubens wurde dieser zu einer greifbaren Größe. Ein Vergleich zwischen der Grenzstadt Mainz u. Trier verdeutlicht, dass sich im Gegensatz zum Garnisonsort das Christentum in der Kaiserresidenz im 4. Jh. rasant ausbreitete (R. Warland, Spätantikes Christentum u. der Prozeß der Christianisierung am Oberrhein: Imperium Romanum aO. [o. Sp. 173] 49; E. Dassmann: S. Ristow [Hrsg.], Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland = JbAC ErgBd. KlR 2 [2004] 1/16; J. Engemann: ebd. 17/50; F. Brink, Die Anfänge des Christentums in Trier, Köln u. Mainz: TrierZs 60 [1997] 229/54; Boppert 383/96). Neben der religiösen Orientierung an Kaiser u. Heerführer trug der soldatische Korpsgeist wesentlich dazu bei, dass sich christliche Vorstellungen u. Praktiken auch im militärischen Gruppengefüge etablierten (zum Eid vgl. Veg. mil. 2, 5). Inschriften belegen die Präsenz von Christen im Heer u. unter der Grenzbevölkerung (G. Wesch-Klein, Soziale Aspekte des röm. Heerwesens in der Kaiserzeit [1998] 175; ILCV 483/569; H. Leclercq, Art. Militarisme: DACL 11, 1, 1156/79; J. Helgeland, Christians and the Roman army: ANRW 2, 23, 1 [1979] 791/3; Boppert 394/9); ihre sporadische Überlieferung lässt jedoch keine repräsentativen Aussagen über die Anzahl oder das Verhältnis von Anhängern verschiedener Religionen zu, zumal dies regional sehr verschieden sein konnte. So gibt es beispielsweise aus Britannia kein, aus Noricum Ripense nur ein gesichertes frühchristl. Epitaph aus Wels / Ovilava (CIL 3, 13529; V. A. Maxfield / B. Dobson [Hrsg.], Inscriptions of Roman Britain [London 1995] 138). Der Soldat Ianuarius, der hier den Tod der Christin Ursa betrauert, teilte den Glauben seiner Frau offenbar nicht (Ubl, Christianisierung 138). Im Gegensatz dazu fällt die Funddichte christlicher Zeugnisse in Noricum Mediterraneum auf. Das kann bedeuten, dass Christen u. Christinnen das Binnenland dem politisch instabilen Leben an der Grenze vorzogen; sicher ist das jedoch nicht, zumal die einzige literarische Quelle, die iJ. 511 verfasste Vita Severini des Eugippius (SC 374, 174/296; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1304/10), in Ufernoricum wohnende christliche Bewohner belegt. Unter ihnen gab es wohl in der 2. H. des 5. Jh. noch limitanei, deren Einheiten sich aber größtenteils aufgelöst hatten (G. Alföldy, Noricum [London / Boston 1974] 222). Diese milites paucissimi, die vergeblich auf ihren Sold warteten, wohnten hier mit ihren Familien in ‚kleinstädtischen Kastellen' (Eugipp. vit. Severin. 4, 2; 20, 1; 22, 4 [SC 374, 184. 234. 238/40]). Dass bereits in *Dura-Europos u. damit in der 1. H. 3. Jh. Soldaten zu den Anhängern des Christentums gehörten, ist anzunehmen; belegen lässt sich dies kaum (vgl. die beiden Namen bei C. H. Kraeling, The excavations at Dura-Europos 8, 2 [New Haven 1967] 90 nr. 9f; optimistischer Sommer 337). Dokumente aus dem Militärarchiv der Garnisonsstadt bestätigen aber die enge Bindung zwischen dem militärischen u. dem zivilen Leben (PDura 30. 46; Stoll 104/6). Dennoch ist die soziale Breitenwirkung des Heeres umstritten (Le Bohec aO. [o. Sp. 174] 63f). In der Spätantike waren zwar nicht nur die Veteranen, sondern auch aktive Militärs überwiegend in die lokalen Strukturen der limites integriert; d. h. jedoch nicht, dass sie die entscheidenden Vermittler des Christentums waren. Bereits *Dura-Europos weist (neben den ethnischen) auf die verschiedenen religiösen Einflüsse u. Traditionen in den Randzonen hin; zu ihnen gehörte die domus ecclesia, ein liturgisch umfunktioniertes, typisch mesopotamisches u. am Stadtrand gelegenes Hofhaus (E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 90 mit Lit.).

b. Der Bau von Kirchen. Besonders, aber nicht nur im syr. Grenzgebiet entstanden im 5. u. 6. Jh. an militärisch gesicherten Orten, den Festungen u. Kastellen, Kirchen (Isaac, Limits 206; vgl. J. B. Ward-Perkins / R. G.

Goodchild, Christian monuments of Cyrenaica [London 2003] 5/32; *Germania [Romana]). Diese sog. Kastellkirchen waren charakteristisch für spätantike Grenzräume. Sie gehen dabei nicht in jedem Fall auf römische Truppen zurück; christliche Foederaten oder neue zivile Bewohner können diese mauergeschützten ecclesiae ebenso errichtet haben. In Tetrapyrgum nutzten beispielsweise Mönche das von Römern u. Ghassaniden aufgelassene Kastell, um aus den Überresten im frühen 8. Jh. ein Kloster zu bauen (Konrad 36/43. 100). Die Kastellkirche St. Severus in Boppard wurde frühestens in der 1. H. oder Mitte des 6. Jh. geschaffen; die regulären Soldaten hatten die Anlage etwa 100 Jahre zuvor verlassen. Ob die eingewanderten Franken das Gotteshaus am Rhein erbauten, ist unsicher (S. Ristow, Der Begriff ‚frühchristlich' u. die Einordnung der ersten Kirche von Boppard am Rhein: U. Lange / R. Sörries [Hrsg.], Vom Orient bis an den Rhein [1997] 247/56; Boppert 393). Eine Grabkirche u. zwei Inschriften wohl aus dem 7. Jh. machen deren Anwesenheit aber im Castrum Rauracense (= Kaiseraugst) am Donau-Iller-Rhein-L. wahrscheinlich (Schwarz 163). Es ist allerdings nicht eindeutig, ob im Winter 401/02 die Truppen vollständig aus Kaiseraugst abgezogen wurden; zumindest erhielt die weiterhin romanisch geprägte Bevölkerung keine kaiserl. Unterstützung mehr (Marti 270 zu Funden möglicher germanischer Söldner). Die bereits im frühen 4. Jh. eventuell über einem röm. Privathaus errichtete Kastellkirche blieb bis zum Bau des Basler Münsters (805/23) die größte ecclesia der Region (Schwarz 160; Marti 151/4). An den 24 m langen Saal schlossen sich zwei Annexbauten, zusätzliche Wohn- bzw. Lagerräume, Innenhof u. Badeanlage mit sudatorium an. Der (allerdings nicht kontinuierlich nachweisbare) Bischofssitz konnte auf diese Weise verschiedene Menschengruppen beherbergen, versorgen u. (in Ermangelung der in spätantiken Lagern nicht mehr nachweisbaren valetudinaria) wohl auch medizinisch betreuen. Die *Baptisterien unterstreichen den Eindruck eines regen kirchl. Lebens u. das gezielte Interesse, neue Anhänger dafür zu gewinnen. Nach den hier gefundenen Amphoren aus Palaestina wurden das heilige vinum Gazetum konsumiert u. offensichtlich auch Liturgien praktiziert (S. Martin-Kilcher, Die röm. Amphoren aus Augst u. Kaiseraugst 3 = Forsch. in Augst 7, 3 [1994] 443). Importe, der mehrmalige Ausbau der Bischofskirche u. ein kontinuierlich gepflegter Bestattungskult stehen für ein klerikal organisiertes städtisches Leben innerhalb der 4 m breiten Kastellmauern. Literarische Zeugnisse fehlen jedoch, im Gegensatz zu Noricum Ripense. Der mit den Verhältnissen vertraute Abt Eugippius (um 465/533) berichtet in der Vita des hl. Severin von mehreren Kirchen u. Klöstern; diese lassen sich aber, da jedes geräumige Haus (auch aus Holz) für Gottesdienste genutzt werden konnte, nur teilweise archäologisch nachweisen (S. Groh / H. Sedlmayer, Forsch. im Kastell Mautern-Favianis = Der röm. L. in Österr. 42 [Wien 2002] 561f; H. Wolff, Die Kontinuität der Kirchenorganisation in Raetien u. Noricum bis an die Schwelle des 7. Jh.: E. Boshof / H. Wolff [Hrsg.], Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jh. [1994] 22f; Fischer 93/112; Ubl, Erforschung 74/85). Die Spuren verweisen auf einfache, einschiffige Bauten, die im Gegensatz zum Binnenland stärker an den gegebenen profanen Strukturen ausgerichtet u. daher nicht einheitlich gestaltet oder geostet, möglicherweise sogar in einstigen Fahnenheiligtümern (aedes principiorum) entstanden waren (ders., Christianisierung 130/9). Das nicht mehr rekonstruierbare, unter Severin errichtete Kloster mit Basilika in Boiotro (Boiodurum) lag dagegen außerhalb der mauergeschützten Stadt Batavis jenseits des Inn (Eugipp. vit. Severin. 19/22. 27. 36 [SC 374, 230/40. 246/8. 266/70]; Not. dign. occ. 34, 44). Während die vor allem von Mönchen genutzte Kirche eventuell an einer ehemaligen Zollstation am Flussübergang entstand, wurde das Kloster vielleicht in die Ruinen der Militärfestung eingebaut (Fischer 102/9; Genser 29/32; Ubl, Erforschung 81). Eine der beiden Kirchen in Lauriacum erhob sich im 5. Jh. über einem ehemaligen Lazarett, das zu einer schlichten apsidenlosen Saalkirche umgebaut worden war (Eugipp. vit. Severin. 18; 28, 2; 30, 2 [SC 374, 228/30. 250. 256]; Genser 152f; E. Swoboda, Lauriacum. Grabungen in Enns iJ. 1936: JahreshÖstInst 30 [1937] 284/93, danach 18, 2 x 7, 3 m). Darüber hinaus deuten gefundene Altarnischen, Taufräume u. Priesterbänke auf praktizierten Kult u. differenzierte Organisationsstrukturen. Die in der Vita Severini erwähnten aktiven Mönche u. Kirchendiener vom episco-

pus bis hin zum cantor ecclesiae (zB. 11, 3; 16, 2; 19, 3; 24, 1 [SC 374, 210. 222. 232. 242]) ergänzen den Eindruck eines hierarchisch gegliederten *Klerus u. einer gewissen Konkurrenz zwischen den christl. Protagonisten. Diese sorgten offenbar auch in der Grenzregion *Britannias für eine gewisse Siedlungskontinuität. Die literarischen wie archäologischen Indizien sind allerdings im Vergleich zum Inland spärlich (zu den Vorfahren des hl. Patrick oder den Funden aus Corstopitum [Corbridge] Thomas 113. 130. 307/27). Nachdem Kaiser Honorius die Provinz u. damit auch den Hadrianswall sich selbst überlassen hatte, wurde der Kult für die röm. Götter wohl rasch aufgegeben (Zos. hist. 6, 10, 2; B. Bleckmann, Honorius u. das Ende der röm. Herrschaft in Westeuropa: HistZs 265 [1997] 561/95). Die Landbesitzer konvertierten oder verließen (wahrscheinlich häufiger als in Gallien oder Spanien) das unsichere Gebiet; ihre Villen ‚überlebten' zum Teil in Form von Kirchen oder Klöstern (K. Dark, Late Antique landscape of Britain, AD 300/700: Christie 286/91; W. Eck, Zur Christianisierung in den nordwestl. Provinzen des Imperium Romanum: ders. / H. Galsterer [Hrsg.], Die Stadt in Oberitalien u. in den nordwestl. Provinzen des Röm. Reichs [1991] 259; zur Hauskirche von Lullingstone in Kent Thomas 180f). Die Zeugnisse sagen jedoch kaum etwas über konkrete Besitzverhältnisse, Besucher oder Aktivitäten aus (N. Christie, Landscapes of change in Late Antiquity and the early MA: ders. 12/4). Ecclesiae in befestigten villae rusticae oder auf militärisch gesicherten Bergspitzen gehörten (nicht nur) zum Erscheinungsbild spätantiker limites (Alföldy, Noricum aO. 216f; A. Poulter, Cataclysm on the lower Danube. The destruction of a complex Roman landscape: Christie 247). Wenn einige Gebäude aufgrund ihrer Größe auffielen, kann dies auf sicherungspolitische wie symbolische Funktionen verweisen: Die Kirchenräume eigneten sich gerade in den häufig von Raubzügen heimgesuchten Gegenden als Rückzugsorte, möglicherweise ersetzten sie auch militärische Anlagen: Die bewaffneten Soldaten von Asemus (Bulgarien) verschanzten sich immerhin in der Kirche (Theophyl. Sim. exc. gent. 7, 3, 5/7 [250 de Boor]; F. Curta, L. and cross. The religious dimension of the 6th-cent. Danube frontier of the early Byz. Empire: Starinar 51 [2001] 51/3; zum Asylrecht der Kirchen Cod. Theod. 9, 45, 4; L. Wenger, Art. Asylrecht: o. Bd. 1, 836/44). Ferner stellten die ecclesiae neue Grenzsymbole dar, die das christl. Territorium u. damit kulturelle Souveränität markierten. Es ist daher einleuchtend, dass auch römische Kaiser wie Valens (364/78) versuchten, durch eine religions- wie ethnienbildende Grenzpolitik die Herrschaft zu stabilisieren. Die von ihm angesiedelten christl. Verbündeten sicherten nun den L. an der unteren Donau. Diese gotischen Foederaten waren es wohl, die um 400 in den Kastellen von Iatrus u. Dichin (Bulgarien) christliche Kirchen bauten; die Mauern schützten zu diesem Zeitpunkt die aus verschiedenen Familien bestehenden zivilen Siedlungen (Poulter aO. 243/6; G. v. Bülow, Iatrus - spätantikes Kastell oder befestigte Zivilsiedlung am Unterdonau-L.?: Freeman 663/72; T. Ivanov, Iatrus. Zwei altchristl. Basiliken des 4./6. Jh. in Sektor 3: Klio 47 [1966] 153/91).

c. Die Ansiedlung von Christen. Die Religionszugehörigkeit war für den arianischen Kaiser Valens iJ. 376 ein Kriterium, die landsuchenden Goten (*Germanenmission) um den Gaufürsten Fritigern aufzunehmen u. in Thrakien anzusiedeln (Eunap. frg. hist. 42f. 55 [58/66. 78/80 Blockley]; Zos. hist. 4, 20, 5f; Amm. Marc. 31, 4, 1/5); nach der Schlacht von Adrianopel wurde im Vertrag von 382 das Siedlungsgebiet an der Donau festgeschrieben (Wolfram, Goten 125/38). Dass es unter den Westgoten bereits in der 1. H. 4. Jh. Christen gab, ist wahrscheinlich (K. Schäferdiek, Zeit u. Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum: Historia 28 [1979] 90/7). Schon 347/48 hatten die in Gotien verfolgten Christen in Moesien eine neue Heimat gefunden; damals unter Wulfila, der vielleicht während seiner Gesandtschaftsreise zu Constantinus zum Bischof geweiht wurde (*Germanenmission; Thompson, Visigoths 96f; K. Schäferdiek, Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyz. Reichs: JbAC 33 [1990] 36/52). Dennoch scheint erst Valens neue Vertragsbedingungen eingeführt zu haben, wenn er für die Vergabe von Land die Taufe u. nicht allein die Heeresfolge verlangte (Socr. h. e. 4, 33, 1/4; Esders 7); die Anhänger um Fritigern übernahmen auf diese Weise zugleich das Bekenntnis ihres obersten Feldherrn. Bemerkenswert sind zudem die Konversionen unter den arab. Verbündeten oder den Berberkönigen

in Africa (Whittaker, Frontiers 244/7; I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the 6th cent. 1, 2 [Washington 1995] 694/6. 702/9; Liebeschuetz, Defences 491/6; Isaac, Frontier 418). Dabei fällt auf, dass gleich den Goten häufig nur bestimmte ethnische Gruppen erwähnt werden, so die Ghassaniden (*Arabien). Offensichtlich stand dahinter das politische u. wohl nicht nur kaiserl. Interesse, einzelne Gruppen für das Christentum zu gewinnen, sie dadurch von ihren Herkunftsverbänden zu trennen u. über eine neue religiöse Identität in die Reichsstrukturen zu integrieren (Esders 26). Auf diese Weise wurden zugleich die Grenzräume neu, nämlich christlich, definiert. Programmatisch hat dieses Anliegen wohl nur Justinian (527/65) verfolgt. Bekannt für seine radikale Religionspolitik (vgl. das Zwangstaufedikt von 529: Cod. Iust. 1, 11, 10), bevorzugte der byz. Kaiser nicht nur christliche Verbündete an den limites, sondern baute diese (wenn möglich) zu ‚orthodoxen' Grenzräumen aus (Esders 13/8. 26; Isaac, Limits 366/9; zum Vorgehen gegen Häretiker vgl. Meier 200f; Procop. b. Goth. 2, 14, 33f u. Joh. Mal. chron. 18, 6 [356 Thurn] zur Bekehrung der Heruler; Procop. aed. 4, 7, 6 zum Ausbau von Iatrus). Erst iJ. 535 wurde der von **Blemmyern u. Nubaden aufgesuchte Isis-Tempel in Philae (**Aethiopia) geschlossen u. die Bevölkerung Nubiens gezielt missioniert (Engelhardt 50f. 73/9: S. G. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens [2002]; Dijkstra). Politische ‚Strategen' wie die Langobarden konnten sich daher 548 vor Justinian erfolgreich auf ein gemeinsames (noch katholisches) Bekenntnis berufen (Procop. b. Goth. 3, 34, 24). Von einer kontinuierlichen u. systematischen Ansiedlungspolitik ost- wie weströmischer Kaiser kann man jedoch nicht ausgehen. Zu verschieden waren die jeweiligen Bedingungen u. Motive für die Foederatenverhältnisse (Stickler 495/514; Wolfram, Ansiedlung 5/35). Zudem prägten viele ‚Vertragspartner' erst mit den Wohnsitzen im röm. Reich neue religiöse, bes. christliche Interessen aus (zB. *Germanenmission; Thompson, Conflict 56/78).

d. Missionierung u. Konversion. Fragt man danach, wie u. unter welchen Umständen die verschiedenen Völker oder ethnischen Gruppen an u. vor den Grenzen bekehrt wurden, stößt man auf offenbar konkurrierende Geschichten über die jeweiligen christl. Ursprünge, deren Glaubwürdigkeit schon für antike Autoren kaum noch zu überprüfen war. Zu den häufigsten Konversionsmustern zählt die ‚Gefangenentheorie', die zugleich ein hohes Maß an Wahrscheinlichkeit besitzt (vgl. Patric. conf. 1 [SC 249, 70/2]; Ambr. off. 2, 15, 70 [2, 40f Testard]). Gerade die Grenzräume waren durch Invasionen oder Konflikte mit indigenen, rivalisierenden Stämmen bedroht. Bereits die Mitte des 3. Jh. vor allem über *Bithynien einfallenden Goten verschleppten mit den Gefangenen auch Christen (Philostorg. h. e. 2, 5; Soz. h. e. 2, 6, 2f; Schäferdiek, Gotien aO. 38). Manche mögen mit (christlichen) Boraden u. Goten freiwillig über den pontischen L. gezogen sein (vgl. Greg. Thaum. ep. can. 6f [768f Phouskas]). Die Bekehrung des Königshauses in *Iberia u. der erste Kirchenbau (archäologisch für das 4. Jh. belegt) werden u. a. auf eine Gefangene zurückgeführt (Rufin. h. e. 1, 11 [GCS Eus. 2, 1, 76/80]; Socr. h. e. 1, 20; B. Bäbler, Der Blick über die Reichsgrenzen. Sokrates u. die Bekehrung Georgiens: dies. / H.-G. Nesselrath [Hrsg.], Die Welt des Sokrates v. Kpel [2001] 159/81; dagegen Thelamon 96/122). Verschleppte missionierten auch die aksumitischen (wiederum) Herrscher bzw. deren Umfeld (**Axomis; Rufin. h. e. 10, 9f [GCS Eus. 2, 2, 865f]). Aufmerken lässt, dass die Erzählungen besonders auf den Anf. des 5. Jh. in Aquileia schreibenden, aber mit östl. Lebenswelten vertrauten Rufinus (um 345/410) zurückgehen; so auch die Bekehrung von Sarazenen (h. e. 11, 6; Theodrt. h. e. 4, 23, 1; Socr. h. e. 4, 36; Soz. h. e. 6, 38, 14f): Die Sarazenenfürstin Mavia fällt unter der Herrschaft des Valens erfolgreich in Palaestina u. in den Grenzraum Arabias ein; sie kann die Verhandlungsbedingungen diktieren u. fordern, dass der Mönch Moses Bischof unter den Sarazenen wird. Die Weihe durften jedoch nur rechtmäßige, nicht arianische Oberhirten vornehmen. Rufinus, der wahrscheinlich von Gelasius von Caesarea maritima abhängig war, wollte mit seiner Kirchengeschichte nicht nur die des Eusebius u. damit den beschriebenen Siegeszug des orthodoxen, nun vor allem mönchischen, Christentums fortsetzen, sondern auch sich selbst verteidigen u. im Zusammenhang mit dem origenistischen Streit seine rechtgläubigen Überzeugungen belegen (Thelamon 123/56; P. Mayerson, Mavia, Queen of Saracens: Isr-

ExplJourn 30 [1980] 123/31). Zudem diskreditiert die Erzählung den ohnehin wegen seines Arianismus u. seiner ‚Barbarenpolitik' umstrittenen Kaiser Valens, der hier von einer *Frau u. Sarazenin besiegt wird. Die Geschichte ist offensichtlich Teil des Diskurses über den rechten Umgang mit den ‚Barbaren'. Wie sehr das Thema relevant war, zeigen die mit den Sarazenen (aber auch **Blemmyern oder Nubaden) verbundenen Ängste. Diese zersplitterten nomadischen u. halbnomadischen Stämme standen (trotz angeblicher christlicher Kultivierung) für kriegerische Raubzüge, ständige Vertragsbrüche, nicht kontrollierbare Unsicherheit (Hist. Aug. vit. trig. tyr. 3, 3; vit. Pesc. 7, 8; Paneg. Lat. 11 [3], 5, 4; 12 [2], 22, 3; Amm. Marc. 14, 4, 1/7; Rufin. hist. mon. 1, 1, 7 [249 Schulz-Flügel]; Soz. h. e. 6, 38, 1; PsAnton. Plac. itin. 39, 4 [210 Milani]; Vict. Vit. 2, 18 [MG AA 3, 1, 25] zu Äthiopien). Dennoch mag es Christen unter den zeltenden Arabern, nach Amm. Marc. 21, 15, 2 die ursprüngliche Bezeichnung der Sarazenen, u. vor allem das Interesse an ihrer ‚richtigen' Bekehrung gegeben haben. Dionysius v. Alex. berichtet im Kontext der decischen Verfolgung von der Flucht einiger Christen in die arab. Berge, wo sie der Verschleppung durch βάρβαροι Σαρακηνοί zum Opfer fielen (bei Eus. h. e. 6, 42, 4). Der Transfer christlicher Vorstellungen scheint über diesen Weg nicht ausgeschlossen (dagegen Solzbacher 80f. 142). Doch auch die rufinische Version weist auf spezifische Konversionsmomente an den limites hin: Der Mönch Moses war bei den Sarazenen angesehen, weil es (neben vielen Konflikten) offenbar eine gewisse Affinität zwischen mönchischer u. nomadischer Lebensweise gab (vgl. Theodrt. h. e. 4, 23, 1; Apophth. patr. 10, 21; 16, 23; 30, 4/26 [SC 474, 2, 28. 404/6. 414/6] u. dagegen 18, 18, 14f [SC 498, 64]; Soz. h. e. 6, 38, 14; Solzbacher 84f). Dabei besaßen Mönche kein genuines Missionsinteresse. Sie konnten aber als umherziehende oder sesshafte Eremiten, Exorzisten u. Heiler beeindrucken, die manchmal nachbarschaftlich mit den ‚Barbaren' zusammenlebten u. diesen vielleicht mehr Achtung als einige Städter entgegenbrachten (vgl. die abwertenden Äußerungen des Synes. ep. 95 [157/63 Garzya] oder Ambr. off. 2, 15, 71 [2, 41 Testard]). In Aethiopia scheinen aksumitische Inschriften die christl. Orientierung des Königs Ezana u. die für Grenzräume charakteristische kreative Verbindung verschiedener religiöser Traditionen zu bestätigen (U. Pietruschka, Zentrum u. Peripherie. Überlegungen zum Konzept ‚Grenze' in aksumitischer Zeit: R. Albertz / A. Blöbaum / P. Funke [Hrsg.], Räume u. Grenzen [2007] 205/24); dies muss jedoch nicht heißen, dass Aksum im 4. Jh. weitgehend christianisiert war (so *Aethiopia). Die literarischen Spuren verweisen zum einen darauf, dass sich christliche Ideen vor allem über den Handel entlang der bekannten Fernverbindungen bis nach Aethiopia ausbreiteten (Hieron. ep. 125, 3; Rufin. h. e. 10, 10 [GCS Eus. 2, 2, 973]; Pallad. gent. Ind. 1, 1 [2 Berghoff]; G. Ziethen / E. Klingenberg, Merchants, pilgrims and soldiers on the Red Sea route: Freeman 379/85; Mommsen, Militärwesen 217 u. Thelamon 49/60 zu India-Bezeichnungen). Zum anderen beanspruchten die Arianer mit Theophilus, die Anti-Arianer mit Bischof Frumentius jeweils die Bekehrung der äußersten Grenzen der Ökumene für sich (Philostorg. h. e. 3, 6; Rufin. h. e. 10, 9f; Athan. apol. Const. 31 [SC 56bis, 158/62]). Diese einzelnen Missionare sind in keiner Grenzregion auszuschließen. So ging der hl. Patrick, der Sohn eines decurio u. diaconus im britischen Grenzraum war, wohl Mitte des 5. Jh. als bischöflicher Missionar nach Irland (ep. 1; conf. 23 [SC 249, 94/6]; *Hibernia; Thomas 307/46; vgl. Basil. ep. 164, 2 [2, 98f Courtonne]; Vit. Goar. 1 [MG Script. rer. Mer. 15, 1] zum 6. Jh.). – Auch christliche Kultstätten u. vor allem ihre Schutzpatrone konnten wie im syr. Resafa (Sergiupolis) die multikulturelle Grenzbevölkerung, nicht zuletzt Nomaden, anziehen (Theophyl. Sim. cathedr. hist. 5, 1, 7 [188f de Boor]; vgl. A. Breitenbach / S. Ristow, Art. Kommagene: o. Bd. 21, 264/6). Nach Severus v. Ant. (um 456/538) kamen viele Araber der Region zum Grab des hl. Sergius, die sich dann dem christl. Gott zuwandten (hom. cathedr. 57 [PO 4, 93]). Dass dies nicht nur literarische Übertreibungen sind, um die Wirkung des vielleicht seit 425 kultisch verehrten Soldatenheiligen zu erhöhen, zeigt der sich gerade unter den grenzsichernden ghassanidischen Truppen rasch überregional, wohl selbst im sassanidischen Reich ausbreitende Kult (Theophyl. Sim. hist. 5, 1, 7. 13, 5 [188f. 213 de Boor]; Fowden 7/44; Helgeland aO. [o. Sp. 187] 828). Griechische, syrische oder arabische Graffiti belegen Pilger, die

Ende des 5. u. vor allem Anf. des 6. Jh. in die militärisch zentral gelegene u. wirtschaftlich prosperierende Grenzstadt kamen (Fowden 99f). Die Symbiose zwischen Städtern u. Nomaden, Phylarchen u. Mönchen, Karawanenhändlern u. Pilgern ist auffallend. Sie wird die Konversionen unter den Ghassaniden erleichtert u. vielleicht sogar die Nähe der vor allem in Syrien (u. Ägypten) verbreiteten Anti-Chalcedonenser, die für die eine Natur des fleischgewordenen Gotteswortes eintraten, gefördert haben (ebd. 143f; Meier 386 zur Kirchenspaltung). Wenn Theodora (sicher unter Zustimmung Justinians) den arab. Verbündeten neben Theodor v. Arabien auch den monophysitischen Bischof Jakob Baradai (gest. 578; H. Brakmann: LThK[3] 5 [1996] 724; vgl. M. Sartre, Art. Bostra: RAC Suppl. 2, 121) vermittelte, der gegen kaiserl. Ambitionen die Grundlagen für eine selbständige syr.-orthodoxe Kirche legte, dann ist dies gerade iJ. 542 ein auffallendes Beispiel religiöser Toleranz (Joh. Eph. vit. beat. orient. 49 [PO 18, 692f]; 50 [ebd. 19, 153f]; vgl. H. Brakmann: ArchLitWiss 48 [2006] 185f). Das Zugeständnis verweist auf die politische Bedeutung dieser Grenze zu Persien, die Notwendigkeit zufriedener u. damit zuverlässiger christlicher Verbündeter u. nicht zuletzt auf eigenständige lokale u. von Rom emanzipierende Traditionen (Shahîd, Byzantium aO. [o. Sp. 193] 755/74; Engelhardt 94/6; Meier 589). Das Beispiel zeigt aber auch, dass Sicherheitsinteressen die justinianische Missionierungspolitik an den limites dominierten.

e. Die Grenze als christlicher Schutz- u. Ordnungsraum. Resafa (Sergiupolis) gehörte zu den bedeutendsten Grenzkastellen an den strata Diocletiana. Dass dieser Wallfahrtsort Anwohnern wie Reisenden, sogar umliegenden Städten Schutz bieten konnte, lag wesentlich an den ordnungssichernden Truppen (Winter 237). Diese selbst werden zugleich von der Funktion, Beschützer eines hl. Ortes wie Sergiupolis zu sein, profitiert haben: Denn offenbar war die Anschauung weit verbreitet, dass Märtyrer, besonders einstige Soldaten, aufgrund ihrer göttlichen Nähe Schutz u. Heilung boten; sie wurden somit zu den spirituellen Wächtern in den Grenzzonen, zu den Verbündeten der Städte (Theodrt. affect. 8, 10f. 39 [SC 57, 313/5. 323/5]; Fowden 45/59; Graham 149/54). Es waren nicht nur die neuen starken Mauern, die kein Feind einnehmen konnte u. die auf Initiative Belisars (um 508/65), des magisters militum unter Justinian, in Calama / Guelma (Algerien) erbaut wurden; die Märtyrer selbst übernahmen nach der erhaltenen Inschrift die Verteidigung, Clemens u. Vincentius sicherten nun den Eingang zur Stadt (CIL 8, 5352; ProsLatRomEmp 3B, 1167/77 s. v. Solomon 1). Reliquien waren Teil des Sicherheitskonzepts, daher wurden sie gerade in die Grenzräume transferiert: Sie schmückten im Negev die an den Wegen zum Sinai entstandenen Kirchen (Mayerson, Monks 232/49). Selbst im westl. Noricum, wo sich diese Kultpraxis später als im Osten ausbreitete, lag den Mönchen um Severin viel daran, die eigenen Kirchen u. Klöster mit reliquiae zu versehen (Eugipp. vit. Severin. 9, 3; 22, 1; 23 [SC 374, 204/6. 236/8. 240/2]; Swoboda aO. [o. Sp. 190] 293). Bischof Marutha (gest. um 420) ließ daher die mesopotamische Stadt Maipherkat (heute: Silvan) nicht nur mit beeindruckenden Mauern u. Kirchen, sondern zugleich mit den Gebeinen von Märtyrern ausstatten, die verschiedenen Ethnien angehörten u. sogar aus dem Perserreich stammten; sie sicherten nun die hl. u. kosmopolitische Festung Martyropolis (vit. Maruth. 29; R. Marcus: HarvTheolRev 25 [1932] 67f; Fowden 48/55). Dass Bischöfe politische Verantwortung in ihren Städten übernahmen, war in der Spätantike selbstverständlich. Aus diesem Grund waren erfahrene Männer wie Synesius (um 370/413) gefragt (vgl. Synes. ep. 66 [105/21 Garzya]). Als Bischof von Ptolemais (*Kyrenaika) übernahm dieser um 410/11 die Verteidigung seiner Heimat gegen einfallende libysche Stämme, vor allem die Ausurianer (Austurianer bei Amm. Marc. 26, 4, 5; 28, 6, 2; E. M. Ruprechtsberger, Die röm. L.zone in Tripolitanien u. der Kyrenaika, Tunesien - Libyen [1993] 19; Liebeschuetz, Barbarians 229/35; J. Vogt, Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester u. Feldherrn [1985] 108/22; vgl. Ward-Perkins / Goodchild aO. [o. Sp. 189] 125/77). Diese hatte er schon in den Jahren zuvor (im Gegensatz zur kaiserl. Armee) erfolgreich bekämpft (Schmitt 571/5. 606). Nicht nur als Kleriker, sondern vor allem als Vertreter der provinzialen Elite gehörte es zu seinem Selbstverständnis, sich gegen ‚Barbaren' u. die Bedrohung der Heimat zu wehren (Synes. ep. 107; 113, 1/11 [3, 242. 247 Garzya / Roques]). Zudem verfügte

er über einflussreiche politische Kontakte u. Freunde. Diese waren sicher auch bei Sidonius Apollinaris von Belang, als der vir illustris wohl um 470 zum Bischof der Auvergne (Clermont-Ferrand) geweiht wurde (vgl. Sidon. Apoll. ep. 2, 1, 4; 7, 9, 9/14 [MG AA 8, 22. 114f]; J. Harries, Sidonius Apollinaris and the fall of Rome AD 407/85 [Oxford / New York 1994] 169/86); nicht nur Gallien, sondern vor allem die röm. (nun christl.) Kultur wollte er mit dem von ihm organisierten Widerstand gegen die arianischen Westgoten bewahren (vgl. Sidon. Apoll. ep. 3, 3; 4, 17; 7, 6f [MG AA 8, 41/3. 68. 108/11]; *Heerwesen). Die Aufgaben, die beide Bischöfe an der Peripherie des Imperium Romanum übernahmen, gingen dabei über die gängige politische Praxis des Klerus hinaus. Die Konflikte an den libyschen oder gallischen limites waren im Gegensatz zur Situation im Zentrum längst zu existentiell bedrohlichen Strukturproblemen geworden; die kaiserl. Herrschaft konnte diese Regionen nicht mehr auf traditionelle Weise sichern u. stabilisieren (vgl. Synes. ep. 107, 4/8; 133, 25/30 [3, 242. 322 Garzya / Roques]; catast. 2, 1/5 [283f Terzaghi]; Sidon. Apoll. ep. 2, 1, 4 [MG AA 8, 22]). Angehörige der lokalen Eliten waren daher umso mehr herausgefordert: Die Bürger erwarteten von ihren Patronen, dass sie sich für ihre Städte (auch militärisch) engagierten (trotz aller Topik Synes. ep. 96, 20/3; 105, 1/4. 36/8 [3, 220. 235f Garzya / Roques]; catast. 2, 4/8 [284 Terzaghi]). Das Amt des *Bischofs war dafür offenbar das geeignetste (vgl. bereits das Wirken *Gregors d. Wundertäters am Pontischen L.: Greg. Thaum. ep. cn. 6/10 [768/70 Phouskas]; J. M. Beyer, Gregorios Thaumaturgos u. die pontischen Beutezüge der Boranen u. Goten im 3. Jh. nC.: Freeman 327/37). Es sicherte die notwendigen Verbindungen zwischen den Städten u. zum Hof, u. in Krisenzeiten vor allem eine organisierte Fürsorge. Auf diese Weise konnte der Patron Synesius sogar als episcopus für seine städtischen Milizen u. limitanei sorgen (Synes. ep. 87; 104, 12 [3, 210. 231 Gazya / Roques]; *Herberge). Die vereinzelten Hinweise auf *Diakone oder Subdiakone, hospitia u. xenodochia sprechen zudem für überregional verbreitete Organisationsformen, die auch von Mönchen für *Krankenfürsorge u. Seelsorge genutzt u. ausgebaut wurden (Eugipp. vit. Severin. 1, 3; 16, 1. 6; 19, 3 [SC 374, 176. 222. 224. 232]; Synes. ep. 122, 10; 144, 23f [255. 288 G. / R.]; PsAnton. Plac. itin. 41, 4 [216 Milani]; Spickermann 517). Nach seiner Vita sorgte sich der hl. Severinus (gest. 482) in den noch vorhandenen oppida u. castella von Noricum Ripense um den *Loskauf Gefangener (Eugipp. vit. Severin. 9, 1; 10, 1 [SC 374, 202/4. 206/8]), die Sammlung von Kleidung (ebd. 17, 4; 29, 1 [SC 374, 226/8. 252]), die Ernährung der Bedürftigen (ebd. 17, 1/2; 18, 1 [SC 374, 226. 228]) oder die Vermittlung zwischen ‚Barbaren‘ u. Romanen beiderseits der Donau (5, 1/3; 8, 2; 19, 3 [SC 374, 190/2. 198/200. 232]; zu den arianischen Rugiern *Germanenmission; Thompson, Christianity 76). Wenn er darüber hinaus Constantius, den Bischof von Lauriacum an der oberen Donau, auffordert, den Grenzschutz zu organisieren, oder mit Beten u. Fasten erfolgreich dem hilflosen Tribun (u. späteren Bischof) Mamertinus beisteht (Eugipp. vit. Severin. 4, 2; 25, 3; 30, 2 [184. 244. 256]), dann scheint dieses Bild eher dem in der Vita thematisierten Mönchsideal als den alltäglichen Verhältnissen zu entsprechen (vgl. W. Pohl / M. Diesenberger [Hrsg.], Eugippius u. Severin [Wien 2001] 17/21). Gegen bloße hagiographische Übertreibung spricht jedoch, dass weitere, auch archäologische Zeugnisse, ein ordnungsstiftendes Engagement von Mönchen u. anderen ‚Wunderheilern‘ nahelegen. Ihre Einsiedeleien oder Klostergemeinschaften entstanden oft außerhalb mauergeschützter Siedlungen: Bedürftigen boten sie Schutz; Kranke suchten hier die Hilfe der ‚hl. Männer‘ (Eugipp. vit. Severin. 6, 1; 26, 1 [SC 374, 194. 246]; Hieron. vit. Hilar. 43 [PL 23, 52f]; Eger. peregr. 5, 10; Soz. h. e. 6, 38, 14; Joh. Eph. vit. beat. orient. 1 [PO 17, 11f]; Ubl, Christianisierung 147f). Die Konsequenz war jedoch, dass Styliten auch von ihren Säulen gerissen, Mönche verjagt wurden, wenn sie die Erwartungen nicht erfüllten (vgl. Procop. b. Pers. 1, 7, 22/4; Joh. Eph. vit. beat. orient. 12. 21 [PO 17, 182f. 296]; Meier 415f; **Biographie II). Das Schweigen hierüber in der katastrophenreichen Vita Severini ist sinnfällig. Dies ändert jedoch nichts daran, dass christliche Protagonisten häufig öffentliche Funktionen übernahmen, die stabilisierend auf die Verhältnisse an einigen limites wirkten u. das christl. Gemeindeleben zunehmend institutionalisierten. Selbst die in Wüstengebiete sich zurückziehenden Asketen wie Antonius u. Pachomius in Ägypten, Alexander Akoi-

metos in Syrien (um 400) oder Hilarion im Negev (um 300/71) entwickelten alternative Lebensgemeinschaften u. strukturierten auf diese Weise die Grenzräume neu.

f. Die Organisation der limites u. der Transfer christlicher Ideen. Nicht nur die Mönche, sondern auch die bibl. Orte, an denen sie sich niederließen, zogen weitere ‚hl. Männer' u. interessierte Schüler an, die nun auch ausgebildet werden wollten (Theodrt. hist. rel. 2, 12; 6, 7/12 [SC 234, 220/2. 354/62]; sogar in Noricum Ripense: Eugipp. vit. Severin. 39, 1 [272]; Solzbacher 142 geht von einer dreistelligen Zahl von Mönchen am Sinai in den 380er Jahren aus). Zudem kamen Pilger aus dem gesamten Reich, selbst aus Persien wie bereits Anf. des 4. Jh. Bischof Mar Miles aus Susa (Lee 56f). Die Asketen in der ägypt. oder syr. Wüste u. vor allem die Styliten gehörten bald zum allgemeinen christl. ‚Besichtigungsprogramm' (Joh. Eph. vit. beat. orient. 4 [PO 17, 59]; Theodrt. hist. rel. 26, 11f. 20 [SC 257, 180/2. 200/2]). Wenn sich Reliquienschreine u. Märtyrerstätten in der Grenzzone zu Wallfahrtsorten entwickelten, dann hieß das zugleich, dass sie von den vorhandenen militärischen Strukturen profitierten u. diese ausprägten. Nach Joh. Chrys. adh. Stag. 2, 6 (PG 47, 458) war das Reisen u. a. deshalb beliebter geworden, weil die Militärs die Straßen sicherten (E. D. Hunt, Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312/460 [Oxford 1982] 55); diese Funktion konnten ebenso arabische Verbündete, Mönche oder Kleriker übernehmen. Die Pilgerreisen der Egeria (381/84), des Alexander Akoimetos oder des Anonymus v. Piacenza (570) bestätigen dies; sowohl der teilweise soldatische Begleitschutz (wohl nicht nur für sozial Hochstehende) als auch die Unterbringung in den zugleich als *Herbergen nutzbaren Kastellen zeigen die christl.-militärische Zusammenarbeit (Eger. peregr. 3, 1; 9, 3; 20, 12; PsAnton. Plac. itin. 41, 4 [216 Milani]; Gatier 452f). Ob es sich um ein Kloster, xenodochium oder castrum handelte, war wahrscheinlich nicht immer eindeutig (vgl. Eger. peregr. 7, 2; PsAnton. Plac. itin. 35, 1 [200 Milani]: castrum, in quo est senodochium Sancti Georgi ... refugium transeuntes vel heremite stipendia). Diese christl. Mobilität belebte vor allem in vielen östl. Randzonen die Wirtschaft. Das an den Handelsrouten sich ausbreitende Christentum deutet darauf hin, dass stark frequentierte Verkehrswege den Transfer christlicher Ideen begünstigen. So waren nach dem Martyrium des Mar Pethion (gest. 447/48) viele Christen auf der Straße des Großkönigs u. damit auf einer der beiden Fernhandelsrouten zwischen Tigris u. Zagros-Bergen unterwegs (J. Corluy: AnalBoll 7 [1888] 40; Lee 157). Im fruchtbaren persarmen. Dubios (= Dvin) trafen sich die Kaufleute aus Indien, Iberien, Persien oder Rom; alles unter Kontrolle des armen. Katholikos (Procop. b. Pers. 2, 25, 4). In Tetrapyrgum bauten die Mönche eine ‚Klosterstation', um die zum Sergiosgrab nach Resafa (Sergiupolis) ziehenden Pilger u. Karawanen mitten im ‚Barbarenland' (ebd. 2, 5, 29; Breitenbach / Ristow aO. [o. Sp. 196]) zu versorgen; auch als multilinguale u. ortskundige Fremdenführer waren sie gefragt (vgl. Eger. itin. 47, 4: fratres et sorores grecolatini; PsAnton. Plac. itin. 37, 4 [204 Milani]; zudem Konrad 67). Die Präsenz u. der Austausch christlicher Gemeinden in den syr. Grenzräumen sind auffallend (Lee 56f). Dagegen war an Rhein u. Donau das Interesse, über die limites nach Norden zu pilgern, wesentlich geringer; gerade im Gebiet der german. Stämme gab es zwischen dem 3. u. 5. Jh. kaum anziehende Orte u. nur wenige Christen; meist waren es aus dem röm. Militärdienst zurückgekehrte Soldaten oder Kriegsgefangene (ebd. 74/6; Thompson, Christianity 57/78; Todd aO. [o. Sp. 182] 188). Dennoch verweisen einzelne Missionare auf gegenseitige Kontakte u. den individuellen Transfer christlicher Glaubensvorstellungen: Nachdem die Markomannenfürstin Fritigil einen ‚christl.' Gesandten empfangen hatte, trat sie in Briefwechsel mit dem Mailänder Bischof Ambrosius u. besuchte später dessen Grab (Paulin. Med. vit. Ambr. 36 [102 Pellegrino]; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1280/7). Die Passio St. Sabae bestätigt zudem den Austausch zwischen den gotischen Christen beiderseits des L. (zum Goten Sabas u. zu seiner Passio vgl. B. Gain, Art. Kaisareia I: o. Bd. 19, 1018f; H. Delehaye: AnalBoll 31 [1912] 216/21; *Donauprovinzen; *Germanenmission). Zu diesen gehörte auch die Fürstin Gaatha aus der transdanubischen Gothia, die zwischen 383 u. 392 Reliquien von immerhin 26 gotischen ‚Heiligen' (jedoch mit phrygischen, kappadokischen u. syrischen Namen) nach Kyzikos ins Römerreich brachte. Ob sie dabei die

gängigen Handelswege nutzte oder militärischen Schutz beanspruchte, lässt sich nicht sagen. Möglich wäre es, denn es war nicht zuletzt der Befehlshaber der Dobrudscha Soranus, Gote u. dux zugleich, der die Reliquien des Märtyrers Saba ins Gotenland transferieren ließ (Wolfram, Goten 91f. 142). Diese Translationen von Märtyrern oder ihren Überresten entsprachen dem Anliegen, heilige u. damit neue anziehende Stätten zu schaffen (vgl. Eugipp. vit. Severin. 9, 3; 22, 1; 23 [SC 374, 204/6. 236/8. 240/2]; Socr. h. e. 4, 33; Basil. ep. 155. 164f [2, 80f. 97/101 Courtonne]). In Noricum Ripense gelang dies nur bedingt: 488 verließ die im Vergleich zur Prinzipatszeit ‚geschrumpfte' u. überwiegend aus romanischen, aber auch germanischen Gruppen bestehende Bevölkerung auf Anweisung Odoakers den L. (Eugipp. vit. Severin. 44, 5 [SC 374, 288/90]; Groh / Sedlmayer aO. [o. Sp. 190] 561/3; Fischer 98/102; Genser 788f); während die Stadtterritorien von Noricum Mediterraneum nun zu kirchlichen Diözesen im (röm.) Randgebiet wurden.

g. Christliche Infrastrukturen. Anders als in den Grenzorten an der oberen Donau konnte Kaiseraugst eine über mehrere Jhh. bestehende attraktive Kastellstadt sein: Eine vom Klerus organisierte Missionsarbeit u. Sozialfürsorge, eine importfähige Wirtschaft u. Administration, militärischer Schutz durch Befestigungsanlagen, zumindest im 4. Jh. nachweisbare, zT. christliche Soldaten u. (noch im 7. Jh.) eine christianisierte Elite (vgl. die Grabinschrift des actarius peditum CIL 13, 11544 oder den silbernen Zahnstocher mit Christogramm eines hochstehenden Militärangehörigen; Schwarz 156; Marti 156. 353f). Charakteristisch für die Beurteilung spätantiker Lebensverhältnisse an den limites ist, dass dieses Bild nur wahrscheinlich, nicht verallgemeinerbar u. auch nicht auf Nachbarregionen zu übertragen ist (P. S. Wells, Die Barbaren sprechen [2007] 201/33). Trotzdem scheint es gerechtfertigt, von einer neuen christl. Infrastruktur zu sprechen. Nicht nur die hl. Stätten in Jerusalem oder *Edessa waren sichtbar (Konrad 67; J. B. Segal, Edessa. The blessed city [Oxford 1970] 173); selbst die spelunca des Mose oder den Ort, an dem der *Dornstrauch brannte, sah Egeria auf dem Sinai (Joh. Eph. vit. beat. orient. 27 [PO 18, 543f]; Eger. peregr. 2, 2; 3, 5). Christliche Urbanität zog nun in die Wüstengebiete zwischen Jerusalem u. der Sinaihalbinsel ein: Umgebaute Kastelle, cellulae oder monasteria, Bewässerungsanlagen, terrassierte Berge oder Gärten (Apophth. patr. 4, 99, 2/5; 11, 68, 3f; 15, 129, 19 [SC 474, 1, 234. 2, 174. 376]; Eger. peregr. 3, 6). Durch die mönchische Lebensweise wurden bisher nicht erschlossene Randzonen kultiviert (Mayerson, Monks 232/49). Während ‚wandernde Residenzen' des christl. Königs sowie einige von Blemmyern separierte u. umgesiedelte (vielleicht sogar christl.) Stämme in Aksum (**Axomis) die Grenze markierten, demonstrierten einstige pagane ‚Siegesthrone' im 6. Jh. vielleicht christliche Verbundenheit mit dem röm. Imperium (vgl. Pietruschka aO. [o. Sp. 196] 216/22). Die politischen Bestrebungen vor allem oströmischer Kaiser u. der an den limites lebenden Völker bzw. Stammesverbände konnten hier übereinstimmen. Wenn Justinian Resafa (Sergiupolis) zur sicheren u. modernen christl. Stadt ausbaute, war dies auch im Interesse der Anwohner, besonders der Ghassaniden (Procop. aed. 2, 9, 3/9). Neben diesen ‚staatl.' Anliegen prägte die in der Spätantike meist polyethnische Grenzbevölkerung zugleich eigenständige religiöse Stile aus, die häufig auch nach dem Ende der röm. Herrschaft (zB. in der syr. Wallfahrtsmetropole) fortbestanden. Die selten eindeutig interpretierbaren Zeugnisse weisen dabei nicht nur auf (verschiedene) christliche, sondern auch auf nichtchristliche Identitäten hin (vgl. Eugipp. vit. Severin. 11, 2 [SC 374, 208/10]; Schwarz 158f; Ubl, Christianisierung 151; Fowden 156f). Offenbar boten die ‚dynamischen' Randgebiete geeignete Bedingungen für Austausch, Abgrenzung u. Mischung religiöser Ideen u. Praktiken. Dass zu diesen auch christliche gehörten, lag nicht zuletzt am institutionalisierten Engagement, das Christen u. Christinnen in den anpassungsfähigen Gemeinschaften der Grenzräume entwickelten (Buck 188; R. G. Goodchild, Libyan studies [London 1976] 35/8). Viele von ihnen besaßen die notwendigen politischen, aber auch kulturvermittelnden, vor allem sprachlichen Kompetenzen (vgl. Auxentius v. Durostorum bei Maximin. c. Ambr. 53 [CCL 87, 164]; Eugipp. vit. Severin. 19; 22, 2/4 [SC 374, 230/4. 238/40]; Eger. peregr. 47, 4). Christliche Mobilität, Kommunikation u. Lebensform prägten somit zunehmend u. vielleicht sogar intensiver als in manchen Binnenprovinzen die Kulturen vie-

ler limites (C. J. Kirby / S. E. Orel, From cave to monastery. Transformations at the Nome frontier of Gebel el-Haridi in upper Egypt: R. W. Mathisen / H. S. Sivan [Hrsg.], Shifting frontiers in Late Antiquity [Aldershot 1996] 201/14).

D. BAATZ, Der röm. L. Archäologische Ausflüge zwischen Rhein u. Donau[4] (2000). – T. BECHERT, Germania Inferior. Eine Provinz an der Nordgrenze des Röm. Reiches (2007). – L. DE BLOIS / E. LO CASCIO (Hrsg.), The impact of the Roman army (200 BC/AD 476) (Leiden / Boston 2007). – W. BOPPERT, Zur Ausbreitung des Christentums in Obergermanien unter besonderer Berücksichtigung der Provinzhauptstadt Mogontiacum: Cancik / Rüpke / Spickermann 361/402. – D. J. BUCK, Frontier processes in Roman Tripolitania: ders. / Mattingly aO. (o. Sp. 183) 179/90. – H. CANCIK / J. RUPKE / W. SPICKERMANN (Hrsg.), Religion in den germ. Provinzen Roms (2001). – K. CHRIST, Römer u. Barbaren in der hohen Kaiserzeit: ders. (Hrsg.), Röm. Geschichte u. Wissenschaftsgeschichte 2 (1983) 28/43. – N. CHRISTIE (Hrsg.), Landscapes of change (Aldershot 2004). – J. H. F. DIJKSTRA, Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298/642), Diss. Groningen (2005). – J. F. DRINKWATER, The Alamanni and Rome 213/496 (Oxford 2007). – H. ELTON, Frontiers of the Roman Empire (Bloomington 1996). – I. ENGELHARDT, Mission u. Politik in Byzanz (1974). – S. ESDERS, Grenzen u. Grenzüberschreitungen. Religion, Ethnizität u. politische Integration am Rande des oström. Imperium (4./7. Jh.): Gestiftete Zukunft im mittelalterl. Europa, Festschr. M. Borgolte (2008) 3/28. – G. FINGERLIN, Frühe Alamannen im Breisgau: H. U. Nuber u. a. (Hrsg.), Archäologie u. Geschichte des 1. Jtsd. in Südwestdeutschland (1990) 97/137. – TH. FISCHER, Bemerkungen zur Archäologie der Severinszeit in Künzing u. Passau: Boshof / Wolff aO. (o. Sp. 190) 93/127. – E. K. FOWDEN, The barbarian plain. St. Sergius between Rome and Iran (Berkeley 1999). – PH. FREEMAN u. a. (Hrsg.), L. XVIII. Proc. 18th Intern. Congr. Roman Frontier Studies = BritArchReports Intern. Ser. 1084 (Oxford 2002). – P.-L. GATIER, Un moine sur la frontière. Alexandre l'Acémète en Syrie: A. Rousselle (Hrsg.), Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité (Perpignan 1995) 435/57. – K. GENSER, Der österr. Donau-L. in der Römerzeit = Der röm. L. in Österreich 33 (Wien 1986). – M. W. GRAHAM, News and frontier consciousness in the Late Roman Empire (Ann Arbor 2006). – B. ISAAC, An open frontier: ders. (Hrsg.), The Near East under the Roman rule (Leiden 1998) 403/26; The limits of Empire. The Roman army in the East (Oxford 1992); The meaning of the terms ‚limes' and ‚limitanei': JournRomStud 78 (1988) 124/47. – M. KLEE, Grenzen des Imperiums (2006). – M. KONRAD, Der spätröm. L. in Syrien = Resafa 5 (2001). – A. D. LEE, Information and frontiers (Cambridge 1993). – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Barbarians and bishops. Army, church and state in the age of Arcadius and Chrysostom (Oxford 1990); The defences of Syria in the 6th cent.: Haupt / Horn aO. (o. Sp. 168) 487/99. – J. C. MANN, The frontiers of the Principate: ANRW 2, 1 (1974) 508/31. – R. MARTI, Zwischen Römerzeit u. MA. Forschungen zur frühmittelalterl. Siedlungsgeschichte der Nordwestschweiz (4./10. Jh.) = Archäologie u. Museum 41 A (Liestal 2000). – D. J. MATTINGLY, Tripolitania (London 1995). – P. MAYERSON, The meaning of the word ‚L.' (λίμιτον) in the Papyri: ZsPapEpigr 77 (1989) 287/91; Monks, martyrs and Saracens (Jerus. 1994); Saracens and Romans: BullAmSchOrRes 274 (1989) 71/7. – M. MEIER, Das andere Zeitalter Justinians (2003) – F. MILLAR, A Greek Roman Empire. Power and belief under Theodosius II (408/450) (Berkeley 2006). – TH. MOMMSEN, Der Begriff des L.: Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst 13 (1894) 134/43*; Das röm. Militärwesen seit Diokletian: Hermes 24 (1889) 195/279. – E. OLSHAUSEN, Art. L. I. Allgemein: NPauly 7 (1999) 192/5. – A. PALMER, Monk and mason on the Tigris frontier (Cambridge 1990). – S. TH. PARKER, Romans and Saracens = American School of Oriental Research, Diss. Ser. 6 (Winona Lake 1986). – H. v. PETRIKOVITS, Röm. Handel am Rhein u. an der oberen u. mittleren Donau: K. Düwel u. a. (Hrsg.), Unters. zu Handel u. Verkehr der vor- u. frühgeschichtl. Zeit in Mittel- u. Nordeuropa 1 (1985) 299/336. – E. SCHALLMAYER (Hrsg.), L. Imperii Romani = Saalburg-Schriften 6 (2004). – E. SCHALLMAYER / M. BECKER, Art. L.: ReallexGermAlt 18 (2001) 402/42. – T. SCHMITT, Die Bekehrung des Synesios v. Kyrene (2001). – P.-A. SCHWARZ, Zur ‚Topographie chrétienne' von Kaiseraugst (AG) im 4. bis 9. Jh.: ZsSchweizArchKunstgesch 59 (2002) 153/67. – R. SOLZBACHER, Mönche, Pilger u. Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel (1989). – M. SOMMER, Roms orientalische Steppengrenze (2005). – P. SOUTHERN / K. R. DIXON, The Late Roman army (London 1996). – W. SPICKERMANN, Religionsgeschichte des röm. Germanien 1. Germania Superior (2003). – T. STICKLER, The Foederati: P. Erdkamp (Hrsg.), A companion to the Roman army (Malden / Oxford 2007) 495/514. – O. STOLL, Zwischen Integration u. Abgrenzung. Die Religion des röm. Heeres im Nahen Osten (2001). – F. THELAMON, Païens et chrétiens au 4e s. L'apport de l',Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilé (Paris 1981). – CH. THOMAS, Christianity in Roman Britain to AD

500 (London 1981). – E. A. Thompson, Christianity and the northern barbarians: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. (Oxford 1963) 56/78; The Visigoths in the time of Ulfila (ebd. 1966). – P. Trousset, Signification d'une frontière. Nomades et sedentaires dans la zone du ‚L.' d'Afrique: W. S. Hanson / L. J. F. Keppie (Hrsg.), Roman frontier studies 12 (ebd. 1980) 931/42. – H. Ubl, Die Christianisierung von Noricum Ripense bis zum 7. Jh. nach den archäol. Zeugnissen: Boshof / Wolff aO. 129/51; Die archäol. Erforschung der Severinsorte u. das Ende der Römerzeit im Donau-Alpen-Raum: Severin zwischen Römerzeit u. Völkerwanderung, Ausst.-Kat. Linz (1982) 71/97. – C. R. Whittaker, Frontiers of the Roman Empire. A social and economic study (Baltimore 1994); Rome and its frontiers (London 2004). – F. Winter, Staatliche Handelspolitik u. ‚Wirtschaftsgrenzen'. Rom u. Persien in der Spätantike: Albertz / Blöbaum / Funke aO. (o. Sp. 196) 225/65. – H. Wolfram, Zur Ansiedlung reichsangehöriger Foederaten: MittInstÖstGeschForsch 91 (1983) 5/35; Die Goten[4] (2001). – K.-H. Ziegler, Art. Grenze: o. Bd. 12, 1095/107.

Katrin Pietzner.

Limitanei s. Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1099/102; Limes: o. Sp. 176f.

Lindos s. Rhodos u. Dodekanes.

List s. Lüge.

Litanei s. Akklamation: o. Bd. 1, 216/33; Gebet II (Fürbitte): o. Bd. 9, 1/36.

Litania s. Bittprozession: o. Bd. 2, 422/9.

Literatur, Literaturgattungen s. Abecedarius: RAC Suppl. 1, 11/3; Biographie: o. Bd. 2, 386/91; Biographie II (spirituelle): RAC Suppl. 1, 1088/364; Brief: o. Bd. 2, 564/85; Bukolik: ebd. 786/800; Carmen: ebd. 901/10; Carmina figurata: ebd. 910/2; Cento: ebd. 972f; Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 658/66; Dialog: ebd. 928/55; Diatribe: ebd. 990/1009; Ekphrasis: o. Bd. 4, 921/44; Elegie: ebd. 1026/61; Enkomion: o. Bd. 5, 332/43; Epigramm: ebd. 539/77; Epithalamium: ebd. 927/43; Epitome: ebd. 944/73; Epos: ebd. 983/1043; Erotapokriseis: o. Bd. 6, 342/70; Fabel: o. Bd. 7, 129/54; Florilegium: ebd. 1131/60; Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 555/632; Hexaemeron: o. Bd. 14, 1250/69; Historiographie: o. Bd. 15, 724/65; Hymnus: o. Bd. 16, 915/46; Itinerarium: o. Bd. 19, 1/31; Kommentar: o. Bd. 21, 274/329; Komödie: ebd. 330/54; Lehrbuch: o. Bd. 22, 1025/34; Lehrdichtung: ebd. 1034/90; Leichenrede: ebd. 1133/66; Lexikon I: ebd. 1252/68; Lexikon II: o. Sp. 1/29; Panegyricus; Poesie; Predigt; Rede; Roman; Satire; Tragödie.

Literaturgeschichtsschreibung s. Hieronymus: o. Bd. 15, 117/39; Isidor IV (von Sevilla): o. Bd. 18, 1012; Schriftstellerkatalog.

Lithika s. Steinbücher.

Litterae s. Brief: o. Bd. 2, 564/85; Festankündigung: o. Bd. 7, 767/85.

Liturgie I (λειτουργία, munus).

I. Begriff. a. Λειτουργία. Das griech. λειτουργία (ληιτουργία, λητουργία, λιτουργία; zu den verschiedenen Schreibweisen s. Lewis, Terms 176f) mit dem dazu gehörenden Verb λειτουργεῖν, entstanden aus λήιτος (ληός bzw. λαός = δημόσιος) u. ἔργον, bedeutet generell eine Dienstleistung von Einzelpersonen für die Allgemeinheit, sei es durch persönlichen Einsatz, sei es durch Sach- bzw. Geldleistungen, vgl. Aristot. resp. Ath. 29, 5; Plut. quaest. Rom. 67, 280A; vit. Rom. 26, 4; Ulp.: Schol. in Demosth. 20 (512 Dindorf); Suda s. v. Λειτουργική (3, 260 Adler). Die ursprüngliche Bedeutung bis etwa zum 4. Jh. vC. als (prinzipiell freiwillige) Dienstleistung der Reichen für die (mehrheitlich ärmere)

Gesamtheit erhält ab Ende des 4. Jh. vC. bis in die Spätantike eine immer breitere Bedeutung im Sinne jeglicher öffentlicher Dienstleistung überhaupt u. für wen auch immer (Lewis, Terms 181/4). Seit dem 4. Jh. vC. tritt daneben die Bedeutung eines Dienstes an der Gottheit (Aristot. pol. 7, 1330a; Diod. Sic. 1, 21, 7; Dion. Hal. ant. 2, 22, 2; 10, 53, 6; Ditt. Syll.[3] nr. 589, 17; 872, 17; 1109, 111; weitere Belege bei Strathmann 224f; *Götzendienst). Durch die Übersetzer der LXX wird diese Bedeutung im hellenist. Judentum übernommen. Daraus entsteht dann der christl. Begriff der L. als Aufwand u. Organisation des christl. Kultes (s. u. Sp. 225).

b. Munus. Munus ist das lat. Pendant zu λειτουργία (O. Casel, Λειτουργία - munus: OrChr 29 [1932] 289/302; H. Frank, Zu λειτουργία - munus: JbLiturgWiss 13 [1933] 181/5; Th. Kramm, Art. Amt: RAC Suppl. 1, 355f). Etymologisch steckt in munus die altiranische Wurzel māin, mōin, ‚Geschenk, Kostbarkeit' (Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 255; 2, 128). Den Charakter der Reziprozität betont Varro ling. 5, 179, indem er munus von mutuus animus oder von muniendi causa imperatum ableitet. Oft kann ein solches *Geschenk (munus = donum) mit officium, der Verpflichtung aus einem Amt, gleichgesetzt werden, wie schon bei Varro angedeutet ist, so wie derselbe auch den Begriff der municipes als diejenigen Bürger definiert, die zusammen ein munus verrichten müssen (ebd.; vgl. Ulp.: Dig. 50, 1, 1). Differenziert findet sich bei Festus (s. v. municeps [117 Lindsay]; munus [125 L.]; municipium [155 L.]) munus entweder als Geschenk von Amts wegen oder gleichbedeutend mit Amt (magistratus) oder als vom Amt selbst zu unterscheidende Belastung der municipes, die nach Rom kommen oder als Bürger eines municipium nur gewisse Aufgaben für Rom übernommen haben, sonst aber nach ihren eigenen Gesetzen leben können (Gell. 16, 13, 6). Für *Cicero (rep. 2, 57) sichert die Ausgewogenheit (aequabilis conpensatio) von ius, officium u. munus die Beständigkeit eines Staates.

c. Bedeutung. Λειτουργία u. munus bedeuten also eine Sonderform von Steuerleistung, die sich ursprünglich nur auf den Kult u. dann das Militär bezog, später in einer allgemeinen Steuerpflicht endete. Sie bestand zunächst in freiwilligen, ab ca. Ende des 4. Jh. vC. auch in zwangsweisen individuellen Sach- oder Geldleistungen, stellte also eine Betätigung für die *Gemeinschaft dar, mit der die Polis als Steuerleistung rechnen konnte oder worauf sie Anspruch hatte, unter welchen Bedingungen auch immer.

II. Quellenlage, Entstehung u. allgemeine Entwicklung. a. Λειτουργία. Man nimmt allgemein an, dass die Griechen die Einrichtung von L. aus dem vorderen Orient übernommen haben (M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 2 [1931] 93; Kramm aO. 351f), auch wenn hierüber keine gesonderten Quellen bestehen. Die L. scheinen alle irgendwann im 6. Jh. vC. entstanden oder zumindest staatlich geregelt worden zu sein (Aristot. oec. 2, 2, 1347a; Demosth. or. 42, 1). Die früheste Erwähnung einer Choregie (χορηγία) findet sich bei Herodt. 5, 83. L. setzen keinerlei spezifische politische Verfassungsform voraus. Allerdings dürften Aristokratien u. Demokratien geeigneter sein, freiwillig L. zu übernehmen als monarchisch organisierte Gemeinwesen, weil in ihnen ein größeres Maß an Identifizierung mit der heimischen Polis vorhanden ist. Das würde zeitlich der Entwicklung in **Athen entsprechen. Da zumindest nach der Überlieferung die regelmäßigen Leistungen immer in *Geld erfüllt wurden, setzen die L. ein funktionierendes Münzwesen voraus. Ab Thucydides (zB. 6, 16) u. PsXenophon (resp. Ath. 1, 13) fließen die literarischen Quellen besonders für Athen reichlicher. Sie erreichen im 4. Jh. vC. einen Höhepunkt mit Aristoteles (resp. Ath.; pol.), Isocrates u. den attischen Rednern (Andocides, Antipho, Demosthenes, Hyperides, Isaeus, Lykurg u. Lysias). Anhand dieser Zeugnisse lässt sich das Konzept der L. zumindest für Athen ziemlich genau rekonstruieren (s. u. Sp. 213) u. dürfte in Grundzügen auf die gesamte griech. Welt zutreffen. Schwierig wird allerdings mit der Zeit die Frage der Freiwilligkeit u. die Abgrenzung von reiner Belastung u. Amt bzw. Amtspflichten, weil λειτουργία beides heißen kann. – Für Einzelheiten weniger interessant sind die vielen Inschriften (ältere Zusammenstellung bei Oehler 1872. 1876/8 für Athen u. die übrige griech. Welt; neuere Sammlung für Athen zB. IG 2/3[2], 3017/120; für das übrige Griechenland vgl. Bd. 4 bis 13 der IG), die meist nur eine oder mehrere L. erwähnen oder Siege bei Wettkämpfen aufgrund der L. bestimmter Personen feiern

oder pauschal bestätigen, dass der zu Ehrende alle Leistungen in seiner Vaterstadt erfüllt hat.

b. Munus. Der inschriftliche Befund zu munus entspricht dem zu λειτουργία. Auch hier sind es fast immer nur pauschale Nennungen oder einzelne lediglich dem Namen nach genannte munera, die epigraphisch belegt sind. Eine Übernahme des munus-Systems von früheren italischen oder östl. Kulturen ist nicht bekannt. Offensichtlich liegt diese Form der Steuerleistung überall von der Sache her nahe u. bedarf keines auswärtigen Einflusses. Ebenso wenig sind wir über den Charakter des frühen munus-Systems informiert. Fehlt es an lateinischsprachigen Quellen vergleichbar den attischen Rednern, bieten hier die Rechtstexte, von der Frühzeit abgesehen, reichlich Ersatz. Neben Stadtgesetzen, zB. der Lex Irnitana (AnnÉpigr 1986 nr. 333), sind es vor allem die Digesten, die hier einschlägig sind u. dokumentieren, wie die röm. Juristen ab dem 3. Jh. nC. munus bzw. λειτουργία systematisierten (s. u. Sp. 219/23). In den Kaisergesetzen des Cod. Theod. u. Cod. Iust. spielt munus eine große Rolle (zB. Cod. Theod. 6, 35; 7, 20; 8, 4; 11, 16; 12, 1; 13, 3; 14, 3f; 16, 2, 1f. 40 u. ö.; Cod. Iust. 10, 40/70), weniger der griech. Begriff λειτουργία. Liturgus kommt im Cod. Theod. nur an einer Stelle vor (11, 24, 6; s. u. Sp. 226), λειτουργία im Cod. Iust. im weltlichen Sinn nur 1, 3, 52 (s. u. Sp. 226). In Justinians Novellen, die überwiegend griechisch geschrieben sind, aber für Italien meist eine lat. Übersetzung (Authenticum) haben, finden sich beide Bezeichnungen, zB. Nov. Iust. 123, 15; vgl. ebd. 131, 5. – Wie in Athen scheint auch im frühen Rom die Übernahme eines munus auf freiwilliger Verpflichtung der Reichen beruht zu haben, aber immer im Rahmen eines öffentlichen politischen Amtes (Mommsen, StR^3 1, 468/70), wodurch sich die äußeren Bedingungen in Rom grundsätzlich von den griechischen unterschieden. Die Bindung an das Vermögen war aber auch in Rom dadurch gegeben, dass sich nur Reiche um den cursus honorum bewerben konnten. Die griech. Differenzierung von Amt u. Belastung findet sich daher noch nicht in der Republik, sondern setzt sich erst mit der Ausweitung öffentlicher Aufgaben auf Privatleute mehr u. mehr durch. Die Juristen der hohen Kaiserzeit ab Anfang des 3. Jh. nC. unterscheiden munus von honor, die bei Cicero noch zusammengefasst werden (munus consulatus; munus publicum als jede öffentliche Tätigkeit des Bürgers: Pis. 23; off. 2, 75). Als honor gilt jetzt eine mit Würde u. Rang verbundene Tätigkeit, munus als reine Belastung, cum sumpto sine titulo dignitatis (Call.: Dig. 50, 4, 14). Den Zusammenhang von munus u. honor spiegeln ebenfalls die häufig anzutreffenden inschriftlichen Formulierungen omnibus honoribus et muneribus functus wider (zB. Dessau nr. 6287. 6333. 6340. 7481). Munus selbst hat nach dem Juristen Paulus dreierlei Bedeutung: donum (Geschenk), onus (Belastung), weshalb die Befreiung davon *immunitas heiße, u. officium (Amt) (Dig. 50, 16, 18). Dem entspricht in gewisser Weise die Dreiteilung Marcians (Dig. 50, 16, 214), dass ein munus durch mos, lex oder *imperium begründet sein könne, von dem man früher das donum als zwanglose u. freiwillige Handlung unterschieden habe, wohingegen heute jedes donum ein munus sei. Daneben findet sich munus, im Gegensatz zu λειτουργία, auch im privaten Bereich. So gilt nach ebd. 21, 1, 14, 1 als größtes munus der *Frau, schwanger zu werden u. *Kinder aufzuziehen.

c. Gemeinsamkeiten u. Unterschiede. Als dem griech. wie röm. System gemeinsam lassen sich somit folgende Regelungen festhalten: Ursprünglich sind λειτουργία u. munus freiwillige Übernahmen von öffentlichen Aufgaben (bzw. Ämtern) durch reichere Bürger oder Mitbewohner. Im Laufe des 4. Jh. vC., in Rom wohl später, entwickelte sich aus dem Prinzip der Freiwilligkeit entweder insgesamt oder teilweise das der Zwangsübernahme für verschiedene Gruppen. Dabei war diese Entwicklung offenbar keine lineare, sondern es gab ein Auf u. Ab dieser prinzipiellen Möglichkeiten. – Λειτουργία bzw. munus fallen entweder regelmäßig an oder nur im Bedarfsfalle. Man unterscheidet solche, die nur die Bürger (πολῖται / cives) einer Stadt übernehmen können u. sollen, mit oder ohne Mindestzensus, u. solche, zu deren Erfüllung alle Einwohner (also auch μέτοικοι / incolae) verpflichtet sind. Die Leistung selbst besteht in persönlichen oder sachlichen Aufwendungen, wobei erstere an bestimmte Altersbedingungen u. an das *Geschlecht gebunden sein können, letztere aber von allen erfüllt werden müssen u. deshalb nicht als munus oder λειτουργία im eigentli-

chen Sinne gelten. Für die Dauer der Leistung sind teils zeitliche Obergrenzen festgelegt, teils befreit erst der Tod davon. Zudem gibt es sowohl im Griech. wie im Röm. zahlreiche befristete oder dauerhafte Freistellungen von bestimmten oder sämtlichen L. (A. Hübner, Art. Immunitas: o. Bd. 17, 1092/121). In der konkreten Ausgestaltung dieses Leistungssystems allerdings unterscheiden sich der griech. Raum u. Rom doch beträchtlich voneinander. So regelte man in Athen bis zum 4. Jh. vC. die im Zusammenhang mit öffentlichem Kult anfallenden Aufwendungen nur durch private L., während man gerade die kultischen Verpflichtungen in Rom stets an Ämter band. Ferner ist im Röm. das munus gladiatorium (*Gladiator) zu nennen, eine Besonderheit, die es im Griech. nicht gab; dazu s. A. Hönle, Art. munus, munera III: NPauly 8 (2000) 486/94.

III. Antike Erscheinungsformen. a. Heidnisch. 1. Athen. Hier unterschied man zwischen zwei Arten von L., den jährlich wiederkehrenden enzyklischen (ἐγκύκλιοι λειτουργίαι), wozu die mit den verschiedenen religiösen *Festen verbundenen gehörten, u. den nach Bedarf zu leistenden, zB. die Ausrüstung einer Triere im Falle eines *Krieges. Ferner lassen sich die λειτουργίαι nach solchen einteilen, die nur von (athenischen) Bürgern zu erbringen waren, u. solchen, die auch oder ausschließlich von den Bewohnern ohne Bürgerrecht, den Metöken, geleistet werden mussten.

α. Regelmäßige Liturgien. Zu den jährlich bzw. periodisch wiederkehrenden L. gehörten alle persönlichen Aufwendungen nach dem Festkalender für das Kultleben der Stadt, oder sie bestanden in den *Gesandtschaften zu den großen Spielen außerhalb Athens. – An erster Stelle ist hier die Choregie (χορηγία) zu nennen (E. Reisch, Art. Χορηγία: PW 3, 2 [1899] 2409/22; ders., Art. Χορηγός: ebd. 2422f; Wilson), die in der Ausstattung u. Einstudierung eines Chores bei verschiedenen Festen bestand, bei den Großen Dionysien (mit tragischen u. komischen Chören, Flötenbläsern u. Tänzern; *Liber [Dionysos]), bei den Arrhephorien, Lenaeen, Thargelien, Thesmophorien, den Großen u. Kleinen Panathenaeen, zum Fest der *Athena Skiras, zu den Prometheen, den Poseidonia, dem Hephaistos- u. dem Panfest (vgl. beispielhaft IG 2/3², 3112). Vielleicht wurden sie Ende des 6. Jh. vC. eingeführt, da es nach dem Zeugnis des Marmor Parium (FGrHist 239 A 43) schon um 536/531 tragische Chöre gab. Namen von Choregen sind wenig später erhalten; der erste bekannte war wohl Hipponikos, Sohn des Struthon, aus der Phyle Akamantis (Simonid. frg. 148 Bergk = Antigenes?: Diehl, Anth. Lyr. Gr. 2, 119). Zu den dazu benötigten Personen s. J. K. Davies, Demosthenes on liturgies: JournHellStud 87 (1967) 33/40: Die von Demosthenes angegebene Zahl von ‚jährlich über 60' (or. 20, 21) war in Wirklichkeit mit etwa 118 Personen wohl ca. doppelt so hoch; so auch schon die Vermutung von Reisch, Χορηγία aO. 2411. Die Ausrichter wurden vom Archon (Basileus) oder von der Phyle ausgesucht. Auch Metöken waren beteiligt (PsXen. resp. Ath. 3, 4; Antipho or. 6, 11/4; Demosth. or. 20, 18; 21, 13/5; Lys. or. 12, 20), besonders bei der Skaphephorie (Träger von Gefäßen für *Honig bzw. Kuchen an den Panathenaeen; vgl. dazu FGrHist 228 F 4), der Skiadephorie (Frauen bzw. Mädchen der Metöken, die Schirme bei der Prozession trugen) u. zT. bei der Euandrie, Euhoplie (s. unten), Choregie u. Hydriaphorie. Daneben spielte die Gymnasiarchie (γυμνασιαρχία, dazu J. Oehler, Art. Γυμνασίαρχος: PW 7, 2 [1912] 1969/2004), später auch Lampadedromie bzw. Lampadarchie genannt (wegen der Fackelläufe an bestimmten Tagen: Lys. or. 21, 1f; Demosth. or. 39, 7; vgl. IG 2¹, 1229), eine größere Rolle, ferner die Hestiasis (ἑστίασις): Diese L. bestand in der Speisung der Phylengenossen am Fest des Demos bzw. der Phylen (Isaeus 2, 42; 3, 80), teils für alle, teils nur für bestimmte Demen (zB. an den Kybernesia für Phaleron). Einige epigraphische Belege für Choregie, Gymnasiarchie u. Hestiasis der Demoten sind IG 1, Suppl. nr. 5a; 2², 1178. 1198. 1200. 1214. 1281b. 1282b. 1285b. Ferner gab es die Kanephorie (κανηφορία), das Tragen von Körben mit hl. Geräten, u. verschiedene Wettkämpfe der Jungmannschaften, die körperliche Schönheit, die Waffen oder die kriegerische Aufstellung betreffend (εὐανδρία, εὐοπλία, εὐταξία: zB. IG 2/3², 417. 665. 956/8. 1028. 1156; Ditt. Syll.³ nr. 298. 714. 1061; Andoc. 4, 42; Xen. mem. 3, 3, 12; Athen. dipnos. 13, 565F), sowie ein Schiffsrennen bei Kap Sunion (Herodt. 6, 87; Lys. or. 21, 5), die alle durch λειτουργία bestritten wurden. Die Architheorie (ἀρχιθεωρία) finanzierte die Gesandtschaften zu den bedeutenden Orakeln.

Dazu wurden jährlich Chöre von Athen nach Delos (zB. Xen. mem. 3, 3, 12) mit einem Architheoros der Deliastai entsandt. Dieser Funktionär erfüllte ebenfalls eine λειτουργία (Aristot. resp. Ath. 56, 3; Thuc. 3, 104, 3), weil die Zuschüsse den Aufwand keineswegs deckten. Die Hippotrophie (ἱπποτροφία) bestand in der Vorbereitung der Pferde für die Spiele an den vier großen Festspielorten (Olympia, Isthmos v. *Korinth, Nemea u. Delphi). Zusammen mit dem Archon (Basileus) wurden für die Großen Dionysien zehn Epimeletai (aus jeder Phyle einer) zuerst gewählt, dann gelost (*Los). Auch dieses Amt galt als λειτουργία, obwohl man aus der Staatskasse 100 Minen Zuschuss bekam, die aber nicht kostendeckend waren.

β. Unregelmäßige Liturgien. Diesen regelmäßigen L. standen diejenigen gegenüber, die nur zu bestimmten Anlässen nötig waren. Dass das System dieser unregelmäßigen L. nicht recht funktionierte, führt Demosthenes (or. 4, 36) darauf zurück, dass (entgegen der langen Planbarkeit der regelmäßigen L.) Kriegsvorbereitungen ungeplant, ungeordnet u. ungeregelt ablaufen. – Hier rangiert an erster Stelle die Trierarchie (τριηραρχία), die Ausrüstung eines vom Staat gestellten Schiffsrumpfes mit Segeln u. Mannschaft. Diese λειτουργία ist zuerst 480 vC. nachweisbar u. dauerte bis nach 306/305. Sie war reichen athenischen Bürgern vorbehalten (Aristot. resp. Ath. 61, 1; Demosth. or. 20, 20; 21, 13; 39, 8; 50, 20; 51, 4/7; Isocr. or. 18, 60; Xen. hist. Gr. 1, 7, 5; IG 1^2, 1604/32). Bekannt sind 779 Namen von solchen Reichen (Davies, Wealth 15/37). Um 320 gab es (nur) ca. 400 Leute, die aufgrund ihres Reichtums für eine Trierarchie in Frage kamen. Daher ermöglichte man die Verteilung einer Trierarchie auch auf zwei oder drei Personen als συντριήραρχοι (Demosth. or. 21, 154; 47, 22), wobei die Wohlhabendsten die meisten Kosten auf die Ärmeren abwälzten (ebd. 18, 104; Hyperid. frg. 160). Daher wurde ab ca. 358 vC. nach einem Vorschlag des Demosthenes (or. 14 ‚Über die Symmorien') die Trierarchie an das System der Symmorien gekoppelt, das bis dahin nur für die Vermögenssteuer (εἰσφορά) galt. Die bereits bestehenden 20 Symmorien à 60 Personen, also die 1200 Reichsten, sollten auf 2000 erhöht werden, damit nach Abzug der Nicht-Wählbaren, zB. Waisen, genügend Zahlungskräftige übrig blieben. Die einzelnen Symmorien wurden in je fünf Vermögensklassen à zwölf Personen gegliedert. Die Höchstzahl der Schiffe sollte auf 300 beschränkt werden, so dass je 15 Schiffe von den 20 Symmorien auszurüsten waren. Jede der fünf Klassen in jeder Symmorie hatte drei Schiffe zu stellen (ebd. 14, 104; Hyperid. frg. 43). Damit wurden die 300 Reichsten nun tatsächlich wesentlich strenger zur Finanzierung herangezogen als bisher u. hatten zudem noch die Vermögenssteuer im Voraus, die προεισφορά zu zahlen, eine Leistung, die ebenfalls zu den L. zählte. – Eine gute Übersicht über die meisten L. gibt Lys. or. 21, 1/8, der auch eine persönliche Kostenaufstellung liefert (in neun Jahren Ausgaben von zehn Talenten u. 3600 Drachmen). Die jährliche Belastung lag innerhalb einer Bandbreite von einigen hundert Drachmen bis zu einem Talent (6000 Drachmen), vgl. auch ebd. 19, 29. 42. Bei Theophrast (char. 26, 6) beklagt der Oligarch solche Belastungen, u. Demosthenes (or. 47 u. bes. 50) gibt ein anschauliches Bild von den finanziellen Risiken einer Trierarchie bzw. Syntrierarchie, von den zusätzlichen Zahlungen der εἰσφορά bzw. προεισφορά u. den möglichen Nachfolgeproblemen bei Ablauf der Trierarchie. Von daher versteht es sich, dass man solche teuren L. nur ab einem Mindestvermögen von zwei (ebd. 20, 40; 38, 64) oder drei Talenten (Isaeus 3, 80) übernehmen sollte. Außerdem gab es bestimmte Schonzeiten (Aristot. resp. Ath. 56, 3; Lys. or. 19, 29): So brauchte man nur eine λειτουργία pro Jahr zu leisten (Demosth. or. 50, 9) u. wurde bei Fest-L. jedes zweite Jahr freigestellt (ebd. 20, 8. 19; 21, 155); bei der Trierarchie konnte man zwei Jahre aussetzen (Isaeus 7, 38). Innerhalb einer Phyle war die Reihenfolge der L. geregelt (Demosth. or. 4, 36). Für eine λειτουργία gab es keine Dokimasie, also keine vorherige Eignungsprüfung, aber am Ende das Euthynai-Verfahren der Rechenschaftsablegung (Aeschin. 3, 19).

γ. Freiwilligkeit. Die Athener (Bürger wie Metöken) waren, trotz vereinzelter Klagen, stolz auf ihre L. u. überboten sich zuweilen gegenseitig (Lys. or. 21, 6; 25, 12f; Demosth. or. 20, 18. 20; 21, 61. 167; 36, 39; 47, 54; Isaeus 7, 37/42; Isocr. or. 16, 35). Belohnungen in Form eines *Kranzes gab es für die, die ihre λειτουργία besonders gut abgeleistet hatten (Demosth. or. 51, 1; IG 2^2, 1629, 190/204). Es finden sich aber auch zahlreiche Freistel-

lungsformen, so für ärmere Leute (Demosth. or. 20, 19), Erbtöchter u. Waisen (ebd. 14, 16), letztere noch ein Jahr nach Eintritt in die Volljährigkeit (Lys. or. 32, 24). Befreiung von Trierarchie u. von den regelmäßigen L. galt für die Archonten (Demosth. or. 20, 28). Auch Epheben waren befreit, aber nicht von der Erhebung der außerordentlichen Vermögenssteuer für Kriegszwecke (εἰσφορά). Dazu gab es persönliche Befreiungen für die Nachkommen der Tyrannenmörder Harmodios u. Aristogeiton u. für Konon, den Sohn des Aristides, für Chabrias u. Aristophon (ebd. 20, 18. 21. 27. 69f. 75. 115. 148; Plut. vit. Arist. 27). Befreiungen ließen sich legal auf zweierlei Weise durchsetzen: Durch σκέψις (Einrede gegen eine Nominierung aufgrund bestimmter oder genereller Befreiungen) oder durch ἀντίδοσις (Vermögenstausch). Dieser Vermögenstausch galt für den Fall, dass ein Reicherer als der Ursprungskandidat gefunden wurde, der die λειτουργία übernehmen sollte. Lehnte dieser ab, musste er zum Beweis seiner ‚Armut' mit dem Antragsteller unter Aufsicht eines Gerichtes sein Vermögen tauschen. Das Gericht entschied über den Vollzug der ἀντίδοσις (Demosth. or. 21, 80; 28, 17; 42, 4. 19; Lys. or. 3, 20; 4, 1f; 24, 9; Isocr. or. 15, 5; Hyperid. frg. 163). Es gibt zwar viele Prozesse in Athen wegen ἀντίδοσις, aber keinen einzigen konkret belegten Fall für tatsächlich vollzogenen Vermögenstausch. Man muss berücksichtigen, dass die liturgischen Leistungen prinzipiell freiwillig waren. Wenn jemand absolut nicht wollte, übernahm ein anderer diese Verpflichtung. Die attischen Redner schwanken somit zwischen moralischer, aber nicht gesetzlicher Verpflichtung u. Freiwilligkeit. Das ganze Problem spielt sich eigentlich auf der Ebene von Prestige ab, obwohl die Neigung zu gesetzlichem Zwang zuweilen deutlich zutage tritt, so zB. bei Demosth. or. 59, 27, oder wenn Isaios (5, 36) formuliert, dass Dikaiogenes kleinere L. zwangsweise (ἀναγκασθείς) übernommen habe. – Demetrios v. Phaleron (317/307 vC.) scheint bestimmte L. aufgehoben bzw. geändert zu haben (Wilson 270; E. Bayer, Demetrios Phalereus der Athener [1942] 69/73). So setzte er für die Festspiele Agonotheten ein u. zahlte deren Tätigkeit aus der Staatskasse, so dass alle Bürger beteiligt waren (E. Reisch, Art. Agonothetes: PW 1, 1 [1893] 870/7, bes. 874f). Plutarch zitiert Demetrios mit einem Ausspruch über die geldliche Belastung der Choregie, die dem Gewinner lediglich einen Dreifuß, dem Verlierer nur Hohn u. Spott brachte (glor. Ath. 6, 349A/B), so dass man hier vielleicht eine Vorüberlegung des Demetrios zur Neuordnung der L. sehen kann. Später kehrte man allerdings wieder zur Freiwilligkeit zurück, vgl. zur röm. Zeit IG 3, 58; Ditt. Syll.[3] nr. 872. – In den Archontenlisten taucht allerdings Ende des 1. Jh. vC. wieder ein λειτουργός bzw. λιτουργός auf, der aber offenbar den Archonten unterstand (zB. IG 2/3[2], 1721/3. 1728f).

2. Übriges Griechenland. L. sind eine allgemeine Erscheinung in der griech. Welt, die nicht auf Athen beschränkt war. Sie scheinen von den älteren Oligarchien in die Demokratien übernommen zu sein u. weitgehend auf Freiwilligkeit beruht zu haben. Regelmäßige L. gab es überall dort, wo es einen Festkalender u. Festspiele gab. Es scheint, dass dies in jeder Polis der Fall war. So erwähnt Aristoteles (pol. 6, 1323a) die Gymnasiarchie in verschiedenen griech. Städten. Die Heranziehung von Metöken wird man in allen größeren Poleis anzunehmen haben, wo sich Fremde aufhielten. Solche L. kommen noch in römischer Zeit vor. Zur Choregie außerhalb Attikas bis in römische Zeit vgl. die ältere Zusammenstellung bei Reisch, Χορηγία aO. (o. Sp. 213) 2419/22. Einige konnten neben Fremden auch von Frauen bekleidet werden (zB. CIG 2653. 2788. 2885. 2885b. d), besonders die Gymnasiarchie, die in 28 Städten meist Kleinasiens u. auf den *Kykladen öfter von Frauen übernommen wurde (L. Casarico, Donne ginnasiarco: ZsPapEpigr 48 [1982] 117/23; F. Quass, Die Honoratiorenschicht in den Städten des griech. Ostens [1993] 321 mit Anm. 1373/5; R. A. van Bremen, The limits of participation. Women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods [Amsterdam 1996] 68 mit Anm. 110; E. Stavrianopoulou, ‚Gruppenbild mit Dame'. Untersuchungen zur rechtl. u. sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus u. in der röm. Kaiserzeit [2006] 222/4). – Insgesamt finden sich dieselben finanziellen Tätigkeiten u. Namen für L. wie in Athen. Die Inschriften zeugen öfter von Leuten, die alle L. (u. alle davon zu unterscheidenden Ämter) in ihrer Polis erfüllt haben; einige werden konkret benannt. Ebenso gibt es zahlreiche Befreiungen von L. aller mögli-

chen Art (zB. Oehler 1877f). Der Zeitraum umfasst das 2. Jh. vC. bis 6. Jh. nC. Belege für L. außerhalb Attikas gibt es zB. für: Ägina, Amphiklea, Amphipolis, Apameia, Aphrodosias, Attuda (Phrygien), Byzanz (*Konstantinopel), Delos, Delphi, Eumenia (Phrygien), Keos, Korinth, Laodikea, Milet, Mytilene, Olbia, Orchomenos, Philadelphia (Lydien), Potidaia, Rhodos, Salamis auf Zypern, Sardes, Sevrikissa (Galatien), Siphnos, Smyrna, Sparta, Thyatira u. Tralles. – In römischer Zeit wird auch der Kaiserkult (*Herrscherkult) als λειτουργία empfunden, zusammen mit den anderen herkömmlichen religiösen Aufwendungen. Die Befreiung davon (zB. AnnÉpigr 1957 nr. 19 unter *Aurelian) gehörte zu den Privilegien erfolgreicher Künstler, die bei den Agonen mindestens drei Siege errungen hatten (P. Herz, Herrscherverehrung u. lokale Festkultur im Osten des röm. Reiches [Kaiser / Agone]: H. Cancik / J. Rüpke [Hrsg.], Röm. Reichsreligion u. Provinzialreligion [1997] 239/64). – Dafür, wie auch in Städten außerhalb Athens bestimmte Aufwendungen, zB. an den Dionysien, zwischen städtischer u. privater Finanzierung schwankten, bietet Iasos ein gutes Beispiel anhand der epigraphischen Zeugnisse (L. Migeotte, De la liturgie à la contribution obligatoire. Le financement des Dionysies et des travaux du théâtre à Iasos au 2[e] s. av. J.-C.: Chiron 23 [1993] 267/94). Zahlreiche Belege für λειτουργία u. munus finden sich in *Ägypten, besonders in römischer Zeit, dazu Lewis, Papyri: Er bietet Beispiele für Mindestvermögen, Ersatzleute, Ablehnung einer λειτουργία, Befreiung u. Verlängerung; ferner Drecoll, ebenfalls mit Schwerpunkt Ägypten. Die Abgrenzung der freiwilligen λειτουργία von steuerlicher Verpflichtung oder von Amtspflichten ist in römischer Zeit nicht mehr möglich, weil die Freiwilligkeit aufhört, vgl. Liban. or. 11, 9.

3. Vorkonstantinisches Rom. Die spätrepublikanische terminologische Einheit von munus als Leistung u. Amt (s. o. Sp. 209) bleibt in der Kaiserzeit prinzipiell bestehen, differenziert allerdings die reine Belastung im Dienste der Öffentlichkeit als munus publicum, die mit einem Amt verbundene als munus civile (zB. Mod.: Dig. 50, 4, 10; Pomp.: ebd. 50, 16, 239, 3). Ebenso umfasst munus sowohl Zwang wie Freiwilligkeit (zB. Lex Urson.: Dessau nr. 6087, 98; Ulp.: Dig. 50, 2, 2, 8, s. u. Sp. 222; vgl. den Titel Cod. Iust. 10, 44 mit den Gesetzen des Alexander Severus u. des Diokletian: ebd. 10, 44, 1f). Der Begriff ist also weit umfassender als λειτουργία. – Seit dem 3. Jh. nC. versuchten die röm. Juristen den bis dahin mehrdeutigen Begriff munus in ein System zu fassen (s. o. Sp. 211). Besonders Hermogenianus u. Arcadius Charisius unterscheiden bei den verschiedenen Verpflichtungen des Bürgers, sofern es sich um munera civilia bzw. publica handelt (Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18, 28), Geld- (munera patrimonii: Herm.: Dig. 50, 4, 1, 3; Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18, 1. 18/25) u. persönliche Leistungen (munera personalia: ebd. 50, 4, 18, 1/17). Dazu gibt es eine Mischkategorie (munera mixta: ebd. 50, 4, 18, 1. 26f) aus individueller Sach- u. Arbeitsleistung. Konkret zählten zu den munera personalia solche Verpflichtungen, die in geistiger Fürsorge (animi provisio) u. körperlicher Anstrengung (corporalis labor) bestehen, ohne demjenigen, der ein solches munus bekleidet, einen materiellen Schaden zu bringen, wie zB. bei Tutel oder Kuratel (ebd. 50, 4, 18 praef.). Die munera patrimonii dagegen fordern den Einsatz des Vermögens u. können gegebenenfalls persönliche Verluste nach sich ziehen. Hierzu gehören zB. alle Funktionen, die mit Steuereintreibung, besonders von Naturalien, zu tun haben. Zu den munera mixta schließlich kann man die Dekaprotie u. Eikosaprotie zählen, weil diese sowohl mit persönlichen als auch mit materiellen Leistungen verbunden sind, so wie auch manche der munera personalia dann zu den munera mixta gehören, wenn der Inhaber selbst auch zu Abgaben verpflichtet ist (ebd. 50, 4, 18, 28). Allerdings war es grundsätzlich verboten, munera personalia durch munera patrimonii abzugelten (Paul.: Dig. 50, 4, 16 praef.). Detaillierte, aber nicht vollständige (Herm.: Dig. 50, 4, 1, 2) Aufzählungen der verschiedenen munera finden sich hauptsächlich in Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18. Zu den munera personalia gehören demnach: Tutel u. Kuratel, das Führen eines Kassenbuches u. die Bekleidung der Quästur einer Stadt, die Aufsicht über die Stellung von Rekruten, Pferden u. anderem Vieh für öffentliche Transporte (Gegenstände, Getreide, Textilien, kaiserliche Gelder) mit dem dazugehörigen Fuhrpark für Leicht- oder Schwertransporte (cursus vehicularis, angariarum praebitio); der Einkauf von Getreide u. Öl, die Heizung des öffentlichen Bades (für

die ein Zuschuss gewährt wurde), Reparatur u. Instandhaltung der Wasserleitungen, als Irenarch Sorge um die öffentliche Ordnung u. Moral, Ausbesserung der Straßen (ohne Vermögenseinsatz), Aufsicht über den Brotverkauf u. andere käufliche Dinge des täglichen Lebens innerhalb einer Stadt, Annahme u. Austeilung der Lebensmittelzuteilung (annona) u. deren Bezahlung, Einsammeln des Kopfgeldes zum Getreideeinkauf u. überhaupt Einziehung städtischer Einkünfte, die Funktion von Tempelwächtern (custodes aedium), von Archivaren (archeotae), Rechnungsführern (logographi), Buchhaltern (tabularii), Beherberger von Gastfreunden (xenoparochi), Hafenaufseher (limenarchae), Aufseher über die Errichtung bzw. Ausbesserung öffentlicher Gebäude, Paläste, Wechselstationen (mansiones) oder Schiffe (jeweils mit städtischem Zuschuss); ferner gehören dazu Kamelführer (die öffentliche Gelder bekommen u. eine robuste Statur haben müssen), Gesandte an den Kaiserhof, Nachtwächter (nyctostrategi), Aufseher über die Mühlen, Rechtsvertreter der Stadt (defensores, griech. σύνδικοι), Geschworene, Mahner der Anlieger zur Pflasterung bei Straßenschäden, öffentliche Schätzer (etwa bei Versteigerungen) u. Peitschenträger (mastigophori), die die Leiter der Kampfspiele (agonothetae) begleiten (ebd. 50, 4, 18, 1/17). Zu den munera patrimonii, deren Übernahme ein finanzielles Risiko bedeutete, zählen: die Stellung von Fuhren u. Transporten zu Wasser u. zu Lande, der Decemprimat, dessen Inhaber auf eigene Gefahr Festspiele veranstalten (Ulp.: Dig. 50, 4, 3, 10), der Einkauf von Öl (elemporia) u. Früchten (pratura) in Alexandria, der Empfang von Weinrationen in Africa (susceptores vini) sowie die Gestellung von Pack- oder Postpferden u. Maultieren u. die Organisation von Schwertransporten. Einige Städte genießen zudem das Privileg, von den Grundbesitzern (*Grundbesitz) auf ihrem Territorium zusätzlich eine Abgabe entsprechend der Grundstücksgröße kassieren zu dürfen, die unter die Bezeichnung munera possessionis fällt u. auch eine Art munus patrimonii darstellt. Von solchen Dienstleistungen gibt es keine Befreiungen (Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18, 18/25). Schließlich fallen unter die munera mixta alle, die sowohl körperlichen Einsatz erfordern als auch bei eventuellen Verlusten das persönliche Eigentum schmälern, etwa die Steuerfunktionen der Dekaprotie u. Eikosaprotie. Vgl. auch die Übersicht bei Liebenam 417/30; für Ägypten vgl. Oertel 143/357. – Festzustellen ist, dass sämtliche Funktionen des öffentlichen Lebens durch Rückgriff auf die Bürger geleistet wurden, ohne dass eine besondere Beamtenschaft nötig war. Aus dem ursprünglichen Prinzip freiwilliger L. durch Reiche war ein allgemeines Prinzip zwangsweiser Einbindung aller geworden. Folgende Grundsätze galten dabei für sämtliche munera: Die Verteilung geschieht durch den Gemeinderat (curia) der Stadt gemäß dem Album (Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18, 11). Für Söhne in der manus des Vaters war vorher dessen Einverständnis nötig (Ulp.: Dig. 50, 1, 2. 4, 3, 16). Die Höhe der Belastung richtete sich nach dem Ortsüblichen bezüglich Alter u. Vermögen; es gab also keine reichsweit identischen Regelungen (ebd. 50, 4, 3, 15; Call.: Dig. 50, 4, 14, 3; Cod. Theod. 11, 16, 15). Bei munera personalia war die Höchstgrenze im Alter 55 Jahre (Cod. Iust. 10, 50, 3), auch bei Ratsherren, es sei denn, sie willigten freiwillig ein, länger Dienst zu tun. Dann müssen sie zwar keine munera civilia übernehmen, aber honores (Ulp.: Dig. 50, 2, 2, 8; s. o. Sp. 219). Zuweilen ist die Altersgrenze 60 Jahre (Sen. brev. vit. 20, 4 [Senator]; vgl. Rhet. ad Her. 2, 13, 20), gelegentlich 70 (Ulp.: Dig. 50, 4, 3, 6. 12; Cod. Iust. 10, 32, 10). Wurde jemand zu Unrecht zu einem munus herangezogen, hatte er einen Ersatzanspruch (Ulp.: Dig. 50, 4, 4 praef.; Scaev.: Dig. 50, 5, 1 praef.; Cod. Iust. 10, 50, 3. 69, 1; 10, 67). Man konnte mehrmals zu einem munus civile herangezogen werden (Call.: Dig. 50, 4, 14, 6), u. nicht einmal drei gleichzeitige gewährten eine einzige Befreiung (Cod. Iust. 10, 48, 3). Als Mindestalter für munera personalia, zu denen auch der Dekurionat gehörte, galt das 25. Lebensjahr (Call.: Dig. 50, 2, 11; Ulp.: Dig. 50, 5, 2 praef.). Frauen waren grundsätzlich nie von munera civilia vel publica betroffen, sofern es sich um persönlich zu leistende Aufgaben (munera personalia bzw. corporalia) handelte (ebd. 50, 4, 3, 3; 50, 17, 2); munera patrimonii mussten sie allerdings, wie jeder andere, überall da erfüllen, wo sie Besitz hatten (Cod. Iust. 10, 64, 1: Philippus Arabs). – Den vielschichtigen Verpflichtungen entsprachen verschiedenartige Freistellungen, zeitlich begrenzte wie dauerhafte (*Immunitas). Bestimmte Immu-

nitäten gab es zB. bei speziellen Aufgaben, bei körperlichen Gebrechen, bei einer bestimmten Anzahl von Kindern oder bei Veteranen, vgl. Hübner aO. (o. Sp. 213) 1103. 1105/14 mit den Einzelnachweisen.

b. Jüdisch. Das Judentum kennt die Institution der λειτουργία als einer freiwilligen, aber von der Sache her unerlässlichen Leistung Einzelner für die Allgemeinheit grundsätzlich nicht. Stattdessen war jeder Jude gewissen Steuern unterworfen: Als kriegsdienstpflichtiger Mann ab 20 Jahren hatte er die Kopfsteuer von 1/2 (laut Neh. 10, 33, wohl wegen der Änderung des Münzfußes, 1/3) Schekel zu zahlen, sowie die Abgabe des Zehnten (Ex. 30, 11/6; Lev. 27, 30/3; Num. 18, 26/9; Dtn. 26, 12/5). Ferner waren bestimmte Familien abwechselnd zu einer Holzsteuer verpflichtet (Neh. 10, 35). Während der Zehnt ertragsabhängig war, sollte die Kopfsteuer, ein symbolisches Lösegeld für das Leben des Einzelnen, für jeden gleich sein (*Gleichheit). Gelegentlich gab es freiwillige Zahlungen (Dtn. 12, 6), was prinzipiell auch die Rabbinen einkalkulierten (Šeqalim 1, 6f: Zahlung für Arme), die zwischen Kopfsteuer, Zehnt u. Gaben unterscheiden (ebd. 2, 5). Die Einnahmen wurden zunächst für den Betrieb des Offenbarungszeltes, später des Tempels u. zum Unterhalt der Leviten, Witwen u. Waisen verwendet. Durch den für jeden gleichen Beitrag sollten die ökonomischen Unterschiede überdeckt u. damit der Tempelbetrieb zu einer Sache des gesamten Volkes, nicht einer reichen Schicht gemacht werden (Sifra 14; bMenaḥot 21b; Šeqalim 4, 1/5). Der Gottesdienst für Jahwe, der Dienst im u. um den Tempel durch die Priester u. Leviten sowie der Dienst Einzelner für die Gemeinschaft wird nun im Hebräischen mit den Stämmen ʿbd bzw. šrt (‚dienen, arbeiten') ausgedrückt. Die LXX hat hier das griech. Substantiv λειτουργία bzw. das Verb λειτουργεῖν für den Kultdienst eingesetzt, wahrscheinlich ohne große Kenntnis der auch im paganen Bereich vorkommenden kultisch-religiösen Bedeutung des Wortes (R. Meyer, Art. λειτουργέω: ThWbNT 4 [1942] 229/32: ‚Der kultische 'Dienst' im Sprachgebrauch des rabbin. Judentums'; Strathmann 225/8; C. Westermann, Art. ʿæbæ Knecht: TheolHdWbAT[6] 2 [2004] 182/200; ders., Art. šrt dienen: ebd. 1019/22). – Seit dem Hellenismus benutzten die Juden λειτουργία aber auch weiterhin im traditionellen steuerlichen Sinne. Insofern sie sich in der griech. Welt arrangieren mussten, finanzierten sie ihre πολιτεύματα durch λειτουργίαι. So war ein Jude Decimus Valerius Dionysius in Berenike (*Kyrenaika) von allen Liturgien des Politeuma der dortigen Juden befreit, was den hohen Assimilationsgrad jüdischer Gemeindeorganisation zeigt (G. Lüderitz, Corpus jüd. Zeugnisse aus der Cyrenaika [1983] nr. 70, 14f). Zweifelhaft ist die Zugehörigkeit zum Judentum bei Aurelios Phrougianos, der in Phrygien auf eine große Karriere zurückblicken konnte u. in seiner Heimatstadt alle Ämter u L. erfüllt hatte. Sein Judentum lediglich an der Erwähnung des Deuteronomiums festzumachen, ist wohl zu wenig beweiskräftig (W. Ameling [Hrsg.], Inscr. Jud. Orient. 2 [2004] nr. 173B zSt. 366/8). – Philon benutzt den Begriff λειτουργία vorwiegend für den hl. Dienst der Priester, besonders des *Hohepriesters, u. der Leviten (sacr. Abel et Cain. 132, 2; quod det. pot. insid. 63. 66; post. Cain. 185, 9; congr. erud. gr. 98, 4; fug. et inv. 93, 2; somn. 1, 214, 3; Moys. 2, 68, 1. 75. 94. 138. 145. 149. 152f. 276; spec. leg. 1, 82. 98. 113; 2, 222; 4, 191; virt. 54, 2; vit. cont. 82, 3; leg. ad Gai. 296, 4). Gelegentlich bezeichnet λειτουργία aber auch den Dienst der *Engel oder, in profaner Bedeutung, öffentliche Dienstleistungen (quod omn. prob. lib. 6) oder Lohnarbeiten (spec. leg. 1, 123), die sonst bei Philon λατρεία heißen. Weniger eindeutig stellt sich der Befund bei *Josephus dar. Zwar heißt λειτουργία auch hier öfter ‚heiliger Dienst der Priester' oder bezieht sich auf heilige Geräte (ant. Iud. 3, 107, 5; 4, 73, 3; 12, 61, 4. 6; b. Iud. 1, 26, 3. 39, 6; 5, 229, 3. 562, 3; 6, 299, 3), kann aber auch öffentliche *Arbeiten (ant. Iud. 16, 28, 2. 146, 3; c. Ap. 1, 209), eine Dienstleistung für die Natur (b. Iud. 7, 352, 2) oder die Beauftragung zu einem Mord meinen (ant. Iud. 19, 191, 2: Auftrag an Lupus, die Familie *Caligulas umzubringen). Juden unterlagen in römischer Zeit prinzipiell all den L., die ihre Religion nicht verletzten (Mod.: Dig. 27, 1, 15, 6).

c. (Früh-) Christlich. Im NT hat λειτουργία zum einen die profane Bedeutung ‚dienen' (Phil. 2, 25. 30: Epaphroditus dient Paulus; Rom. 15, 27: materielle Unterstützung der Griechen u. Makedonen für *Jerusalem). Vorherrschend ist allerdings die Verwendung im kultisch-religiösen Sinne. So been-

det Zacharias die Tage seines Dienstes im Tempel (Lc. 1, 23). Paulus spricht von der weltlichen Obrigkeit, die bei rechtem Verständnis des Amtes als Diener *Gottes anzusehen ist (Rom. 13, 6), von seiner Dienerschaft *Christi unter den *Heiden (ebd. 15, 16), von seinem Unterstützungswerk der Jerusalemer Gemeinde, das durch die vielen Dankgebete geheiligt wird (2 Cor. 9, 12), u. vom Opfer u. Gottesdienst der Philipper (Phil. 2, 17). Der Hebräerbrief bezeichnet die *Engel als Diener Gottes (Hebr. 1, 7. 14), Christus als priesterlichen Diener des wahren Zeltes, der einen besseren Priesterdienst verrichtet als die irdischen Hohepriester (ebd. 8, 2. 6), nennt ferner Geräte des Gottesdienstes (ebd. 9, 21) oder allgemein den täglichen Priesterdienst λειτουργία (ebd. 10, 11). In diesem Sinn wird λειτουργία auch in der *Didache um 100 nC. gebraucht: Man wähle Episkopoi u. *Diakone mit gutem Charakter, denn diese leisten den Gläubigen den Dienst der Propheten u. Lehrer (15, 1). Ähnlich ist der Befund für *Clemens v. Alex.: Neben λειτουργία als allgemeine Dienstleistung (strom. 7, 10, 2), eheliche Aufgaben (ebd. 3, 79, 5) oder Dienst der Dämonen (*Geister) an den Menschen (ebd. 6, 31, 5) meint Clemens damit meist Gottesdienst (ebd. 3, 82, 5; 4, 37, 1. 92, 4; 5, 36, 4. 75, 3; 7, 13, 2. 56, 4. 57, 2; paed. 2, 41, 4). Dasselbe gilt für Trad. apost. 41 Botte bzgl. der Engel. – Für die Entwicklung des Christentums ist bezeichnend, dass es seine frühe Prägung durch das Griech. bei bestimmten Bezeichnungen auch im lat. Westen nie verlor. So wird hier die Gestaltung des Gottesdienstes, die L., nicht mit munus übersetzt, sondern in der Ursprungsform übernommen oder umschrieben, zB. als ministerium vel servitium religionis, quae graece liturgia vel latria dicitur (Aug. en. in Ps. 135, 3 [CCL 40, 1959]). – Der unmittelbare Anknüpfungspunkt für λειτουργία als christlicher Gottesdienst ist wohl Act. 13, 2 (Propheten u. Lehrer in *Antiochia dienen dem Herrn u. fasten), von wo über 1 Clem. 40, 2 (Vollzug der Opfer u. Gottesdienste in Jerusalem nach vorgeschriebener Ordnung) der Weg zu den ‚Liturgien' des 4. Jh. führt. – Spätestens ab Anfang des 3. Jh. ist der Begriff λειτουργία ein terminus technicus für den christl. Gottesdienst. Für diese Entwicklung sei beispielhaft die Traditio apostolica (s. oben) genannt. Im Gebet zur Ordination eines *Bischofs heißt es, er soll Gott ohne Tadel Tag u. Nacht dienen (Trad. apost. 3 Botte), u. auch die Diakone sollen Gott innerhalb ihres Aufgabenbereiches dienen (ebd. 8). Bei Witwen gibt es keine *Handauflegung, weil sie keine Gaben darbringen u. (damit) keinen liturgischen Dienst verrichten, im Gegensatz zum Klerus (*Kleros), wo dies der Fall ist (ebd. 10). – Mit munus wird in den lat. Übersetzungen des NT durchweg das griech. δῶρον (*Geschenk) wiedergegeben, als Gabe oder Opfergabe (Mt. 5, 23f; 8, 4; 15, 5), u. so kommt es auch bei frühen lat. christl. Autoren vor, zB. Tert. adv. Marc. 4, 22. 26; adv. Prax. 30, 34; Cypr. testim. 3, 3; unit. eccl. 13; mortal. 17; Fort. 13, 12; Demetr. 25; eleem. 20. – Sonst wird mit munus bei Tertullian der Soldatendienst bezeichnet (apol. 9), allgemein der pflichtgemäße Dienst (spect. 12), auch die ehelichen Pflichten (uxor. 1, 4), die Last der Verkündigung des *Evangeliums (adv. Marc. 4), besonders aber die Gladiatorenspiele (spect. 3. 12).

d. Spätantike. 1. Staatliche Regelungen. Bezüglich der Verwendung von λειτουργία u. munus setzt die Spätantike grundsätzlich das fort, was in der Kaiserzeit galt. Die Gesetze des Cod. Iust., für die die konstantinische Zeit, im Gegensatz zum Cod. Theod., keine Zeitgrenze bildet, zeigen das deutlich. Außerdem finden sich hier mehr Kaisererlasse in Griechisch, besonders von *Justinian, die sich des Begriffes λειτουργία bedienen. Das Gesamtbild, das sich daraus ergibt, ist von der Frühzeit nicht sehr verschieden. Zum einen meint λειτουργία die steuerliche Verpflichtung dem Staat gegenüber (Cod. Iust. 1, 3, 52, 3. 10, s. o. Sp. 211), zum anderen den heiligen Kirchen-, Kleriker- oder Gottesdienst, u. dies ist die fast ausschließliche Bedeutung: Cod. Iust. 1, 3, 41, 2. 24. 26f; 1, 3, 42; 1, 3, 43, 5; 1, 3, 44, 1; 1, 3, 46, 6; 1, 4, 34, 7. Im Cod. Theod. kommt nur das in das Lat. übernommene liturgus in der Bedeutung eines schollengebundenen Steuerfunktionärs vor (11, 24, 6; s. o. Sp. 211). – Auf die verschiedenen Gesellschaftsschichten bezogen lässt sich zu den Verpflichtungen aufgrund von λειτουργία bzw. munus Folgendes sagen: Vorwiegend geregelt werden die vielfältigen Ausnahmen für Senatoren, Personen am Kaiserhof u. in der Reichsverwaltung sowie für Spezialberufe wie Grammatiker, Literaturprofessoren, Sophisten, Philosophen, *Ärzte u. Athleten, vgl. Hübner aO. (o. Sp.

213) 1114/9. – Neu ist die Befreiung des christl. Klerus, wobei die Kaiser ab **Constantius II allerdings den Zugang zu den geistlichen Ämtern zu beschränken versuchten u. das Ideal des armen Klerikers propagierten, um den Staat steuerlich nicht zu sehr zu belasten u. Versuchungen, die sich aus dem Umgang mit Reichtümern ergeben können, weitgehend zu vermeiden (Cod. Theod. 12, 1, 49f. 104. 115. 121; 16, 2, 1f; Cod. Iust. 1, 3, 1. 52; Nov. Iust. 123, 5; 131, 5; K. L. Noethlichs, Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 [1972] 136/53).

2. Konzilien. In den griechischsprachigen Reichsteilen entspricht λειτουργία im kirchlich-synodalen Bereich der Spätantike dem Befund des 3. Jh. Es wird damit entweder der Gottesdienst selbst bezeichnet oder das Kirchenamt eines Klerikers. So findet sich letztere Bedeutung in folgenden Konzilskanones: Bei Diakonen, die in Verfolgungszeiten geopfert haben u. deshalb keinen hl. Dienst mehr verrichten dürfen (Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 2 [29 Jonkers]). Wer als Diakon oder Presbyter seinen Dienstort verlässt u. dem Ruf des Bischofs nicht folgt, wird im Kirchendienst entweder degradiert oder, falls er ungehorsam bleibt, gänzlich entlassen (Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 3 [49 J.]). Abgesetzte Kleriker dürfen nicht weiter im Gottesdienst mitwirken (ebd. cn. 4 [49]). Bischöfe dürfen in fremden Eparchien niemanden zu einem geistlichen Amt weihen (ebd. cn. 13 [52]). Ordnungsgemäß geweihte Bischöfe treten ihr Amt nicht an (ebd. cn. 17 [53]) oder werden von ihrer Gemeinde nicht akzeptiert; kirchenrechtlich behalten sie dann ihr Amt u. die damit verbundene Ehre (ebd. cn. 18 [53]). Sonst bedeutet λειτουργία meist Gottesdienst im Sinne der Messfeier: Conc. Sardic. vJ. 343 cn. 12 (69 J.); Conc. Gangr. vJ. 342 cn. 4. 20 (82. 85 J.); Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 10 (2, 240 Rhalles / Potles); Conc. Trull. vJ. 692 cn. 3. 13. 31. 70 (ebd. 2, 312/4. 333f. 371. 467/9); Conc. Nicaen. II vJ. 787 cn. 4. 10 (2, 566f). Eine unspezifische Bedeutung im Sinne eines allgemeinen Kirchendienstes findet sich Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 3. 13. 15. 20 (ebd. 2, 220f. 250. 254. 266); Conc. Trull. vJ. 692 cn. 26. 52 (ebd. 2, 361f. 427: ‚L. der vorgeweihten Gaben' = Kommunionfeier). – Munus behält in den westl. Synoden seine Bedeutung Amt, Aufgabe, auch Last: Reg. eccl. Carthag. excerpt. 57 (CCL 149, 195): munus clericatus; Ep. synod. vJ. 451 ad Leonem papam 5 (CCL 148, 108): munus pontificii des Papstes; ähnlich heißt Conc. Claremont. vJ. 535 cn. 2 (CCL 148A, 105) das Bischofsamt divinum munus. Ein Zeichen religiöser Hochachtung vor dem Klerus bietet Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 15 (ebd. 246), wo es um die Begrüßung eines Klerikers durch einen Weltlichen geht: sincere salutationis munus.

3. Vergleich der Belastungen bis zur Spätantike. Die Grundidee der L. war, wichtige Leistungen für die Allgemeinheit durch freiwillige Beiträge der Reichen zu gewährleisten. Dabei standen zunächst kultisch-religiöse Maßnahmen im Vordergrund, die ein gewisses Wohlwollen der Götter zu gewährleisten schienen, dann aber auch militärische Maßnahmen, die den Bestand des Gemeinwesens garantieren sollten u. quasi eine Voraussetzung für Kult u. Götterverehrung waren. Dies funktionierte so lange, wie es genügend Reiche u. ein Mindestmaß an sozialer Verantwortung in der jeweiligen Polis gab. Die strukturellen Schwächen wurden in Griechenland ab dem 4. Jh. vC. sichtbar, weshalb die Freiwilligkeit allmählich einem Zwang wich. In Rom waren L. von Anfang an an die Ämter des cursus honorum gebunden, die zwar auch von Reichen u. nur von diesen bekleidet wurden, aber immer auch einen magistratischen Charakter hatten. Vergleichbare Maßnahmen zur griech. L. waren etwa die Stiftungen von Tempeln u. Heiligtümern durch Feldherrn, aber eben durch aktive Amtsinhaber. Private Ausrüstung militärischer Verbände zB. hatte dagegen den Charakter des Außergewöhnlichen, ja Verbotenen. So ergab sich aufgrund des unterschiedlichen gesellschaftlichen Stellenwertes von L. ein unterschiedliches Verständnis von politischem Ansehen zwischen Griechen u. Römern. Als Rom den Osten erobert hatte u. die Griechenstädte im Röm. Reich aufgingen, fiel der militärische Aspekt von λειτουργία weg, der kultische blieb als Teil kommunaler Autonomie, der weiterhin in Form von L. oder durch privaten Euergetismus (*Euergetes) abgedeckt wurde, u. worüber wir nur vereinzelte Quellen haben. Auf Reichsebene setzte sich mehr u. mehr ein funktionaler Wille durch, der nicht auf freiwillige L. angewiesen sein wollte, aber auch keinen aufwendigen Beamtenapparat anstrebte. Die Konsequenz war das spätan-

tike Steuersystem aus Geld- u. persönlichen Leistungen, die capitatio-iugatio, die angemessen eher mit munus als mit λειτουργία zu beschreiben ist. Man versuchte spätestens seit *Diocletianus, eine Art Steuergerechtigkeit zu verwirklichen u. die wesentlichen Staatsfunktionen an die körperliche u. / oder finanzielle Leistungsfähigkeit des Einzelnen zu binden. Um diesem System Dauer zu verleihen, wurden alle wesentlichen Funktionen der Gesellschaft fest an bestimmte Vermögen oder *Berufe gebunden. Die vielfältigen Formen der Steuerbefreiung oder Befreiungsverbote zeigen, dass die Belastung nicht unerheblich gewesen sein muss. – Dem Fortfall der für heidnische Feste u. Kulte aufgewandten Summen standen allerdings keine adäquaten Forderungen der Kirche gegenüber. Die christl. Gemeinden finanzierten sich zunächst, sicher auch angesichts der Parusieerwartung, nach Art frühgriechischer L. durch Spenden (zB. Act. 2, 44/6; 4, 34f; 11, 30; 24, 17; 1 Cor. 16, 1). Dieses Prinzip der Freiwilligkeit in kirchlichen Angelegenheiten wurde im Röm. Reich nie beseitigt, sondern im Gegenteil durch staatliche Gesetze ausdrücklich bekräftigt (Cod. Iust. 1, 3, 38, 2/5, wohl von Anastasius). Größere Vermögen erhielten daher gewisse Spielräume. Was man früher als L. in Tempel u. Theater investierte, floss nun in Kirchenbauten oder karitative Einrichtungen u. Stiftungen, allerdings mit sehr unterschiedlichen regionalen Schwerpunkten. Wenn ab dem 3. Jh. den Kirchen *Grundbesitz korporationsrechtlich zugestanden wurde (Eus. h. e. 7, 13 [Gallienus]; 7, 30, 19 [Aurelian]; 9, 10, 10 [Licinius]; Lact. mort. pers. 48, 9), verstärkte dies die Entwicklung zu Gemeinden mit sehr unterschiedlichen ökonomischen Ressourcen, so dass Synoden wirtschaftliche Aktivitäten von armen Klerikern regeln mussten (zB. Conc. Sard. um 343 nC. cn. 12; Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 3). Von einer regelmäßigen, dauerhaften u. relativ gerechten Unterhaltszahlung für Kirchen u. Klerus, wie sie das Judentum in Form des Zehnten nach atl. Vorbild (bes. Num. 18, 26/32 u. a.) bereitstellte, war man weit entfernt. Erstaunlicherweise erfahren wir über die Einführung dieses Zehnten erstmals aus dem Frankenreich auf der 2. Synode v. Mâcon vJ. 585 cn. 5. Wie wenig sich die Christen im Röm. Reich mit einem solchen munus anfreunden konnten, zeigen Äußerungen eines *Joh. Chrysostomos (hom. in Eph. 4, 4 [PG 62, 36]) u. *Augustinus (en. in Ps. 146, 17 [CCL 40, 2134f]). Einer der Gründe könnte die hohe Belastung durch die staatl. Steuern gewesen sein.

A. Bockh, Die Staatshaushaltung der Athener 1/2[3] (1886). – G. Busolt, Griech. Staatskunde 1/2[3] = HdbAltWiss 4, 1, 1 (1920/26). – M. R. Christ, Liturgy avoidance and antidosis in classical Athens: TransProcAmPhilolAss 120 (1990) 147/69. – M. Corbier, Art. munus, munera I/II: NPauly 8 (2000) 483/6. – J. K. Davies, Athenian propertied families (Oxford 1971); Wealth and the power of wealth in classical Athens (New York 1981). – C. Drecoll, Die L.n im röm. Kaiserreich des 3. u. 4. Jh. nC. (1997). – T. Frank (Hrsg.), An economic survey of ancient Rome I/VI (Baltimore 1933/40). – E. A. Judge, The regional kanon for requisitioned transport: G. H. R. Horsley (Hrsg.), New documents illustrating early Christianity 1 (North Ryde 1981) 36/45. – N. Lewis, The compulsory public services of Roman Egypt[2] (Firenze 1997). – N. Lewis (Hrsg.), Leitourgia papyri. Documents on compulsory public service in Egypt under Roman rule = TransAmPhilosSoc NS 53, 9 (1963); On the starting date of liturgies in Roman Egypt: TransProcAmPhilolAss 100 (1969) 255/60; Leitourgia and related terms I/II: GreekRomByzStud 3 (1960) 175/84; 6 (1965) 227/30. – W. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche (1900), bes. 417/30. – S. R. Llewelyn, The development of the system of liturgies: ders. (Hrsg.), New documents illustrating early Christianity 7 (Grand Rapids / Cambridge 1994) 93/111. – V. Marotta, Liturgia del potere. Documenti di nomina e cerimonie di investitura fra principato e tardo impero romano (Napoli 1999). – A. Martin, Art. Leitourgia: DarS 3, 2 (1904) 1095/8. – J. Oehler, Art. Leiturgie: PW 12, 1 (1925) 1871/9. – F. Oertel, Die L. Studien zur ptolemäischen u. kaiserl. Verwaltung Ägyptens (1917). – Ch. Pietri, L., culture et société. L'exemple de Rome à la fin de l'Antiquité: Concilium 182 (1983) 65/77. – P. J. Rhodes, Art. L. I: NPauly 7 (1999) 358f; Problems in Athenian eisphora and liturgies: Americ. Journ. of Ancient Hist. 7 (1982 [1985]) 1/19. – E. Ruschenbusch, Der Endtermin in der Leiturgie des Trierarchen: ZsPapEpigr 67 (1987) 155/7. – H. Strathmann, Art. λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός: ThWbNT 4 (1942) 221/9. 232/8. – J. D. Thomas, Compulsory public service in Roman Egypt: Das röm.-byz. Ägypten = Aegyptiaca Treverensia 2 (1983) 35/9. – P. Wilson, The Athenian institution of the khoregia (Cambridge 2000).

Karl Leo Noethlichs.

Liturgie II (Gottesdienst) s. Bestattung: o. Bd. 2, 194/219; Buße: ebd. 802/12; Caerimonia: ebd. 820/2; Evangelium: o. Bd. 6, 1142/56; Exkommunikation: o. Bd. 7, 17/20; Fest: ebd. 747/66; Gebet I/II: o. Bd. 8, 1134/258; 9, 1/36; Geste u. Gebärde: o. Bd. 10, 895/902; Hochzeit I: o. Bd. 15, 911/30; Jahr (kultisches): o. Bd. 16, 1083/118; Indulgentia: o. Bd. 18, 56/86; Initiation: ebd. 87/159; Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1135/77; Katechumenat: o. Bd. 20, 497/574; Kirchweihe: ebd. 1139/69; Krankenöl: o. Bd. 21, 915/65; Kultgemeinde (Kultverein): o. Bd. 22, 393/438; Mahl; Musik; Opfer; Ordination; Salbung; Taufe; Tagzeiten (Stundengebet); Zeremoniell.

Liturgiesprache s. Sprache.

Livius s. Aponius: RAC Suppl. 1, 512/4; Historiographie: o. Bd. 15, 724/65; Rom.

Lobet den Herrn s. Alleluja: o. Bd. 1, 293/9.

Lobrede (Panegyrik) s. Enkomion: o. Bd. 5, 332/43; Leichenrede: o. Bd. 22, 1133/66.

Lobspruch s. Eulogia: o. Bd. 6, 900/28.

Loculus s. Grab: o. Bd. 12, 366/97; Katakombe (Hypogaeum): o. Bd. 20, 342/422.

Locus amoenus.

A. Allgemeines. Der Ausdruck L. a. ist seit Mitte des 1. Jh. vC. belegt (zB. Cic. fin. 2, 107; Sall. Catil. 11, 5: Plural); in diesen Zeugnissen lässt sich allerdings eine terminologische Bedeutung nicht sicher nachweisen. Die Tatsache, dass Varro u. Verrius Flaccus etymologische Erklärungen der Junktur L. a. (Plural) formulierten (s. unten), weist zwar darauf hin, dass L. a. vielleicht schon seit dem 1. Jh. vC. ein feststehender Ausdruck für einen bestimmten Landschaftstyp war. Sollte dies zutreffen, darf angenommen werden, dass diese Landschaft dem späteren Verständnis des L. a. entsprach, denn der Sache nach existiert der L. a. seit Anbeginn der frühesten antiken Literatur (Odyssee), auch wenn ihm erst die Standardisierung der rhetorischen Ausbildung ab dem 1. Jh. nC. zu seinem eigentlichen Aufschwung verhilft (s. u. Sp. 233/5). Als wissenschaftssprachlichen Begriff, der die literarische (oder bildliche) Darstellung eines bestimmten, konventionalisierten Landschaftsausschnitts bedeutet, etabliert L. a. jedoch erst E. R. Curtius. Die moderne Bezeichnung des L. a. als ‚Topos‘ geht ebenfalls auf Curtius zurück, der in der Entwicklung dieses Konzepts von E. Nordens Studien zur Kontinuität literarischer Formen beeinflusst war (S. Goldmann, Zur Herkunft des Topos-Begriffs von Ernst Robert Curtius: Euphorion 90 [1996] 134/49). – Die Beschreibung des L. a. ist mehr oder weniger vom Kontext losgelöst oder zumindest in sich geschlossen; bisweilen tritt sie auch als Einzelgedicht auf. Konstituierende Elemente sind *Baum (Bäume, Hain), eine Wiese (oft mit *Blumen) sowie Wasser (meist Quelle oder Bach) in unterschiedlichen Kombinationen. Hinzu können Vögel (Vogelgesang), Blumenduft u. eine leichte, kühlende Brise kommen (Curtius 202). Mit dem L. a. wird insbesondere Schatten assoziiert (CorpGlossLat 2, 343, 51 wird κατάσκιος mit amoenus glossiert), außerdem Fruchtbarkeit (ebd. 2, 443, 20 u. ö.). Für die christl. Rezeption ist die Glossierung von L. a. als παράδεισος wichtig (ebd. 3, 262, 21; vgl. F. X. Burger: ThesLL 1 [1900] 1962, 43/53). Die antiken *Etymologien deuten die Konnotationen des Lieblichen, Angenehmen u. Sorglosen an; der L. a. ist ein Ort, an dem nichts erarbeitet wird u. der außerhalb von ökonomischen u. sozialen Zwängen steht (Isid. Hisp. orig. 14, 8, 33: amoena loca Varro dicta ait eo quod solum amorem praestant et ad se amanda adliciant. Verrius Flaccus, quod sine munere sint nec quicquam his officia, quasi amunia, hoc est sine fructu; beide inhaltlich verwandte Etymologien bietet Serv. Verg. Aen. 6, 638; vgl. ebd. 5, 734

[2, 89; 1, 644 Thilo / Hagen]). Die genannten Erklärungen untermalen die Funktionen des L. a. als eines Ortes der Liebe u. der (philosophischen oder poetischen) Muße; es fehlt die Konnotation des Heiligen (dazu D. Baudy, Art. Hl. Stätten I [religionswiss.]: RGG[4] 3 [2000] 1551f; E. Keuls, Une cible de la satire. Le ‚L. a.': ÉtClass 42 [1974] 272/4) u. besonders die Verbindung des L. a. mit dem *Jenseits in der orphisch-pythagoreischen Tradition (dazu M. Hadas, Die Kultur des Hellenismus [1975] 308/23; H. Thesleff, Man and L. a. in early Greek poetry: Gnomosyne, Festschr. W. Marg [1981] 31/45; s. u. Sp. 242). In der christl. Rezeption wird der L. a. als Ort der philosophischen Muße u. des damit verbundenen Rückzugs aus der Welt zur Eremitenstätte weiterentwickelt; die Verbindung mit dem Jenseits wird auf das christl. Paradies übertragen. Der Aspekt der Liebe tritt in den Hintergrund (dieser darf jedoch auch für die Antike nicht überbewertet werden: E. A. Schmidt, Rez. K. Garber, Der L. a. u. der locus terribilis: Poetica 9 [1977] 272). – Der L. a. stellt meist ein Stück unversehrte Natur dar oder solcherart kultivierte Natur, dass die Illusion der Unversehrtheit erhalten wird. Dennoch ist der L. a. auf die Gegenwart des Menschen bezogen, nicht nur indem er als heiliger Ort wahrgenommen werden kann, sondern auch indem er als Rahmen für bestimmte Handlungen, als Spiegel für Seelenzustände oder als utopische Gegenwelt dient. Die Natur des L. a. ist idealisiert, alles Wilde oder Feindliche fehlt. Gegenstück zum L. a. ist der locus horridus (Pacuv. Antiopa 1b [frg. 6 Schierl = TragRomFrg 1, 77 Ribbeck]: loca horrida; vgl. Verg. Aen. 7, 563/71; Sen. Thy. 650/82; Lucan. 3, 399/425; locus terribilis erstmals Vulg. Gen. 28, 17). Schwierig abzugrenzen ist der L. a. mitunter vom *Garten, in der christl. Literatur besonders vom Garten Eden der Gen. u. vom Garten des Cant. Hingegen wird der hortus conclusus (Cant. 4, 12) im MA eher mit Maria oder Susanna u. so mit dem Motiv der Keuschheit verbunden (obschon es bei Susanna παράδεισος / pomerium heißt, Dan. Sus. 7). Die genannten Abgrenzungsprobleme gelten besonders für die bildende Kunst.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Rhetorische Theorie. Die anschauliche Beschreibung des Ortes (ἔκφρασις τόπου, τοπογραφία, *Ekphrasis) kann Gegenstand epideiktischer Reden sein (Quint. inst. 3, 7, 27); in der Gerichtsrede gehört sie zu den Beweismitteln (ebd. 5, 10, 37); außerdem wird sie zu den Gedankenfiguren gezählt (ebd. 9, 2, 44). Während der rhetorischen Ausbildung wurden solche Beschreibungen intensiv geübt. Dies gilt auch für den L. a., für den vorhandene poetische Modelle studiert werden konnten. Die rhetorische Praxis wirkte wiederum auf Dichtung u. Prosa ein, so dass am L. a. das enge Zusammenspiel von Rhetorik u. Literatur in der Kaiserzeit sichtbar wird (vgl. Webb). Den L. a. erwähnen zB. Hermog. id. 2, 4 (331, 15/7 Rabe): κάλλος χωρίου καὶ φυτείας διαφόρους καὶ ῥευμάτων ποικιλίας καὶ ὅσα τοιαῦτα (‚die Schönheit des Ortes, verschiedene Pflanzen, die Vielfalt der Bäche u. solches mehr'); Theon Rhet. progymn. 118 (67, 18/20 Patillon); Nicol. Rhet. progymn.: 68, 14f Felten. Bisweilen wird der L. a. mit der Beschreibung der Jahreszeiten, insbesondere des Frühlings, verbunden (zB. Meleager: Anth. Gr. 9, 363). Der Stil sollte dem Gegenstand entsprechen (Theon Rhet. progymn. 119 [69, 35f P.]: εἰ μὲν εὐανθές τι εἴη τὸ δηλούμενον, εὐανθῆ καὶ τὴν φράσιν εἶναι, ‚wenn der zu beschreibende Gegenstand 'blumig' ist, dann soll auch der Stil 'blumig' [d. h. bunt, abwechslungsreich] sein'). Procl.: Phot. bibl. cod. 318b, 33/6 (5, 155f Henry) schreibt, der ‚blumige Stil' (πλάσμα ἀνθηρόν) passe zur ‚Ekphrasis von Wiesen u. Hainen' (λειμώνων ἢ ἀλσῶν ἐκφράσεσιν; vgl. Hermog. prog. 10 [23, 12f Rabe]); bei Quint. inst. 12, 10, 58/60 wird umgekehrt das genus floridum mit einem L. a. verglichen (dazu L. Chappuis Sandoz, Terres d'abondance [Bruxelles 2004] 428f). Die Darstellung des L. a. kann auf ein Minimum an Textmenge reduziert sein u. ist bisweilen mehr Anspielung als Beschreibung, wobei unklar ist, wie sehr amoenus als Signalwort wahrgenommen wurde. Im Griech. dürften neben ‚schattig' (κατάσκιος o. ä.) v. a. ‚Wiese' (λειμών) u. ‚Hain' (ἄλσος) eine solche Signalfunktion gehabt haben. Mit der Ekphrasis verbanden die antiken Theoretiker die Forderung nach Klarheit; dieser wurde wiederum die Funktion zugeschrieben, starke Emotionen hervorzurufen (Rhet. ad Her. 4, 51). Die Psychologisierung des L. a., der gemäß Liban. or. 11, 200 (1, 505 Förster) Heiterkeit (εὐθυμία) bewirkt u. etymologisch mit amor verbunden wurde, ist also gleich-

sam in der rhetorischen Theorie verankert. Horaz äußert sich kritisch über unpassende u. gedrechselte Ortsbeschreibungen im Epos; als Beispiel nennt er u. a. einen L. a. (ars 16/8: cum lucus et ara Dianae / et properantis aquae per amoenos ambitus agros / ... describitur). Schon Ende des 1. Jh. vC. war der L. a. also offenbar so verbreitet, dass er mit Überdruss zur Kenntnis genommen werden konnte. Die Poetiken des MA enthalten detaillierte Modelle des L. a. (zB. Matth. Vindoc. ars versif. 111 [116/26 Munari], Ende 12. Jh.).

b. Literatur. 1. Diesseits. *Homer gestaltet insbesondere mit der Umgebung der Grotte der Kalypso (Od. 5, 63/74: mehrere verschiedene Baumarten u. vier voneinander wegfließende Quellen, vgl. Gen. 2, 10) u. der Ziegeninsel (Od. 9, 132/41) Modelle für spätere L. a. Von Bedeutung ist auch der Garten des Alkinoos (ebd. 7, 112/32). Während diese Orte in einem weit entfernten, beinahe märchenhaften Raum angesiedelt sind, schildert *Hesiod dagegen mit einem festlichen Gelage im Freien nach getaner Arbeit eine inmitten der bäuerlichen Gemeinschaft stattfindende Sommerszene (op. 582/96; zur Rezeption M. L. West, Hesiod. Works and days [Oxford 1996] zSt.). Bei Sapph. frg. 2 Lobel / Page = Lyr. Graec. Sel. 192 Page wird ein der Aphrodite heiliger Hain beschrieben. Neben den typischen Landschaftselementen ist diesen frühen poetischen Beispielen des L. a. gemeinsam, dass sie mit *Eros assoziiert sind; hinzu kommt bei der Grotte der Kalypso u. bei Sappho eine religiöse Dimension. Beides ist auch bei Plat. Phaedr. der Fall: Unter einer schattenspendenden Platane am Stadtrand findet ein Gespräch über Eros statt; der Ort ist dem Flussgott Acheloos u. Nymphen heilig (229a/b. 230a/c). Sokrates nimmt die Umgebung zum Anlass, Land u. Stadt, ja Natur u. Kultur einander gegenüberzustellen, wobei er (gegen Sophisten wie Prodikos) der Natur eine Funktion bei der Erkenntnissuche abspricht (230d 4f: τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι, ‚die Landschaft u. die Bäume wollen mich nichts lehren, jedoch die Menschen in der Stadt'). Immerhin dient der Ort aber in der Folge als Rahmen für einen philosophischen *Dialog (vgl. G. R. F. Ferrari, Listening to the cicadas [Cambridge 1987] 1/25). Auf die Szenerie des platonischen Phaidros nehmen zB. Cic. de orat. 1, 28; Plut. amat. 1, 749A u. Aristaenet. 1, 3 Bezug (M. B. Trapp, Plato's Phaedrus in 2nd-cent. Greek literature: D. A. Russell [Hrsg.], Antonine literature [Oxford 1990] 141/73). – Theokrits Bukolik trägt zur Tradition des L. a. das Element des pastoralen Idylls bei, das eine breite Wirkung auf Literatur u. bildende Kunst ausübt (zB. Theocr. 7, 131/46; 5, 45/9; vgl. Th. G. Rosenmeyer, The green cabinet [Berkeley 1969] 179/203; T. E. V. Pearce, The function of the L. a. in Theocritus' seventh poem: RhMus 131 [1988] 276/304). Der bukolische L. a. ist Ort der Muße u. des Singwettstreits (letzteres zB. Theocr. 1, 1/3. 21/3). Bei *Lucretius zeigt der L. a. in der Kombination von Genuss u. Genügsamkeit epikureischen Einfluss (2, 23. 29/33). Vergil knüpft an Theokrits bukolischen L. a. an (zB. ecl. 1, 1f. 51/8; 3, 55/7; 9, 40/2; dazu E. A. Schmidt, Poetische Reflexion [1972] 153; E. W. Leach, Vergil's eclogues [Ithaca 1974] 82f). Servius vermerkt zu Verg. georg. 2, 469, Tempe (das Tal in Thessalien) sei zum Inbegriff des L. a. geworden (abusive cuiusvis loci amoenitas). Kaum zufällig enthält auch Culex, ein nach allen Regeln der Kunst verfasstes Kurzepos, einen mustergültigen L. a. (123/56). Bei *Horaz steht der L. a. öfter in Zusammenhang mit dem Lob des Landlebens u. sorgenfreier Selbstbescheidung gegenüber der Geschäftigkeit der Stadt (carm. 2, 3, 6/12; 2, 11, 13/20; epod. 2, 23/8). Die Liebeselegie (Properz, Tibull, Ovid) schöpft gezielter die erotische Konnotation des L. a. aus (zahlreiche Belege bei P. Haß, Der L. a. in der antiken Lit. [1998]). – Ist der L. a. Teil eines längeren Werks, wird er oft durch bestimmte, die Beschreibung einleitende Signalwörter vom Kontext abgehoben, zB. durch lucus (Propert. 4, 9, 24), forma loci (Claud. rapt. Pros. 2, 101) oder est locus (Ven. Fort. carm. 1, 18, 1; D. Thoss, Studien zum L. a. im MA [Wien 1972] 54f). Mit der formalen Schematisierung geht bisweilen ein insgesamt ausgeprägt statischer Charakter der Beschreibung einher (C. Gruzelier [Hrsg.], Claudian. De raptu Proserpinae [Oxford 1993] 183). Der L. a. kann auch als in sich geschlossenes Gedicht auftreten, zB. Petron. sat. 131; Tiberian. carm. 1; Anth. Lat. 202 R.^{2} (193 Sh. B.) De luco amoeno ist ein weiteres Beispiel; vgl. auch Anth. Gr. 9, 71. 313. 315. 668f; 16, 11/3. 210. 227f. Der L. a. ist mit dem lucus Veneris des *Epithalamiums verwandt, was

in Formulierungen wie dignus amore locus zum Ausdruck kommt (Petron. sat. 131; Repos. 44). Anth. Lat. 86 R.[2] (74 Sh. B.), ein Gedicht auf einen hortus Veneris, enthält eine Formulierung, die Varros Etymologie von amoenus bei Isid. Hisp. wiederzugeben scheint (s. o. Sp. 232): quem qui vidisset amaret (v. 2). Eine Gartenbeschreibung bei Nonnos ist voller erotischer Untertöne (Dion. 3, 140/68). – In der Prosa gelangte Ciceros Schilderung des Hains der Ceres bei Henna zu Berühmtheit (Verr. 2, 4, 107; vgl. Norden 285). Weitere L. a. finden sich bei PsLucian. am. 12 (ein Hain der Aphrodite); Alciphr. 4, 13, 4 u. ö. Im Roman spielt der L. a. eine wichtige Rolle als Vorbereitung u. Rahmen für den erotischen Plot. Achilles Tatius beschreibt Gärten, die mit Zäunen umgeben sind u. alle wichtigen Merkmale des L. a. aufweisen (zB. 1, 15, 1: ὁ δὲ παράδεισος ἄλσος ἦν; es folgt eine detailreiche Ekphrasis). Diese u. weitere Passagen werden im byz. Roman rezipiert (O. Schissel v. Fleschenberg, Der byzantinische Garten = SbWien 221, 2 [1942] 11/5. 22f). Den Anfang des Romans bildet die Beschreibung eines Gemäldes, das u. a. einen L. a. zeigt (Achill. Tat. 1, 1, 3/5). Bei Longus praef. 1/3 wird der Besuch eines den Nymphen geweihten Hains, in dem ebenfalls ein Gemälde mit zahlreichen erotischen Szenen zu sehen war, explizit zum Auslöser der folgenden Romanerzählung (vgl. R. L. Hunter, A study of Daphnis and Chloe [Cambridge 1983] 45f). Die Verknüpfung des L. a. sowohl mit Malerei als auch Literatur verweist auf seine komplexe ästhetische Funktion; als Kunst (im Medium des Bildes) erzeugt er wieder Kunst (im Medium der Sprache). In *Libanios' Beschreibung von Antiochien ist der L. a. auf eine Liste der wichtigsten Bestandteile reduziert (or. 11, 200 [1, 505 Foerster]: πάσης δὲ εὐθυμίας ἀφορμαὶ πηγαὶ καὶ φυτὰ καὶ κῆποι καὶ αὖραι καὶ ἄνθη καὶ ὀρνίθων φωναί, ‚die Anregungen aller heiteren Stimmung: Quellen, Pflanzen, Gärten, Lüfte, Blumen, Vogelgezwitscher'; Tiberian. carm. 1, ein Gedicht von 20 Versen, enthält ebenfalls alle genannten, offenbar kanonisch gewordenen Elemente). Die Geoponica 10, 1 (Florentinus) nennen Anweisungen zur Anlegung eines Gartens (παράδεισος); dabei werden psychologische Aspekte mit berücksichtigt (τὰ ἀπὸ τῆς θέας τερπνά, ‚die durch die Schau erfreuenden Dinge').

2. Jenseits. In der orphisch-pythagoreischen Tradition gehören grüne oder blühende Wiesen u. Haine zur Unterwelt (F. Graf, Eleusis u. die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit = RGVV 33 [1974] 90/2; Aronen 4). Diese Tradition eines L. a. im *Jenseits (bei dem allerdings das Wasser meist, der Baum bisweilen fehlt) wirkt auf Pindar (frg. 114 Bowra), PsPlaton (Ax. 371c) sowie Vergils stark von der Rhetorik geprägte Beschreibung des Elysiums (Aen. 6, 638f): devenere locos laetos et amoena virecta / fortunatorum nemorum sedesque beatas (zur rhetorischen Stilisierung vgl. E. Norden, P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI[4] [1957] 297 zSt.; allgemeiner zur Rhetorik bei Vergil Webb 348f; zur Ekphrasis bei Vergil R. Heinze, Vergils epische Technik[3] [1915] 396/403). Später folgen Lukians humoristische Beschreibung der Inseln der Seligen (ver. hist. 2, 5f. 13f) oder das Elysium bei Claudian (rapt. Pros. 2, 287/93) u. bei Nonnos (Dion. 19, 190f). Die Verbindung mit dem Jenseits ist für die christl. Rezeption des L. a. von entscheidender Bedeutung. – Interessant ist ein griech. Grabepigramm des Patro aus augusteischer Zeit, das auf die Bemalung des Grabs Bezug nimmt, die ihrerseits gängigen literarischen Vorstellungen der Unterwelt entspricht (Kaibel, Epigr. nr. 546 b; B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst = RömMitt ErgH. 9 [1963] 63. 129 Taf. 36f).

c. Kunst. Ausladende Darstellungen lauschiger Gärten sind in der röm. Malerei ab dem späten zweiten Stil (Haus der Livia in Prima Porta, ca. 20/10 vC.) sowie im dritten Stil bekannt (Casa del Bracciale d'Oro = Pompeii VI 17, ca. 25/50 nC.; Mazzoleni / Pappalardo 189/208. 261/72; die Verbindung mit dem zweiten Stil wird von Vitr. 7, 5, 2 bestätigt; K. Schefold, Pompejanische Malerei [Basel 1952] 73). Die Gärten sind meist von größeren Dimensionen als der begrenzte L. a., zeugen jedoch von einer vergleichbaren Ästhetik.

II. Jüdisch. Naher Osten. Das Paradies des AT weist Züge eines L. a. auf (Gen. 2, 8/10); dies ist von großer Relevanz für die christl. Rezeption des L. a. Es wird als lieblicher *Garten mit allen Arten von Bäumen dargestellt, die ‚schön anzusehen sind' (ὡραῖον εἰς ὅρασιν / pulchrum visu) u. essbare Früchte tragen; hinzu kommen der Lebensbaum u. der *Baum der Erkenntnis des Guten u. Bösen. Daneben sind das *Hohelied

(Cant. 4, 12/6) sowie Ps. 22, 2 (εἰς τόπον χλόης, ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν / in pascuis virentibus cubare me facit) wichtig. Im Nahen Osten spielen Gärten (παράδεισοι) eine wichtige Rolle, wobei schwierig abzuschätzen ist, wie weit von einem konkreten Einfluss auf die Gestaltung des L. a. die Rede sein kann (einen solchen Einfluss nimmt G. Schönbeck, Der L. a. von Homer bis Horaz, Diss. Heidelberg [1962] 167/72 an).

C. Christlich. I. Patristische Literatur u. christliche Dichtung. a. Diesseits. 1. Dialogszenerie. Minucius Felix siedelt seinen Dialog am Meeresufer an (2, 3f: Ostiam ... amoenissimam civitatem), möglicherweise nach dem Vorbild von Gell. 18, 1 (W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 17f; B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. = StudTestAnt 9 [1970] 42; auch im NT übernimmt bisweilen das Meeresufer die Rolle der Szenerie für Gespräche, zB. Mt. 13, 1). Bei PsClem. Rom. spielen sowohl die Küste als auch der traditionelle L. a. eine wichtige Rolle (recogn. 8, 1 bzw. hom. 4, 10 [GCS PsClem. Rom. 2, 217; 1, 87]; dazu M. Edwards, Locus horridus and L. a.: Homo viator, Festschr. J. Bramble [Bristol 1987] 267/76). Bei Cyprian (ad Donat. 1 [CCL 3A, 3]) wird der klass. L. a. zur Szenerie für den Diskurs einer Einzelperson (zu dieser Innovation K. Schlapbach, The pleasance, solitude, and literary production: JbAC 50 [2007] 34/50): Locus etiam cum die convenit, et mulcendis sensibus ac fovendis ad lenes auras blandientis autumni hortorum facies amoena consentit: ... petamus hanc sedem: dant secessum vicina secreta, ubi dum erratici palmitum lapsus nexibus pendulis per harundines baiulas repunt, viteam porticum frondea tecta fecerunt. Diese Stelle kommentiert Augustinus (doctr. christ. 4, 31) als ‚wundersam beredt', sed profusione nimia gravitati displicent (M. Roberts, The jeweled style [Ithaca 1989] 127). Augustinus selbst assoziiert den L. a. öfter mit Vergnügen oder *Luxus (conf. 4, 12; en. in Ps. 110, 8 [CCL 40, 1624]); andererseits kann ein diesseitiger L. a. dem Gastgeber mit dem Paradies vergolten werden (conf. 9, 5): reddis Verecundo pro rure illo eius Cassiciaco, ubi ab aestu saeculi requievimus in te, amoenitatem sempiterne virentis paradisi tui. Bei Methodius v. Olympus (conv. 5/8 [GCS Method. 5f]) ist die Szenerie, die Elemente des Paradieses (Ausrichtung nach Osten) u. des L. a. (Brise) verbindet, Sinnbild des Gesprächsinhalts (das jungfräuliche Leben), womit er die ursprüngliche Konnotation des Erotischen ins Gegenteil verkehrt.

2. Rückzug aus der Welt. Athanasius lässt Antonius, den ersten Eremiten, in der Wüste eine erfrischende Quelle u. einige Palmen vorfinden (vit. Anton. 49 [SC 400, 268]; zur Bedeutung des Berges, der neu hinzukommt, J. Fontaine: SC 134 [Paris 1968] 669f). Elemente des L. a. verwendet auch Basilius v. Caes. ep. 14 (1, 42/5 Courtonne) in der Beschreibung seiner Eremitenstätte (O. Dreyer, Zu den Naturbeschreibungen bei Basil. d. Gr.: Festschr. K. Deichgräber [1968, masch.] 109/39). Er vergleicht diese außerdem mit einer Insel (der er diejenige der Kalypso hintanstellt), möglicherweise unter dem Einfluss von Cic. leg. 2, 1. Joh. Chrysostomos preist den L. a. als Zuflucht u. Alternative zu mondänen Vergnügungen (in Mt. hom. 37, 7 [PG 57, 428A]). In einem Gedicht des Gregor v. Naz. scheint der L. a. Linderung von Sorgen zu bieten (carm. 1, 2, 14, 1/7 [28 Domiter]: χθιζὸν ἐμοῖς ἀχέεσσι τετρυμένος οἶος ἀπ' ἄλλων / ἥμην ἐν σκιερῷ ἄλσεϊ ... / αὖραι δ' ἐψιθύριζον ἅμ' ὀρνίθεσσιν ἀοιδοῖς / καλὸν ἀπ' ἀκρεμόνων κῶμα χαριζόμεναι / καὶ μάλα περ θυμῷ κεκαφηότι, ‚Gestern saß ich, von meinen Kümmernissen zerrieben, allein, fern von anderen, in einem schattigen Hain ... Sanfte Lüfte säuselten zugleich mit den sangeskundigen Vögeln u. spendeten lieblichen Schlummer von den Zweigen herab dem Herzen, so sehr es auch betrübt war'; vgl. ebd. 2, 1, 44, 15/7 [PG 37, 1350]). In der Folge wird dem L. a. heilende Wirkung jedoch abgesprochen. Ambivalenten Umgang mit dem L. a. zeigt auch Hieronymus. Einerseits ist für ihn die Wüste selbst ein L. a. u. Abbild des Paradieses (ep. 2, 1: desertum, omni amoeniorem civitatem), oder er lässt Hilario mitten in der Wüste einen konventionellen L. a. antreffen (vit. Hilar. 31, 4 [138 Bastiaensen]: hortulum peramoenum; vgl. 21, 2 über Antonius [118/20 B.]). Ein L. a. in der Wüste dient als Versteck vor der Verfolgung (vit. Pauli 5 [PL 23, 21A]; J. Šubrt, Sic nudus et armatus in Christo solitudinem ingressus est ...: ListFilol 123 [2000] 223/36). Eine Variation von L. a.-Motiven ist ep. 43, 3: si aestas est, secretum arboris umbra praebebit; si autumnus, ipsa aeris temperies et strata subter folia locum quietis ostendit. vere ager floribus

depingitur et inter querulas aves psalmi dulcius decantabuntur. Andererseits kann der L. a. aber ähnlich wie bei Augustinus auch negativ konnotiert sein (ep. 71, 1, 4: ne ... amoena hortorum diligas). Ort der sexuellen Versuchung ist der L. a. vit. Pauli 3 (PL 23, 19B/20A). Als L. a. beschreibt Eucherius die Insel Lérins (laud. her. 42, 472/4 [76 Pricoco]): aquis scatens, herbis virens, floribus renitens, visibus odoribusque iocunda, paradisum possidentibus se exhibet quem possidebunt (dazu S. Pricoco, L'isola dei santi [Roma 1978] 162/4).

b. Irdisches Paradies. Im Bestreben zu zeigen, dass das Paradies der Genesis ein historischer Ort ist, bedient sich Augustinus der traditionellen Elemente des L. a. (Gen. ad litt. 8, 1 [CSEL 28, 1, 231]): paradisum ad proprietatem litterae intellegi, locum scilicet amoenissimum, fructuosis nemoribus opacatum eundemque magnum et magno fonte fecundum, cum videant nulla humana opera tot ac tanta virecta silvescere occulto opere dei; ähnlich Lact. Phoen. 25/30 (CSEL 27, 136 = Anth. Lat. 731 R.[2]; zur Rezeption dieses Gedichts bei Greg. Tur. stell. vgl. A. P. Orbán, Nicht jeder L. a. ist ein Paradies: Euphorion 85 [1991] 387/96) sowie die Schöpfungsberichte bei Prud. cath. 3, 101/5 (CCL 126, 14; v. 101 wie Verg. Aen. 6, 638: amoena virecta); Drac. laud. 1, 166/205. 348/52 (1, 158/61. 168f Moussy / Camus); Alc. Avit. carm. 1, 218/98 (MG AA 6, 2, 209/11); Isid. Hisp. ort. et obit. 1, 1 (109. 111 Chaparro Gómez); vgl. orig. 14, 3, 2: (paradisus) est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum consitus ...: non ibi frigus, non aestus, sed perpetua aeris temperies (R. R. Grimm, Paradisus coelestis paradisus terrestris = Medium Aevum 33 [1977] 78).

c. Himmlisches Paradies. Vergils Formulierung amoena virecta (Aen. 6, 638) findet sich in den Paradiesbeschreibungen bei Sedul. carm. pasch. 1, 53 (CSEL 10[2], 19); Drac. laud. 3, 752 (2, 53 Moussy); Carm. de resurr. 191 (81 Waszink); Paulin. Nol. ep. 32, 12 (CSEL 29[2], 288; Apsis-Tituli, die auf die Architektur u. Gartenanlagen der Kirche Bezug nehmen); CLE 858, 5: certum est in regn(um caeli) perque amoena virecta / istum cum electis ir(e) u. ö.; leicht verändert auch in der Oration ‚Commendo te' (= Petr. Damian. ep. 15 [PL 144, 497f], 11. Jh.) der Commendatio animae des tridentinischen Rituale Romanum (tit. 5 cap. 7): constituat te Christus ... intra paradisi sui semper amoena virentia. Als L. a. beschreiben das Paradies PsCypr. laud. mart. 21 (CSEL 3, 3, 43); Aug. serm. Dolb. 25, 3 (RevÉtAug 37 [1991] 59); Prud. cath. 5, 113/24 (CCL 126, 27); Tert. apol. 47, 13; nat. 1, 19, 6; ähnlich auch die apokalyptische Vision in Pass. Perp. 11, 5f (SC 417, 144; Weiteres bei Aronen). Mit einer Wiese stattet Cyrill v. Jerus. das Paradies aus (catech. myst. 1, 1 [SC 126, 84]: εἰς τὸν φωτεινότερον καὶ εὐωδέστερον λειμῶνα τοῦδε τοῦ παραδείσου).

d. Refrigerium. Der L. a. wird insbesondere mit der Vorstellung des ψυκτήριον / refrigerium, des vorübergehenden Aufenthaltsorts der Seelen nach dem Tode, verbunden. Dieses ursprünglich orphische Konzept ist im Zusammenhang mit der Auferstehung des Leibes von Bedeutung, die gemäß einigen vorkonstantinischen Kirchenvätern nicht sofort nach dem Tod erfolgt, sondern erst beim Jüngsten Gericht. Das Refrigerium hat wie der L. a. die Konnotationen des Erfrischenden, Angenehmen u. wird gemäß dem hellenist. Grammatiker Nikandros mit Hain u. Schatten verbunden (bei Athen. dipnos. 11, 503C: ψυκτήρια καὶ τοὺς ἀλσώδεις καὶ συσκίους τόπους τοὺς τοῖς θεοῖς ἀνειμένους, ἐν οἷς ἔστιν ἀναψῦξαι, vgl. Hesych. lex. s. v. ψυκτήρια [4, 314 Schmidt]). Nikandros beruft sich seinerseits auf Aeschyl. frg. 146 (TragGrFrg 3, 260 [Textproblem]) u. Eur. frg. 782 (ebd. 5, 2, 823). Die Totenoration griechischer Kirchen Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων enthält die Bitte ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν ... ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλόης, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως (PColt-Nessana 3, 96, um 600; Euchol. Barb. gr. 336 [nr. 264, 2 Parenti / Velkovska[2]]), lat. Übers.: in loco lucido, in loco amoeno, in loco refrigerii ... da requiem (J. Goar, Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum[2] [Venetiis 1730] 424; vgl. das Officium defunctorum des tridentinischen Rituale Romanum [tit. 6, cap. 4]: da ... refrigerii sedem). Vgl. allgemein A. Dieterich, Nekyia[2] (1913) 95/8; A. Stuiber, Refrigerium interim = Theophaneia 11 (1957).

e. Als Vergleich u. ä. Für die allegorische Interpretation des Paradieses der Genesis werden bisweilen zusätzliche Motive wie Wiese, Schatten, Brise, Duft usw. vom L. a. übernommen. Bei Ambrosius wird der Schatten zum Sinnbild der Tugend (ep. 34, 6 [CSEL 82, 233]): sed utraque (scil. uxor et virgo) in paradiso, ut ... refrigeretur virtu-

tum umbraculis; bei Hieronymus die Wiese (ep. 125, 2): per virtutum prata; gemäß einem Referat bei Augustinus die Bäume; (civ. D. 13, 21): (nonnulli ...) arboresque illas et ligna fructifera in virtutes vitae moresque convertunt (die allegorische Interpretation des Paradieses geht v. a. auf Origenes u. Philo zurück). Bei Prudentius wird der L. a. in einer Parabel von zwei Wegen zum verführerischen Trug (ham. 795 [CCL 126, 142]: at laevum nemus umbriferum per amoena virecta). Wald (silva), Wiese (pratum), Blumen (flores) dienen wie schon in der heidn. Antike (vgl. Gell. praef. 6. 8) als Metaphern für Texte, zB. Hieron. ep. 122, 4: quasi per pulcherrima scripturarum prata.

II. Kunst. L. a.-ähnliche Darstellungen finden sich im Rahmen von bukolischen Szenen, besonders im Zusammenhang mit dem guten *Hirten oder mit Endymion, doch deuten meist lediglich Bäume den L. a. an (zB. Sarkophag Rom, Villa Doria Pamphili: N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 [1980] Taf. 60; Sarkophag La Gayolle: H. U. v. Schoenebeck, Die christl. Paradeisossarkophage: RivAC 14 [1937] 298; H. Sichtermann / G. Koch, Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen [1975] 27f nr. 16f; zum schlagartigen Aufkommen dieser Szenen gegen Ende des 3. Jh. B. C. Ewald, Sarcophagi and senators: JournRomArch 16 [2003] 564). Eine spezifisch christl. Prägung lässt sich bei diesen Motiven kaum ausmachen (G. Koch / H. Sichtermann, Römische Sarkophage [1982] 117). Landschaftsdarstellungen finden sich in den Katakomben der Domitilla (J. Wilpert [Hrsg.], Die Malereien der Katakomben Roms [1903] Taf. 9), der Priscilla (ebd. Taf. 21. 23, 1. 42), des Calixtus (ebd. Taf. 110) u. ö. Die Uferlandschaft des in Zeichnungen erhaltenen Kuppelmosaiks von S. Costanza, Rom, erinnert an den L. a. (A. A. Amadio, I mosaici di S. Costanza [Roma 1986]), ebenso das Apsismosaik in S. Clemente, Rom, das vielleicht auf spätantike Modelle zurückgeht (P. C. Claussen, Die Kirchen der Stadt Rom im MA 1050/1300 Bd. 1 [2002] 306 u. Abb. 237); vgl. weitere Apsismosaiken wie das von S. Apollinare in Classe, Ravenna (J. Engemann, Zu den Apsis-Tituli des Paulinus v. Nola: JbAC 17 [1974] 21/46 mit Taf. 1a). Auch Nillandschaften stehen dem L. a. bzw. dessen Verständnis als irdischem Paradies nahe (A. Hermann, Der Nil u. die Christen: ebd. 2 [1959] 64/9).

J. Aronen, L. a. in ancient Christian literature and epigraphy: OpuscInstRomFinlandiae 1 (1981) 3/14. – E. R. Curtius, Europäische Lit. u. lat. MA[2] (Bern 1954) 191/209. – W. Elliger, Die Darstellung der Landschaft in der griech. Dichtung = UntersAntLitGesch 15 (1975). – W. Ganzenmuller, Das Naturgefühl im MA (1914). – E. W. Leach, The rhetoric of space (Princeton 1988). – S. Mattiacci, I carmi e i frammenti di Tiberiano (Firenze 1990). – D. Mazzoleni / U. Pappalardo, Pompejanische Wandmalerei (2005). – C. E. Newlands, Statius and Ovid. Transforming the landscape: TransAmPhilolAss 134 (2004) 133/55; The transformation of the ‚L. a.‘ in Roman poetry, Diss. Berkeley (1984). – Norden, Kunstpr.[3] – G. Petrone, L. a. / locus horridus: R. Uglione (Hrsg.), L'uomo antico e la natura (Torino 1998) 177/95. – I. Troxler-Keller, Die Dichterlandschaft des Horaz = Bibl. der klass. Altertumswiss. NF 2, 3 (1964). – R. Webb, Poetry and rhetoric: S. E. Porter (Hrsg.), Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B. C. / A. D. 400 (Boston / Leiden 2001) 339/69.

Karin Schlapbach.

Löffel.

I. Allgemeines. In der gesamten Antike dienten L. zusammen mit Messern als vornehmliches Essgerät. Gabeln traten nur selten auf. Holz- u. Bein-L. sind seit dem Neolithikum belegt u. werden auch in Antike u. Spätantike überwogen haben, überdauerten aber nur in wenigen Fällen. Überliefert sind vor allem L. aus verschiedenen Metallen. Bronzene Exemplare des 2. bis 6. Jh. sind vor allem nördlich der Alpen belegt (Böhme 191/6; Hauser 134f). Aus Ägypten stammen Eisen-L. des 6. bis 7. Jh. mit einer aus Muschel gearbeiteten Laffe (D. Bénazeth, L'art du métal au début de l'ère chrétienne [Paris

1992] 74f). Die große Mehrheit der bekannten antiken, spätantiken u. frühbyz. L. wurde aus *Silber gefertigt. Die L.größe stieg vom 1. bis 7. Jh. beständig. Dadurch boten sich zunehmend Möglichkeiten der Verzierung mit Inschriften, Monogrammen oder bildlichen Darstellungen. Dies koinzidiert mit der allgemeinen Zunahme christlicher Symbolik auf Alltagsgegenständen. Eine liturgische Funktion von L. ist erst ab dem 3. Jh. nachzuweisen (s. u. Sp. 254).

II. Antike Namen u. Formen. Aus der Kaiserzeit, in der L. weitgehend die einzigen Tischbestecke waren, sind zwei Namen für L. belegt: ligula u. coc(h)lear / κοχλιάριον (Martial. 8, 33, 23f. 71, 9; W. Bannier, Art. coc[h]lear[e]: ThesLL 3 [1906/12] 1398/400; J. A. Kemper, Art. ligula: ebd. 7, 2 [1956/79] 1396; D. E. Strong, Greek and Roman gold and silver plate [London 1966] 129). Die Bezeichnung ligula (‚Zunge') für den üblichen Ess-L. der Kaiserzeit spielt auf die Form der Laffe an. Leichtere L. mit sehr kleiner, runder oder leicht blattförmiger Laffe u. langem, geradem, spitz zulaufendem Stiel (Griff) wurden coc(h)lear genannt. Während ligulae nicht zuletzt zum Verzehr von Suppen benutzt wurden, diente die Spitze des Stiels der coc(h)learia auch als Gabelersatz beim Verzehr von Muscheln u. Schnecken (Petron. sat. 33, 4/6; Martial. 14, 120f). Entgegen älterer Annahmen bezieht sich der Name weniger auf diese Nutzung als auf die Muschelform der Laffe (Hauser 15). Belege für das Wort ligula hören Mitte des 5. Jh. auf. Danach heißen L. auch im lateinischsprachigen Westen wie zuvor schon im griechischsprachigen Osten generell cochlearia / κοχλιάρια. – Die Ablösung des Namens geht mit einer steten Vergrößerung der L. u. einer Veränderung der Formen einher. Wie die einzelnen L.typen des 2. bis 4. Jh. bezeichnet wurden, ist nur teilweise nachzuvollziehen (Martin 93; V. Bierbrauer, Die ostgotischen Grab- u. Schatzfunde in Italien [Spoleto 1975] 330/2; Hauser 16), weil unbekannt ist, welche Kriterien, d. h. Größe, Laffenform, Form u. Richtung des Stieles, Art der Verbindung zwischen Laffe u. Stiel, Gestaltung des Stielendes oder ein ‚Gesamteindruck', vom jeweiligen Betrachter als entscheidend angesehen wurden. Generell werden L. mit langen, geraden Stielen mit spitz zulaufenden Enden als cochlearia anzusprechen sein. Deren Formentwicklung vom 2. bis 7. Jh. ist gut zu verfolgen. Sie zeigt ab dem 2. Jh. eine Tendenz zu immer größeren Laffen u. etwa doppelt so langen L.stielen (E. Riha / W. Stern, Die röm. L. aus Augst u. Kaiseraugst [Augst 1982] 11/21). Für das 3. Jh. sind sackförmige Laffen kennzeichnend (M. Feugère, Le trésor de Chalain-d'Uzore [Loire]: Cah. Arch. de la Loire 4/5 [1984/85] 44/8). Wie einzelne Beispiele mit ovaler Laffe des 4. Jh. konnten ihre Stiele zur Laffe hin in Tierköpfen enden (Böhme 184; F. Baratte, Recherches sur la vaisselle d'argent en Gaule dans l'antiquité tardive [IIIe - Ve s.] [Paris 1993] 181). Ab dem 3. Jh. wurden Laffe u. Stiel generell separat gefertigt u. durch ein Verbindungsstück gegeneinander höhenversetzt verknüpft. Dies war zunächst ein niedriger Halbkreis, ab dem 4. Jh. eine durchbrochene Rolle, die ab dem späten 4. Jh. durch eine massive Scheibe (Diskus) ersetzt wurde (Böhme 183/6; Martin 78/82; Hauser 25). – Im 4. u. frühen 5. Jh. erfuhren die Stiele teilweise eine anspruchsvolle Ausgestaltung durch Torsionen, fast eierstabförmige Profilierungen oder Tierkopfenden. Cochlearia dieser Art fanden sich vor allem in Verwahrfunden in Großbritannien zusammen mit L., deren Laffen fast 10 cm lang u. deren Griffe S- oder schwanenhalsförmig sind (Canterbury: Johns / Potter, Canterbury 317f. 344; Dorchester-on-Thames: ebd. 345/9; Thetford: dies., Thetford 107/30; Abb. 1). Solche Schwanenhals-L., die von der Mitte des 4. Jh. (Kaiseraugst) bis in das frühe 5. Jh. belegt sind, sind wahrscheinlich die letzte L.form, die als ligula angesprochen wurde (Martin 68/75. 93). Ab der Mitte des 5. Jh. sind im Westen nur noch langstielige cochlearia belegt (Abb. 2). Bei einer Gruppe des frühen 6. Jh. enden die Stiele über der Laffe in Tierköpfen (Hauser 23f). Die letzten westl. Exemplare haben balusterförmige Griffenden. – Aus dem oström. Gebiet sind kaum L.funde aus der Zeit vor dem späten 6. Jh. bekannt. Die östl. cochlearia des 6./7. Jh. bestehen aus bis zu 9 x 4, 5 cm großen, längsovalen oder birnenförmigen Laffen, massiven Disken u. langen, oft profilierten Stielen, die knopf- oder balusterförmig enden (Abb. 3; Hauser Taf. 19/51). Die L. sind mit 23 bis 27 cm kaum länger als die westl. Belege, aber deutlich schwerer. L. eines Sets aus dem zypriotischen Lambousa (‚Erster Zypernschatz'; Mitte 7. Jh.) wiegen durchschnittlich 131 g, d. h. fast fünf röm. Unzen

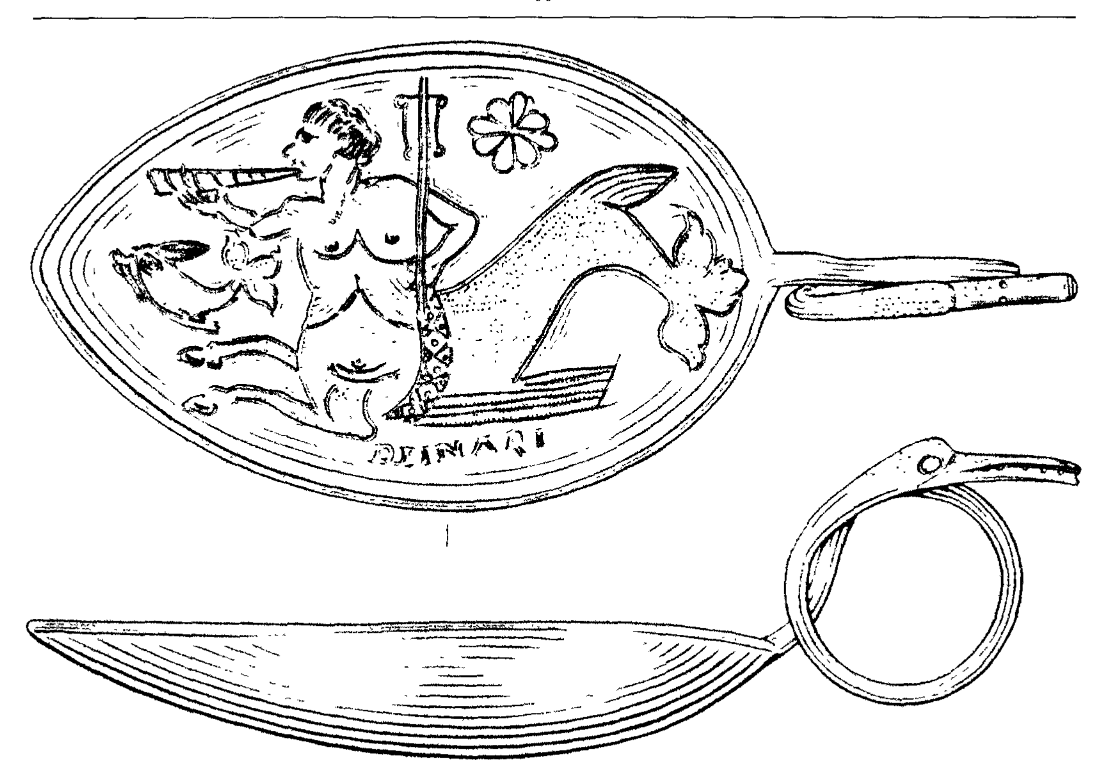


Abb. 1: Ligula aus Thetford, um 400; nach Johns/Potter, Thetford 108 fig. 25 nr. 50.

(ders., Der Silberschatz von Lambusa: Altertum 38 [1992] 187/98). Obwohl L. sicher weiterhin in Gebrauch blieben, bricht die Fundüberlieferung Mitte des 7. Jh. ab. Die jüngsten bekannten cochlearia mit langem Stiel fanden sich in Novo Bajazet / Gavar (Armenien) u. sind durch Silberstempel in die Zeit Kaiser Constans' II datiert (Hauser 133).

III. Verzierungen u. Inschriften. Mit fortschreitender Vergrößerung konnten Laffen, Griffe u. Disken der L. zunehmend als Träger bildlicher u. textlicher Verzierungen genutzt werden. Dabei treten ab dem 4. Jh. Bezüge zum Christentum auf, vor allem in Form von *Kreuzen. Daneben bleiben profane Darstellungen oder Inschriften bis in das 7. Jh. belegt. Ablösung oder Bruch sind nicht zu erkennen.

a. Schmuck der Laffen. Auf der Schauseite der L., der Laffeninnenseite, wurden schon im 3. Jh. gelegentlich geometrische oder florale Motive in Niello eingelegt (Trésors romains - Trésors barbares, Ausst.-Kat. Brüssel [1979] 78f; Gallien in der Spätantike, Ausst.-Kat. Mainz [1980] 130). – Im 4. u. frühen 5. Jh. treten im Westen vielfach Inschriften der Art ‚N. N. vivas' auf (Böhme 197f; Hauser 61). Im frühen 6. Jh. enthalten die Inschriften nur noch vereinzelt Wünsche (‚UTERE FELIX' in Isola Rizza), Hinweise auf die vorgesehene Nutzung (‚MICEAS' in Wesel-Bislich) oder auf christlichen Glauben (‚DONA DEI' auf einem L. in Köln; vgl. Hauser 62; Abb. 2). Aus dem oström. Bereich sind solche Beischriften unbekannt. – Nur selten wurden Laffen als Bildträger genutzt. Im Schatzfund von Thetford vom Ende des 4. Jh. trägt eine ligula in Feuervergoldung die Darstellung eines Tritons mit einem *Delphin (Abb. 1), ein cochlear zeigt eine laufende Raubkatze, ein weiteres die Darstellung eines *Fisches (Johns / Potter, Thetford nr. 50. 66f; weitere Beispiele des späten 4. / frühen 5. Jh. aus Dorchester, Loché u. Traprain [Hauser 62]). Ein in Lambousa gefundenes L.set der Mitte des 7. Jh. ist mit Darstellungen laufender Tiere geschmückt (ebd. 128/30 Taf. 44. 47). – Eine Besonderheit stellen sechs 1792 angeblich in einem Kindergrab bei **Aquileia gefundene, inzwischen verschollene L. des 4./5. Jh. dar (H. Leclerq: DACL 1, 2, 2682). In den Laffen der

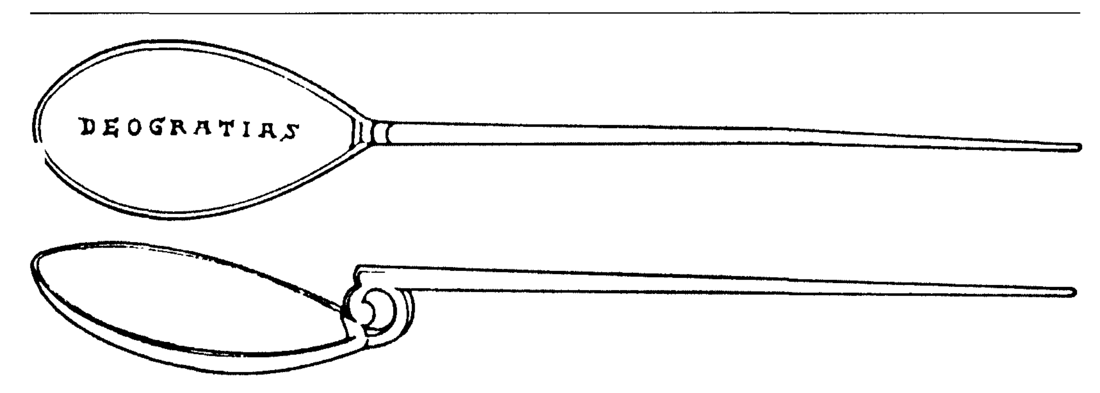


Abb. 2: Cochlear aus Köln-Müngersdorf Anfang 5. Jh.; nach Milǒjcić Abb 9, 4.

kleineren Exemplare fanden sich Darstellungen des Abrahamsopfers (*Isaak), der Verehrung Christi durch die drei Magier u. der Taufe Jesu. Die beiden größeren L.schalen wurden durch Darstellungen der Familie der Eusebier u. die Beischrift ‚EUSEBIORUM DIGNITAS‘ geschmückt. Den Einzug Jesu in Jerusalem zeigt ein L., dessen Herkunft, Aufenthalt u. Datierung unbekannt sind (Milojčić 132). – Mehrere L. des 4. u. frühen 5. Jh. aus Britannien u. Mitteleuropa tragen ein Christogramm in der Laffe (H. v. Petrikovits, Frühchristl. Silber-L.: Corolla memoriae, Festschr. E. Swoboda [Graz 1966] 175_6). Großformatige Kreuze zieren die Laffen von sechs L. des 6./7. Jh. aus syrischen Kirchenschätzen (Mundell Mango 118/27. 239; s. unten). – Die Außen- bzw. Unterseiten der Laffen waren bis in das späte 6. Jh. nur selten verziert. Östliche L. des 6./7. Jh. tragen dort durchgängig eingravierte Blattmotive.

b. Schmuck der Disken u. Griffansätze. Die Formveränderungen der L. erlaubten den Besitzern ab dem späten 5. Jh., sie durch Inschriften auf dem Griffansatz oder durch Monogramme auf den Disken zwischen Laffe u. Stiel zu kennzeichnen. Besitzermonogramme finden sich bei knapp der Hälfte aller L. des 6./7. Jh. aus dem oström. Bereich u. in geringerer Zahl auch im Westen (Hauser 63/8). Dort wurden Besitzernamen auf dem Griff in Niello eingelegt. Solche L. tragen häufig Kreuze oder eine crux monogrammatica auf den Disken. Beides blieb im Osten unbekannt. Dort wurden anstelle der Besitzerinschriften mehrheitlich Apostelnamen oder Inschriften auf dem Griff angebracht (ebd. 76). Eine Besonderheit unter den verzierten L. stellt ein 1847 bei Lampsakos (Mysien) gefundenes Set dar (ebd. 69/74; Abb. 3): In der Laffe beginnend u. sich auf dem Griff fortsetzend sind Hexameter zu den Sieben Weisen bzw. aus den Eclogen des Vergil in Niello eingelegt. Auf der Seite der Griffe wurden die Hexameter kurz kommentiert. Mit diesen Inschriften, die die klass. *Bildung des Besitzers widerspiegeln, mit Balusterende, Blattmustern auf der Laffenunterseite, einem verzierten Laffenrand sowie einem Besitzermonogramm auf dem Diskus bietet dieses Set die Summe der möglichen L.verzierungen (Hauser Taf. 23/6. 29).

IV. Verbreitung. Im Bereich nördlich der Alpen finden sich L. meist im Zusammenhang mit Speisebeigaben in Gräbern der Oberschicht Nordgalliens wie im rechtsrheinischen Germanien. Dort gehörte seit dem 3. Jh. ‚ein bronzener oder silberner L. zusammen mit ausgewähltem Essgeschirr zu den ‘Statussymbolen’ wohlhabender u. angesehener Personen‘ (Böhme 189). Gerade die Silber-L. des 5. bis frühen 7. Jh. aus dem alamannisch-fränkischen (u. a. Lausanne-Bois de Vaux; Krefeld-Gellep Grab nr. 1782) u. dem thüringischen Bereich (Erfurt-Gispersleben; Deersheim Grab 9 u. 10) sowie den Fürstengräbern des frühen 7. Jh. in Britannien (R. L. S. Bruce-Mitford, The Sutton Hoo ship-burial 3, 1 [London 1983] 125/46; The Prittlewell prince [ebd. 2004]) stammen aus herausgehobenen Gräbern, in die sie als wertvolle Importgüter mit weiteren Silber- u. Glasprodukten italischer oder byzantinischer Provenienz gelangten (Hauser 79/83). – Eine hohe Zahl von L. stammt aus britischen Verwahrfunden Mitte des 4. bis frühen 5. Jh. (Mildenhall, Trapain Law, Thetford, Canter-

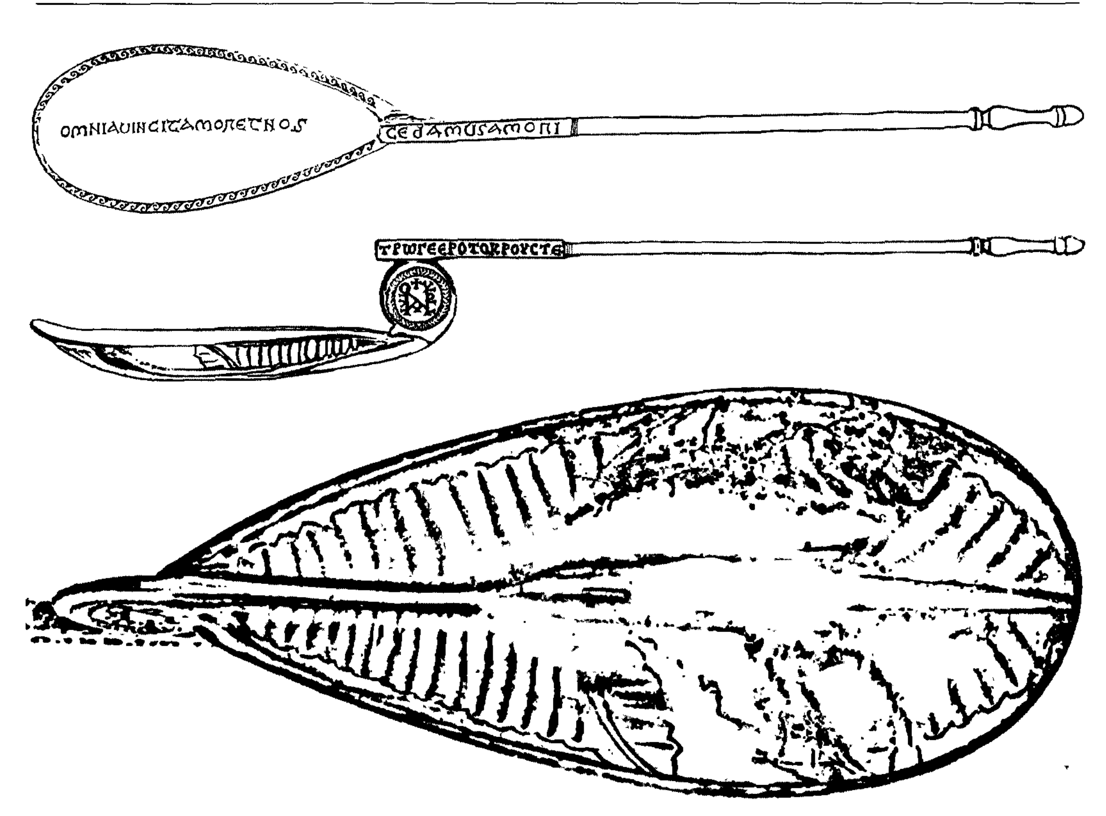


Abb. 3: Cochlear aus Lampsakos, heute im British Museum, Anfang 7. Jh.; Zeichnung des Verfassers.

bury; vgl. u. a. Johns / Potter, Canterbury), wo sie zusammen mit zahlreichen anderen Silbergegenständen niedergelegt waren. L. des späteren 5. u. frühen 6. Jh. fanden sich außer in Gräbern auch in Verwahrfunden, vor allem in Norditalien (Bierbrauer aO. [o. Sp. 245]; Hauser 99/101). – Die meisten L. des 6./7. Jh. stammen aus den großen Verwahrfunden mit byzantinischen Silbergegenständen, die im 19./20. Jh. zufällig entdeckt wurden. Zu nennen sind vor allem die Schatzfunde von Antiochia (?), Maʿaret en-Noman u. Kaper Koraon in Syrien (zur Schatzrekonstruktion vgl. Mundell Mango; A. Effenberger, Bemerkungen zum ‚Kaper-Koraon-Schatz': Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 241/77; Hauser 43/9), Lampsakos in Kleinasien (ebd. 34/42) u. Lambousa (ebd. 49/53). Kaum ein L. im Osten stammt aus legalen Ausgrabungen oder gesicherten Kontexten. Siedlungsfunde sind selten.

V. Herstellung u. Gebrauch. Frühkaiserzeitliche cochlearia waren etwa 10 g schwer, die des 4. u. frühen 5. Jh. wogen ca. eine röm. Unze (etwa 27 g). Die spätesten im Westen gefundenen L. des 6. Jh. erreichten ein Gewicht von bis zu zwei Unzen (54 g; Martin 83/7). Das deutet darauf hin, dass sie wie andere Edelmetallobjekte nach Gewichts- bzw. Preisklassen gefertigt wurden (ders., Redwalds Börse. Gewicht u. Gewichtskategorien völkerwanderungszeitlicher Objekte aus Edelmetall: FrühMAStud 21 [1987] 206/38). Für die Nutzung von L. zB. als Neujahrs- u. Saturnalien-*Geschenke gibt es für die Spätantike keine direkten Belege. Allerdings spielte Silbergeschirr eine bedeutende Rolle im politisch u. sozial motivierten Gabentausch zwischen Angehörigen der gesellschaftlichen Elite. Sowohl die jeweils einzeln auftretenden L. in Gräbern außerhalb des Röm. Reiches als auch die L.sets im röm. Bereich müssen als symbolisches Prestigekapital von Tafelgerät betrachtet werden. Dass die L. dabei durchaus genutzt wurden, zeigen die teilweise verdünnten Laffenseiten u. Kratzer, die auf

rechtshändigen Gebrauch schließen lassen (zB. L. aus Lambousa bei Hauser Taf. 41 a/d). – Daneben wurden Silber-L. noch im 5. Jh. an Tempel gegeben (Schwanenhalsligulae aus Thetford für den Gott Faun: Johns / Potter, Thetford nr. 51/8; Abb. 1; cochlear an Juno: K. J. Shelton, The Esquiline treasure [London 1981] 85 Taf. 34; Hauser 108). Stiftungen einzelner L. oder ganzer Sets an Kirchen sind durch Funde u. Vermächtnisse des 6. bis 7. Jh. belegt: Fünf Silber-L. wurden in dem früher ‚Hama-Schatz' genannten Kaper Koraon-Schatz (ebd. 48), ein cochlear in Maʿaret en-Noman u. eines in Galognano (im Val d'Elsa, Italien) zusammen mit Patenen, Kelchen u. Kreuzen in Kirchensilberschätzen des 6. Jh. aufgefunden. Stifterinschriften verbinden zwei L. aus Kaper Koraon mit von denselben Personen gestifteten Kelchen (Mundell Mango 118/22; Hauser 49). Bischof Desiderius (gest. 623) zB. übereignete seiner Kathedrale in Auxerre drei L.sätze à zwölf L. (u. einen mit neun L.; De gest. episc. Antissiod. 1, 20 [M. Sot, Les gestes des évêques d'Auxerre 1 (Paris 2006) 95]), Bischof Somnatius v. Reims vermachte der dortigen Remigius-Basilika gleichfalls ein Dutzend cochlearia (Flodoard. hist. Remens. eccl. 2, 5 [PL 135, 105]; 10. Jh.). Als Grund der Übereignung von L. an Kirchen wurde ihre Verwendung bei der Austeilung der Kommunion (so schon G. B. De Rossi: BullArchCrist Ser. 3, 3 [1868] 83; s. u. Sp. 254), bei Festmählern oder Armenspeisungen (W. Kurze, Der Schatzfund von Galognano als historische Quelle: O. v. Hessen u. a. [Hrsg.], Il tesoro di Galognano [Firenze 1977] 58) vorgeschlagen. Die testamentarisch belegten L.sets wurden jedoch nie allein u. zu speziellen Zwecken vermacht, sondern gelangten jeweils zusammen mit sonstigem Besitz der Erblasser aufgrund des Materialwertes in die Kirchenschätze (Braun 266; Hauser 85f). Die Nutzung solcher Kirchen-L. bei Festessen, etwa von Bischof u. Klerikern, schließt das nicht aus. Dass dies auch die übliche Verwendung bei den Erstbesitzern war, zeigen die im 5. bis 7. Jh. zahlreich erhaltenen Monogramme oder Besitzerinschriften. – Die Testamente des 7. Jh., Verwahrfunde im oström. Bereich (Lambousa; Hauser 49/53) u. die Sets aus Lampsakos u. Antiochia (?), die Apostelnamen tragen, zeigen, dass L. üblicherweise im Dutzend gefertigt wurden. Die Gewichte der Sets entsprachen meist einfachen Vielfachen römischer Gewichte (Martin 83/9; Hauser 89/91). Als kleinere Einheit kämen analog zur Fertigung von Schalen u. Tellern Vierersets in Frage. L. aus dem oström. Raum weisen üblicherweise entweder Monogramm u. Inschriften oder keines von beiden auf. Das könnte darauf hindeuten, dass die L.sets unverziert in den Verkauf kamen u. dann nach den Wünschen des Käufers beschriftet wurden. Weder die Einzel-L. in Gräbern noch die L.sets (u. a. von Bischöfen) lassen einen spezifisch christl. Umgang mit L. erkennen. Possidius berichtet, dass Augustinus silberne L. benutzte, aber kein Tafelgeschirr aus edlem Material (vit. Aug. 22, 5 [186 Bastiaensen mit Komm. ebd. 414]), ebenso **Caesarius v. Arles (Vit. Caes. Arel. 1, 37 [MG Script. rer. Mer. 3, 471]). – Die einzeln beigegebenen L. in Gräbern des 2. bis 7. Jh. nördlich der Alpen sind als importierte Prestigegüter der Führungsschicht zu betrachten (Hauser 78/87). Silbergeräte stellen immer einen nutzbaren, aber auch eintauschbaren finanziellen Wert dar. L. von ein oder zwei Unzen entsprachen einer kleinen Werteinheit u. waren oft das einzige Silbergerät im Familienbesitz. Die L.sets des 6./7. Jh. von bis zu fünf röm. Pfund Gewicht demonstrieren als Teil des privaten Tafelluxus' den Reichtum ihrer Besitzer, im Falle der Donation an Kirchen ihre Großzügigkeit.

VI. Liturgische Löffel. Die archäologisch belegten L. wurden seit dem 19. Jh. gerne als gottesdienstliche Geräte gedeutet (vgl. o. Sp. 253; anders schon Braun 268/70). Tatsächlich verwenden die entwickelten christl. Liturgien L. zu verschiedenen Zwecken, darunter, jedoch ausschließlich im Osten u. selbst dort nur in jüngerer Übung, innerhalb der Eucharistiefeier bei der Kommunion (vgl. ebd. 270/7; Drower 148. 156/73. 193; Taft 220/37). Je nach regionaler Tradition dienen L. hier entweder zur Ausspendung des in den Wein eingetauchten Brotes aus dem Kelch oder zur Austeilung des Weines an die Kleriker (Syria, Ägypten) bzw. umgekehrt nur für Laienchristen (Kpel u. Einflussbereich). – In überlieferten Kirchenschatzinventaren fehlen L. in früher Zeit (ebd. 215; anders in späteren Listen: ebd. 234/7), ebenso meist in den Funden von Kirchenschätzen des 6./7. Jh. (zB. dem Sion-Schatz von Kumluça an der lykischen Küste [S.

Boyd, A ‚Metropolitan' treasure from a church in the provinces. An introduction to the study of the Sion Treasure: dies. / M. Mundell Mango (Hrsg.), Ecclesiastical silver plate in 6th-cent. Byzantium (Washington, D. C. 1992) 5/37], dem Schatz von Attarouthi in New York oder dem syr. Stuma- / Riha-Schatz [Hauser 43/9]). Ausnahmen bilden die L. aus dem Kaper Koraon-Schatz, aus Ma'aret en-Noman u. Galognano (s. o. Sp. 253). Sie sind zugleich die einzigen L., deren Laffen mit einem großformatigen Kreuz verziert sind. Ihre Form u. Größe machen eine Benutzung als Kommunion-L. unwahrscheinlich, doch sollte nicht jegliche liturgische Verwendung ausgeschlossen werden (Taft 215f). – Drei ältere Zeugnisse einer Benutzung von L. bei der Kommunion zeigen individuelle Ausnahmesituationen extra Missam. Dem ägypt. Eremiten Markos reicht in der Einsamkeit ein Engel die Eucharistie mittels eines L. (ASS Mart. 1, 365; BHG 2246). Bischof Abraham v. Amida (1. H. 6. Jh.) führte *Joh. v. Ephesus zufolge dem Miaphysiten-Presbyter Kyriakos v. Ligin die Kommunion der Chalcedonenser zwangsweise mit einem L. zu (Chronik v. Zuqnin zJ. 525 [CSCO 507 / Syr. 213, 24f]). Anastasios Sinaites erzählt von einem Styliten in der Nähe von Damaskos, der die in einen Kelch gegebenen Kommunionspeisen in einem Korb auf die Säule beförderte, wo er sie mit einem L. (κογχλιάριον) zu sich nahm (narr. 43 [B 1] [OrChr 3 (1903) 62 Nau]; Taft 220f). Keines dieser Beispiele legt die regelmäßige Nutzung von Kommunion-L. vor dem 9. Jh. nahe. Die wenigen zeitgenössischen Darstellungen der Kommunion kennen gleichfalls keine L. Die ersten schriftlichen Belege für (Einzel-) L. als Altargerät finden sich Anfang des 9. Jh. im syr. Mesopotamien bei Johannes v. Anastasiopolis / Darā (oblat. 2, 28 [CSCO 309 / Syr. 133, 28]) u. in Kpel mit cn. 10 der Synode des Patriarchen Photios vJ. 861 (1, 2, 466f Joannou; Braun 272; Taft 224). – Die offensichtlich späte u. sehr begrenzte eucharistische Nutzung von L. während der Spätantike schließt aus, dass die bis in das 7. Jh. archäologisch belegten L. sämtlich oder auch nur überwiegend zu diesem Zweck gefertigt wurden. In aller Regel ist ihnen, besonders wenn sie als L.-Satz auftreten, keine speziell religiöse oder gar liturgische Funktion zuzusprechen. Eine solche beweist auch nicht die Verzierung spätantik-byzantinischer Silber-L. durch Kreuze, Beschriftung mit Apostel-Namen oder anderen Texten. Inschriften wie ‚N. N. VIVAS' oder ‚VIVAS IN DEO' haben allgemeinen Glückwunschcharakter u. finden sich ebenso auf Fingerringen oder Ohrreinigern. Christliche Symbole oder Inschriften wie ‚DEO GRATIAS' können zwar für ein christl. Bekenntnis des Besitzers sprechen, sind aber auf privaten Gegenständen ebenso sinnvoll angebracht wie auf kirchlichen. L. sollten demnach nur dann als liturgische Geräte angesehen werden, wenn dafür im Einzelfall spezifische Anhaltspunkte vorliegen (Braun 267f; Engemann 165/8; Taft 213). Die zahlreichen Silber-L. der spätantik-frühbyz. Zeit in Verwahrfunden im britischen, italischen u. östlichen Bereich müssen, unabhängig von ihrer Verzierung mit christlichen Inschriften oder Motiven, als Ausweis allgemeinen Tafelluxus' u. -besitzes gelten.

H. W. Böhme, L.beigabe in spätröm. Gräbern nördlich der Alpen: JbRGZM 17 (1970) 172/200. – J. Braun, Das christl. Altargerät in seinem Sein u. in seiner Entwicklung (1932) 265/79. – E. S. Drower, Water into wine. A study of ritual idiom in the Middle East (London 1956). – J. Engemann, Anmerkungen zu spätantiken Geräten des Alltagslebens mit christl. Bildern, Symbolen u. Inschriften: JbAC 15 (1972) 154/73. – S. R. Hauser, Spätantike u. frühbyz. Silber-L. Bemerkungen zur Produktion von Luxusgütern im 5. bis 7. Jh. = JbAC ErgBd. 19 (1992). – C. M. Johns / T. W. Potter, The Canterbury late Roman treasure: Antiquaries Journal 65 (1985) 312/52; The Thetford treasure (London 1983). – H. Leclercq, Art. Cuiller: DACL 3, 2, 3172/83. – M. Martin, Ess-L.: Der spätröm. Silberschatz von Kaiseraugst (1984) 56/96. – V. Milojčić, Zu den spätkaiserzeitlichen u. merowingischen Silber-L.: BerRömGermKomm 49 (1968) 111/52. – M. Mundell Mango, Silver from early Byzantium. The Kaper Koraon and related treasures (Baltimore 1986). – R. F. Taft, Byzantine communion spoons: DumbOPap 50 (1996) 209/38.

Stefan R. Hauser.

Lösen s. Binden und Lösen: o. Bd. 2, 374/80.

Löwe.

A. Allgemeines. Der L. (Panthera leo) gehört zur Gattung der katzenartigen Raubtiere (Felidae). Antike Bezeichnungen: λέων / λέαινα, poetisch auch λίς bzw. λῖς; leo / leaena, poetisch auch lea (nach Varro ling. 5, 100; Serv. Verg. georg. 3, 245 u. a. griechische Lehnwörter: R. Maltby, A lex. of ancient Latin etymologies [Leeds 1991] 331. 334). – Das Verbreitungsgebiet des L. erstreckte sich in der Antike über Nordafrika, *Aegypten, **Aethiopia, Palaestina, Vorderasien mit Arabien, Baktrien, Persien u. *Indien (Steier 969/71; Hünemörder 391). Diskutiert wird die u. a. von Herodt. 7, 124/6 u. Aristot. hist. an. 6, 31, 579a behauptete Existenz von L. in Nordgriechenland (bejahend K. Usener: SymbOsl 69 [1994] 5/33). – Im antiken Mittelmeerraum gehört der L. zusammen mit *Adler, Stier u. Schlange zu den bedeutendsten Tiersymbolen. Seine beeindruckende Erscheinung u. außerordentliche Kraft einerseits wie seine Gefährlichkeit u. Wildheit andererseits führten zu einer der gesamten Antike eigenen symbolischen Ambivalenz, so dass der L. Sinnbild von Göttlichem u. Dämonischem, Heil u. Unheil, Stärke u. Grausamkeit u. a. sein kann. – Zur Sichtweise u. Bedeutung des L. im ägypt.-altoriental. Kontext s. U. Rössler-Köhler, Art. L., L.-Köpfe, L.-Statuen: LexÄgypt 3 (1980) 1080/90; W. Heimpel / A. Ünal / E. A. Braun-Holzinger, Art. L.: ReallexAssyr 7 (1987/90) 80/94.

B. Heidnisch. I. In der Literatur. a. Naturkundliches. 1. Aussehen. Grundlegend für die zoologische Sichtweise des L. in der Antike sind vor allem die Ausführungen des Aristoteles, der eine L.art mit gedrungenem Körperbau u. krauser Mähne sowie eine mit langgestrecktem Körper u. glatter Mähne unterscheidet (hist. an. 8 [9], 44, 629b; vgl. Plin. n. h. 8, 46; Isid. Hisp. orig. 12, 2, 4; Steier 969). Er beschreibt den L. als vierfüßiges u. vielzehiges (Aristot. hist. an. 2, 1, 499b), fleischfressendes Raubtier mit Reißzähnen (ebd. 2, 1, 501a), großem Rachen u. einziehbaren Krallen, die auch Plin. n. h. 8, 41 erwähnt. Hinsichtlich der inneren Organe stellt Aristoteles Ähnlichkeit mit denen des *Hundes fest (hist. an. 2, 1, 497b), ob aus eigener Anschauung, ist unklar (Hünemörder 391). Daneben existierten irrige Ansichten, wie die angeblich besondere Härte von L.knochen (Aristot. hist. an. 3, 7, 516b), die Vorstellung, dass Löwinnen nur zwei Zitzen

besitzen (ebd. 2, 1, 500a) u. a. Eine lebensnahe L.beschreibung bietet Aristot. (?) physiogn. 5, 809b.

2. Verhaltensweise. Auch diesbezüglich dient meist Aristoteles als Gewährsmann. Die Jagd- u. Tötungstechnik des L. ist bekannt u. wird anschaulich beschrieben (zB. hist. an. 9, 44, 629b; vgl. Il. 17, 61/5 u. a.). Als bevorzugte Beute von L. kennt man Rinder, *Hirsche, Schafe u. Ziegen; Strab. 17, 3, 5 schildert einen Angriff auf junge Elefanten. Auch solche auf Menschen sind mehrfach dokumentiert: Aristot. hist. an. 9, 44, 629b erwähnt zB. Attacken auf menschliche Siedlungen, die besonders von alten L. ausgeführt würden, da sie unfähig seien, andere Beute zu schlagen. Als wirksame Abschreckung dient das von L. gescheute Feuer (Il. 17, 663; Aristot. hist. an. 9, 44, 629b; Lucret. 4, 710f u. ö.); überdies herrscht in der Antike die Meinung, dass L. durch *Hahnen-Schrei abgeschreckt werden (Aesop. fab. 84 [1, 111 Hausrath]; Ael. hist. an. 3, 31; 5, 50; 6, 22; Plin. n. h. 8, 52; 10, 47 u. ö.; Keller 26). – Weiterhin existierte die von den Christen rezipierte Vorstellung (s. u. Sp. 275), dass der L. kaum Schlaf braucht (Ael. hist. an. 5, 39) u. seine Augen im Schlaf leuchten (Plut. quaest. conv. 4, 5, 2, 670C). – Der L. harnt nach hinten (Aristot. hist. an. 2, 1, 500b); die Begattung erfolgt mit zugekehrtem Steiß (ebd. 5, 2, 539b: πυγηδόν). – Herodt. 3, 108 beschreibt den Verlust der Gebärmutter einer Löwin nach dem ersten Wurf; durch die scharfen Krallen des Jungen werde nämlich der Uterus zerstört (von Aristot. hist. an. 6, 31, 579b zurückgewiesen). Hieraus resultierte die verbreitete Vorstellung, die Löwin könne nur ein einziges Junges gebären (Herodt. 3, 108; Aesop. fab. 167 [1, 192f Hausr.]; Plin. n. h. 8, 43 u. ö.). Beim syr. L. ging man auch von einer jährlichen Reduktion der Jungenzahl von sechs bis auf eines aus (ebd.). Aristot. hist. an. 6, 31, 579b gibt jedoch als durchschnittliche Wurfzahl zwei bis sechs an. – Plin. n. h. 8, 42 berichtet von angeblich häufig vorkommenden Kreuzungen zwischen L.weibchen u. *Panthern (F. Wotke, Art. Panther [literar. Überlieferung]: PW 18, 3 [1949] 765f mit weiteren Belegen).

b. Jagd, Zähmung u. Nutzung. Im Alten Orient u. Hellenismus war die L.jagd ein meist von Königen betriebener vornehmer Sport (Keller 40/5; Beschreibung verschiedener Jagd- bzw. Fangmethoden: Opp. cyneg. 4, 77/211; Plin. n. h. 8, 56). In einem Edikt der Kaiser Honorius u. Theodosius II vJ. 414 nC. wird die Tötung eines L. (vermutlich zum Zwecke der Verteidigung) allgemein erlaubt, Jagd u. Handel mit L. jedoch dem Kaiser vorbehalten (Cod. Theod. 15, 11, 1; Steier 981). Besonders begehrt war das L.fell als Jagdtrophäe u. Handelsartikel (ebd. 982), während das Fleisch in der Regel nicht verzehrt wurde (vgl. jedoch Galen. alim. fac. 3, 10 [CMG 5, 4, 2, 334f]). L.fett diente als kosmetisches Mittel (Plin. n. h. 24, 165), wurde aber auch wie Galle u. Herz des L. als Medizin gegen *Epilepsie verwendet (ebd. 28, 90). – Beliebt waren aufwändig importierte L. als Hauptattraktion bei Tierhetzen in der Arena (ebd. 8, 53; Martial. epigr. 8 [6b]. 12 [10]. 21 [18] [3f. 7 Shackleton Bailey] u. ö.; Steier 981f), wobei die Mähnen der L. bisweilen vergoldet wurden (Sen. ep. 41, 6). Aufgrund des großen Bedarfs (teilweise bis zu 600 L. für eine einzige Veranstaltung [Plin. n. h. 8, 53]) scheinen L. in Nordafrika bereits in der Antike selten geworden zu sein (Keller 33). Seit 186 vC. lässt man in Rom L. gegen andere Tiere kämpfen (Liv. 39, 22), seit Sulla auch gegen Menschen (Sen. brev. vit. 13, 6; Steier 981). Bei diesen ‚venationes' genannten Veranstaltungen wurde auch die *Hinrichtung der ad bestias Verurteilten vollzogen (A. Hönle, Art. Venatio: NPauly 12, 2 [2003] 3; o. Bd. 15, 346/8), woher sich das Wort ‚Christianos ad leonem' (Tert. apol. 40, 2) erklärt. – Die röm. Kaiser hielten sich in Nachahmung orientalisch-hellenistischer Praxis dressierte L. Erhalten ist ein Kondolenzgedicht des Statius, in dem er Kaiser *Domitianus wegen des Todes seines Lieblings-L. Trost spendet (silv. 2, 5; Maspero 190). Der berühmteste antike L.züchter u. -bändiger war der Karthager Hanno (Plin. n. h. 8, 55; Ael. var. hist. 14, 30; Maspero 190).

c. Symbolik. 1. Positiv. a. Heldenmut u. Herrschertum. In der Ilias werden L.gleichnisse häufig verwendet (Dierauer 6/15; H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse[2] [1977] 62/6; S. H. Lonsdale, Creatures of speech. Lion, herding, and hunting similes in the Iliad [Stuttgart 1990]; D. F. Wilson, Lion kings. Heroes in the epic mirror: Colby Quarterly 38, 2 [2002] 231/54; K. Usener: Ertzdorff 79/85). In ihnen erscheint der L. als Inbegriff von unbändigem Mut (Il. 10, 296/8), Kraft, Tapferkeit u. ungezügelter

Wildheit, was auch negative Konnotationen beinhalten kann (s. u. Sp. 263); häufig wird das ungestüme Verhalten oder Schicksal von Heroen in der Schlacht mit dem von L. verglichen (Il. 5, 554/60; 11, 113/9. 173/6. 544/57; 16, 756/8; 20, 164/73 u. ö.). Seltener sind L.gleichnisse in der Odyssee (zB. 4, 335; 6, 130/4; 22, 402/5; W. T. Magrath, Progression of the lion simile in the Odyssey: ClassJourn 77 [1982] 205/12). Homer kennt ein eigenes Epitheton θυμολέων (Il. 5, 639; Od. 4, 724). Spätere Epiker verwenden L.gleichnisse in homerischer Tradition (Apollon. Rhod. 2, 26/9; Verg. Aen. 9, 792/6; 10, 454/6. 723/9; 12, 4/9 [meist auf Turnus bezogen: R. Rieks, Die Gleichnisse Vergils: ANRW 31, 2 (1981) 1011/110; Usener aO. 85/91]; Sil. Ital. 2, 683/8; Lucan. 1, 205/12; Val. Flacc. 8, 126 u. ö.; Steier 986f). Auch die griech. Tragiker vergleichen Helden eines Dramas mit L. (zB. Sophocl. Philoct. 1436; Eur. Orest. 1400f; Iph. Taur. 297 u. ö.). – Die Tötung eines L., wie die des Nemeischen durch *Herakles (Hesiod. theog. 326/32; Bacchyl. 8 [9], 6/8; Apollod. bibl. 2, 5, 1 u. ö.; O. Gruppe: PW Suppl. 3 [1918] 1028/33), ist Sinnbild heroischer Tapferkeit u. Erweis göttlicher Macht. Curt. 8, 1, 14/6 schildert, wie *Alexander d. Gr. selbst einen großen L. mit einem Hieb (uno vulnere) erlegt. – Aufgrund seiner Stärke können Herrscher mit einem L. verglichen werden; so wurde Alexander d. Gr. λεοντώδης (löwenartig) genannt (Plut. vit. Alex. 2, 5; Alex. fort. 2, 2, 335B; F. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman [1975] 111_{13} mit weiteren Belegen). – In der *Fabel erscheint der L. als privilegierter Herrscher der Tiere oder zumindest als stärkstes u. mächtigstes Tier (zB. Aesop. fab. 147. 269 [1, 172/4. 2, 88f Hausr.]; Babr. fab. 82. 95. 106; Phaedr. fab. 1, 5. 11; 2, 1; 4, 14), wenngleich negative Aspekte überwiegen (J. Küppers: Ertzdorff 95/117; s. u. Sp. 263).

β. Anthropologische u. ethische Aspekte. Der L. kann Großmut, Milde u. Dankbarkeit symbolisieren (Aesop. fab. 155 [1, 182f Hausr.]; Babr. fab. 107; Ovid. trist. 3, 5, 33 u. ö.; weitere Belege bei Steier 977f), vielleicht ausgehend von der Vorstellung, der L. verschone jene, die sich vor ihm niederstrecken (Plin. n. h. 8, 46). Berühmt ist die bei Gell. 5, 14 u. Ael. hist. an. 7, 48 überlieferte Geschichte des Sklaven Androclus, der von einem L., dem er einst einen Dorn aus der Tatze zog, wiedererkannt u. in der Arena verschont wird; ähnliche Begebenheiten erzählt Plin. n. h. 8, 56/8 (Küppers aO. 113/6; A. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren u. Verwandtes, Diss. Heidelberg [1889] 55/70; Maspero 187). – Das Fell des von Herakles getöteten Nemeischen L. (Gruppe, Myth. 2, 798f) deutet der Sophist u. Mythograph Herodoros v. Herakleia (um 400 vC.) im Rahmen einer allegorischen Mytheninterpretation als Sinnbild der Vernunft (FGrHist 31 F 14).

γ. Religionsgeschichtliches. Die herrschaftliche Erscheinung des L. wie seine Stärke begünstigen die Verwendung als Attribut verschiedener Gottheiten. Er ist wichtigstes Begleittier der *Kybele (zB. Sophocl. Philoct. 400; Anth. Gr. 6, 94, 6; Lucret. 2, 601. 604; Catull. 63, 74/89; Verg. Aen. 10, 253f; Varro ant. rer. div. frg. 267 Cardauns; F. Schwenn, Art. Kybele: PW 11, 2 [1922] 2258; Gruppe, Myth. 2, 1538_2), ebenso Gespann- u. Begleittier des Dionysos (*Liber) (Nonn. Dion. 14, 262f), obwohl Panther (Ovid. met. 3, 669; Nonn. Dion. 15, 194; Wotke aO. 751f mit weiteren Belegen) u. Tiger (Verg. ecl. 5, 29; Aen. 6, 805; Hor. carm. 3, 3, 13/5 u. ö.) häufiger in dieser Funktion genannt werden (Gruppe, Myth. 2, 1425_2). Im Kampf gegen die *Giganten verwandelt sich Dionysos in einen L. (Hor. carm. 2, 19, 23); Hymn. Hom. 7, 44/53 wird erzählt, wie der junge Dionysos Räuber, die ihn auf ein Schiff entführt hatten, in Gestalt eines L. in die Flucht schlug. – Paus. 10, 18, 7 berichtet, dass die Phokier für *Apollon eine bronzene L.statue als Weihegabe in Delphi aufstellen ließen; der L. gilt als Symboltier Apollons, was sich ikonographisch, nicht literarisch nachweisen lässt (H. A. Cahn, Die L. des Apollon: MusHelv 7 [1950] 185/99). Ebenso wird der L. mit *Hera in Verbindung gebracht (P. Lévêque, Héra et le lion d'après des statuettes de Délos: BullCorrHell 73 [1949] 125/32). – Im Mithraskult trägt ein Weihegrad den Namen L., der vielleicht das Element des Feuers symbolisiert (Tert. adv. Marc. 1, 13, 5 [CCL 1, 455]; Hieron. ep. 107, 2, 2 [CSEL 55, 292]; Gruppe, Myth. 2, 1598_1; R. Merkelbach, Mithras [1984] 100/9; zur Darstellung einer Prozession Angehöriger des L.-Grades u. der zugehörigen Inschrift [Vermaseren, Corp. Mithr. 485] W. Vollgraf, Le rôle des lions dans la communauté mithraïque: Hommages à L. Herrmann [Bruxelles-Berchem 1960] 777/85). – Antike Reinkarnationsvorstellun-

gen kennen eine Wiedergeburt als L.: Für Empedokles ist eine solche das beste Los bei einer Wiedergeburt im Tierreich (VS 31 B 127; W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen u. Römern [1934] 28f); nach Plat. resp. 10, 620b habe Ajas eine Reinkarnation als L. gewählt, da er sich in Erinnerung an das Waffengericht gesträubt habe, Mensch zu werden (Jackson 26). Joh. Stob. 1, 49, 60 (1, 445/8 Wachsmuth / Hense[2]) überliefert Porphyrius' Deutung der bei Homer erwähnten Zauberin *Circe, die mit ihrem Zauberstab Menschen in Tiere verwandelt (Od. 10, 229/43). Sie wird als allegorische Verkörperung der Seelenwanderung verstanden. Seelen, die zornig u. streitlustig seien, würden als Wölfe oder L. wiedergeboren (εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος), da diese Körper den in ihnen vorherrschenden Leidenschaften entsprächen u. als Waffe gebraucht werden könnten (Dierauer 80/9).

2. Negativ. a. Zerstörung u. Gewalt. Kehrseite der großen Kraft des L. ist seine Wildheit, Gefährlichkeit u. Unberechenbarkeit. So symbolisiert der L. Personen, die Zerstörung, Grausamkeit u. Verderben bringen. Il. 24, 39/45 wird Achill, der die Leiche Hektors nicht bestatten will, mit einem L. verglichen, der auf der Suche nach Beute erbarmungslos in die Herden einbricht, u. Od. 9, 292f der Zyklop Polyphem mit einem gierigen L. Aeschyl. Ag. 717/36 steht ein aufgezogener, zahmer L., der erwachsen geworden die Lämmer seines Ziehvaters reißt, für die Falschheit des Paris (Dierauer 55; Steier 987); Aeschyl. Ag. 1258/60 werden Klytaimnestra u. Aigisthos, die Mörder des Agamemnon, als ‚zweibeinige Löwin' (δίπους λέαινα) u. Wolf bezeichnet. Aristoph. ran. 1431f lässt Aischylos über Alkibiades sagen, man solle keinen L. in der Stadt aufziehen; habe man es getan, müsse man die Folgen tragen (E. F. Bloedow: Klio 73 [1991] 49/65). – In der Fabel erscheint der L. nicht nur als König der Tiere (s. o. Sp. 261), sondern auch als listig (zB. Aesop. fab. aphth. 16 [2, 140 Hausr.]) u. gierig (zB. fab. 154 [1, 180f]).

β. Verzweiflung u. Wut. Il. 11, 548 wird der Rückzug des Ajas mit einem L. verglichen, der vergeblich versucht hat, Rinder zu erbeuten, u. sich am Morgen verdrossen davonmacht. – Beliebt ist besonders in der lat. Dichtung das von Il. 18, 316/23 u. Sophocl. Ai. 985/7 geprägte Bild der ihrer Jungen beraubten Löwin, das für ohnmächtige Wut u. Verzweiflung steht (zB. Hor. carm. 3, 20, 2; Ovid. met. 13, 547 u. ö.). Quint. Smyrn. 7, 715/20 schildert umgekehrt den Schmerz eines L.jungen, das seine Mutter verloren hat.

γ. Anthropologische u. ethische Aspekte. Platon wählt resp. 9, 588d den L. als Symbol für den muthaften Seelenteil (τὸ θυμοειδές); die beiden anderen (τὸ ἐπιθυμητικόν bzw. τὸ λογικόν) werden durch ein vielköpfiges Ungeheuer bzw. einen Menschen versinnbildlicht. Gut handelt der Mensch, wenn die Vernunft als Führerin die beiden tierischen, irrationalen Seelenkräfte bändigt u. zähmt (Dierauer 66/71; zur Rezeption in der Gnosis Jackson 175/213). – Der Nemeische L. (s. o. Sp. 261) wird in der stoischen Mythenallegorese des Herakleitos v. Tyros (1. Jh. nC.; Ueberweg 1, 490f) als Sinnbild des ungeordneten Triebes zum Verbotenen (τὴν ἀκρίτως ὁρμῶσαν ἐφ' ἃ μὴ δεῖ φοράν) verstanden (Heraclit. quaest. hom. 33, 3; R. Eisler, Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken [1925] 81; Zeller 3, 1, 344).

II. In der Kunst. a. Attribut. In der griech. u. röm. Kunst ist der L. dargestellt als Attribut von Göttern (zB. ein L. im Umkreis der Göttin *Diana im Mosaik der Sollertiana domus in El Djem, Ende 2. Jh. [Dunbabin, Africa 46 Abb. 20]) u. Heroen wie Herakles (s. o. Sp. 261), der zum Vorbild des L.kämpfers schlechthin wurde (*Astrologie; zB. Dodekathlossarkophag der Villa Borghese, um 200 [Egger-Mundt 184 Abb. 237 Kat. AJ/6]).

b. Apotropäische Funktion. Der L. als Wächter (W. Burkert, Die orientalisierende Epoche [1984] 27_{54} mit Lit.) an Toren (L.tor in Mykene), Gräbern (Mausoleum augusteischer Zeit aus Fiumicello, heute an der Via Julia Augusta in Aquileia rekonstruiert; J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world [London 1971] 126. 278f) u. am Thron des Herrschers (P. Bloch, Art. L.: LexChrIkon 3 [1971] 112/9) weist unmittelbar auf seine apotropäische Funktion hin (zB. auf einem *Amulett: E. A. W. Budge, Amulets and talismans [London 1930] 86). Diese wird in sepulkralem Zusammenhang häufig verbunden mit dem Hinweis auf Erfolg, Stärke u. Sieghaftigkeit des Verstorbenen; zB. der sog. L. von Ekbatana, 2. H. 4. Jh. vC., am Grab des Hephaistion, gest. 324 vC. (K. Schefold, Die Griechen u. ihre Nachbarn = PropylKunstgesch 1 [1967] 301; vgl. S. Hornblower, Mausolus [Oxford 1982]

270_{382}; L.köpfe an Sarkophagen besitzen die gleiche Bedeutung [J. Stroszeck, L.-Sarkophage = AntSarkRel 6, 1 (1991) 99f]). An Brunnen, Türen etc. findet diese Vorstellung ihre Fortsetzung bis ins MA u. noch darüber hinaus (E. Riess, Art. Amulett: PW 1, 2 [1894] 1984/9), wobei die Grenze zur reinen Dekoration fließend ist.

c. Löwenkampf u. -jagd als Herrscherpropaganda. Die kaiserliche Jagd auf den L. gilt als Ausdruck der Legitimation u. besonderen virtus des Herrschers (A. Salonen, Jagd u. Jagdtiere im alten Mesopotamien [Helsinki 1976]; Cassin; J. Borchhardt: Beitr. zur Altertumskunde Kleinasiens, Festschr. K. Bittel 1 [1983] 105/20; J. K. Anderson, Hunting in the ancient world [Berkeley 1985] 6/10. 57/70; Aymard; H. v. Hesberg, Die L.kampfgruppe auf dem Kapitol u. ihre Wiederholung in Augsburg: RömMitt 94 [1987] 109/30). Dieser Topos wurde auch im Westen übernommen; vgl. zB. die gemalte Jagdszene an der Fassade des Philippsgrabes in Vergina (A. Schmidt-Colinet, Zur Ikonographie der hadrianischen Tondi am Konstantinsbogen: Fremde Zeiten, Festschr. J. Borchhardt 2 [Wien 1996] 268/71 mit Lit.) sowie das späthellenist. oder frühkaiserzeitl. Jagdmosaik von Palermo (D. v. Boeselager, Antike Mosaiken in Sizilien [Roma 1983] 47/9 Taf. F Abb. 17/26). Auch der sog. Alexandersarkophag ist mit seinen Schlacht- u. Jagdreliefs als deutlicher Hinweis auf die persönliche u. militärische virtus des Herrschers zu werten (B. S. Ridgway, Hellenistic sculpture 1 [Bristol 1990] Taf. 10/4; V. v. Graeve, Der Alexandersarkophag u. seine Werkstatt [1970]; A. Borbein, Die griech. Statue des 4. Jh. vC.: JbInst 88 [1973] 95f Abb. 10/2; vgl. ähnliche Motive auf Münzen, zB. bei Trajan [J. P. Kent, Die röm. Münze (1973) nr. 266 R Taf. 8] oder Hadrian [M. T. Boatwright, Hadrian and the city of Rome (Princeton 1987) 198 Abb. 53]). Ebenso bringt der hadrianische Tondo mit der L.strecke am Konstantinsbogen den imperialen Anspruch des Herrschers zum Ausdruck (Schmidt-Colinet aO. 261/73 Abb. 1).

d. Löwen u. Löwenjagd in der Arena. 1. Statussymbol. Fast alle julisch-claudischen Kaiser haben sich als tugendhafte, heroische L.jäger in der Arena feiern lassen (B. Andreae, Die Symbolik der L.jagd [1985] 11; Aymard 97; Anderson aO. 100_{67}). – In dem Maße, wie seit dem 1. Jh. Bedeutung u. Beliebtheit der venationes anstiegen (Aymard 185/96; T. Dohrn, Art. venatio: EncArtAnt 7 [1966] 1120f; L. B. van der Meer, Ludi scenici et gladiatorum munus: BullAntBeschav 57 [1982] 89 mit Lit. ebd. 89_{32}; J. M. C. Toynbee, Tierwelt der Antike [1983] 54/7; J. C. Golvin, L'amphithéâtre romain [Paris 1988] 1, 21f), werden Jagddarstellungen in allen Kunstgattungen immer populärer (vgl. zB. die Malereien der Katakombe an der Via Laurentina in Ostia, um 160/80 nC.; G. Calza: NotScav 1938, 60/2 Abb. 21; M. F. Squarciapino, Scavi di Ostia 3, 1 [Roma 1958] 96). Auch die im 3. u. 4. Jh. populären röm. L.jagdsarkophage (B. Andreae, Die röm. Jagdsarkophage = AntSarkRel 1, 2 [1980] 134/40; Stroszeck aO. 99f) dienten der Heroisierung des Kämpfers, zunächst exklusiv für die Oberschicht (zB. in Barcelona, um 230, Museo arqueológico Inv. 870 [Andreae, Jagdsarkophage aO. 144 nr. 8 Taf. 1, 2]; das erste bekannte Exemplar mit einer Eberjagd war bezeichnenderweise für einen venator in Rom; ebd. nr. 164 Taf. 1, 1). Die Thematik wurde bald von der breiten Bevölkerung adaptiert (zB. in Siena, Museo archeologico naz. [ebd. 177 nr. 206 Taf. 54, 1]) u. sogar für Kindersarkophage übernommen (zB. Rom, Villa Doria Pamphili [ebd. 173 nr. 180 Taf. 45, 8]). – L. u. L.jagd in Landschaften oder in der Arena sind in den Mosaiken der röm. Villen besonders beliebte Themen. Das Gladiatoren- bzw. Amphitheatermosaik einer Villa in Zliten aus dem 2. (Dunbabin, Africa 66 Abb. 1. 47; dies., World 120f Abb. 124) oder 3. Jh. (D. Parrish, The date of the mosaics from Zliten: AntAfric 21 [1985] 137/58) schildert verschiedene venatio-Szenen, u. a. eine L.jagd u. eine damnatio ad bestias (s. u. Sp. 267). Dem 5./6. Jh. gehört das Mosaik mit einer L.jagd aus Apameia an, heute in Brüssel, Musée d'art et d'histoire (Dunbabin, World 183 Abb. 196f). Das Thema der virtus des (L.-) Jägers tritt ab dem 4. Jh. immer mehr in den Hintergrund zugunsten der Jagd als Standes- oder Statussymbol. Es gehört zu den Privilegien u. Aufgaben des Kaisers bzw. seines Stellvertreters, venationes möglichst aufwändig zu finanzieren u. zu organisieren. Auf dem Elfenbeindiptychon des Aerobindus vJ. 506 nC. thront im oberen Teil der Vorderseite der Consul als Spielgeber, in ihrem unteren Teil ist eine venatio wiedergegeben (Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1984] 637/9 nr. 223).

2. Zirkusspiele. Auf der Rückseite des Aerobindus-Diptychons (ebd.) sind im unteren Teil unblutige Zirkusspiele mit Dompteuren u. einem L. dargestellt.

3. Einfangen u. Transport wilder Tiere für die venatio. Dieses Motiv findet sich in den Deckenmalereien im Nasoniergrab, Mitte 2. Jh. (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963] 88/130 Taf. 64), u. im Mosaik aus einer Villa in Hippo Regius, um 300 / Anf. 4. Jh. (Dunbabin, Africa 55 Abb. 29); ein im Netz gefangener L. ist auf dem Sarkophagdeckel in Arles, 4. Jh., Cimetière des Aliscamps (F. Benoît: RivAC 17 [1940] 263f Abb. 13) wiedergegeben. In den Mosaiken des Villenkomplexes von Piazza Armerina wird das Einfangen u. Verladen der wilden Tiere u. L. (Dunbabin, World Abb. 135. 137) in Einzelszenen detailreich ausgeschmückt. Um den L. abzulenken, hat man vor ihn eine Glaskugel gelegt, in der sich sein Abbild verkleinert spiegelt. Dies hält er für eines seiner Jungen u. verfolgt die Jäger nicht weiter (vgl. Sarkophagdeckel des 3. Jh. in der Villa Medici; Andreae, Studien aO. 176 nr. 196 Taf. 42, 2; W. Raeck, Modernisierte Mythen. Zum Umgang der Spätantike mit klassischen Bildthemen [1992] 51f).

4. Damnatio ad bestias. Diese Todesstrafe für gefangene **Barbaren wurde später auch im Zusammenhang mit *Christenverfolgungen angewandt (s. o. Sp. 260; vgl. M. Maaß: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] 352. Kat. nr. I. 17. 3). Im Gladiatorenmosaik einer Villa in Zliten (s. o. Sp. 266) ist die Tötung eines Verurteilten durch einen L. dargestellt, im Mosaik der Sollertiana domus in El Djem, Ende 2. Jh., Raum 3 (Dunbabin, Africa 66 Abb. 50f), eine solche durch Leoparden.

e. In idealen Landschaftsdarstellungen. In den Mosaiken von Piazza Armerina (s. oben), deren Auftraggeber zweifellos zur höchsten gesellschaftlichen Elite gehörte, sind alle Themen rund um die Arena u. die beliebten venationes vereint. Die sog. Kleine Jagd (um 300/20) enthält außerdem eine aufwändige Sigmamahldarstellung, womit die Jagd in die Vorstellung von einem glücklichen u. paradiesischen Leben eingebunden wird (A. Carandini, Filosofiana. La villa di Piazza Armerina [Palermo 1982] 197/230 Fol. 27/31; vgl. Aymard 81f; Toynbee, Tierwelt aO.). In diesem Sinne können Jagddarstellungen in bukolische Bilder integriert werden (vgl. L.sarkophage; s. o. Sp. 266). Eine Elfenbeinpyxis in Bobbio, S. Colombano, 5./6. Jh., zeigt Orpheus, umgeben von verschiedenen Tieren, Tierhetzen u. einer L.jagd (Volbach, Elfenbeinarb.[3] 70 nr. 91 Taf. 50 mit Lit.; vgl. Elfenbeinpyxis in Florenz, 5./6. Jh. [S. Zirn: Age 182 Kat. nr. 161], u. Mosaik in Tolmeita, *Kyrenaika [ebd. 131 Abb. 22]). Aus der Mitte des 5. Jh. stammt das bekannte Megalopsychia-Mosaik aus Antiocheia (Dunbabin, World 181/3 Abb. 194; D. Parrish: Rév. d'Archéol. Méditerranéenne 21 [1987] 123f Abb. 16f), das dem Hauseigentümer die Eigenschaften der Großherzigkeit durch die zentrale Halbfigur ebenso zuschreibt wie die der virtus durch die umgebenden Jagdszenen. Das Mosaik im Großen Kaiserpalast in Kpel zeigt in einer idealen, paradiesischen Landschaft neben Jagd- u. Tierkampfbildern mythologische u. bukolische Motive, solche des Landlebens ebenso wie Kinder-Szenen u. exotische Fabelwesen (nach dem Grabungsbericht in die Zeit Kaiser Justinians zu datieren; W. Jobst u. a., Istanbul. Das große byz. Palastmosaik [Istanbul 1997] 58/61; Dunbabin, World 232/5 mit weiterer Lit.; J. Trilling, The soul of the empire. Style and meaning in the mosaic pavement of the Byz. imperial palace in Cple: DumbOPap 43 [1989] 27/72). Dabei spielen der L. u. die Jagd auf ihn keine besondere Rolle mehr; der L. ist hier Beispiel für ein exotisches u. gefährliches Tier.

C. Jüdisch. I. In der Literatur. a. Naturkundliches. Der L. (hebr. ʾarjeh bzw. ʾ^{a}ri u. k^{e}fir [Jung-L.]; insgesamt liegen im Hebräischen sieben verschiedene Bezeichnungen vor: Botterweck 405/7; für die talmudische Zeit Lewysohn 68) war in Palaestina weit verbreitet u. kam vor allem in den Bergen des Libanons (Cant. 4, 8), der Wüste Negev (Jes. 30, 6) u. im Dickicht des Jordanufers (Jer. 49, 19; 50, 44; Sach. 11, 3) vor, ist also im Unterschied zum griech.-röm. Kulturkreis eine präsente Größe. Ausgestorben ist der L. in Palaestina wohl erst im 13. Jh. nC. (Frevel 1069; die spätesten Belege zusammengestellt bei M. Hagen, Art. Leo: Lexicon Biblicum 2 [1907] 936). – Angriffe auf Herden (Jes. 31, 4; Mich. 5, 7) u. Menschen, die allerdings nur bei großem Hunger vorkamen (bJebamot 121b), waren gefürchtet u. werden meist in prophetischen Gleichnissen erwähnt (1 Reg. 20, 36; Hes. 19, 3). Einen Teil der Beute schleppt der L. als Vorrat oder Nahrung für die Jungen in seine Höhle

(bSanhedrin 90b). – 2 Reg. 17, 25f erwähnt eine L.plage nach der assyr. Deportation, die als Strafe Jahwes für seine fehlende Verehrung seitens der von den Assyrern angesiedelten Kolonisten gedeutet wird. – L.jagd wurde mit Hilfe von Netzen, Schlingen u. Gruben betrieben (Hes. 19, 8). – Die Tragzeit des L. wird fälschlich mit drei Jahren angegeben (bBekorot 8a).

b. Symbolik. 1. Altes Testament. Botterweck 411/8; Frevel 1069; J.-G. Heintz, Art. L.: NBibelLex 2 (1995) 656f; A. Wünsche, Die Bildersprache des AT (1906) 57/67; Jackson 13/21.

α. Positiv. Der L., der ‚Held unter den Tieren' (Prov. 30, 30), ist ein Symbol für Herrscherwürde, große Kraft u. Mut (zB. 2 Sam. 17, 10; 1 Chron. 12, 9). So werden das Volk Israel insgesamt (zB. Num. 23, 24; Hes. 19, 1/9; Mich. 5, 7) oder einzelne Stämme mit einem L. verglichen (Gen. 49, 9; Dtn. 33, 20. 22). – Kampf u. Sieg über einen L. ist eine große Heldentat u. Ausweis besonderer Stärke (David: 1 Sam. 17, 34f; Samson: Iudc. 14, 5f u. a.). 2 Sam. 1, 23 preist David Saul u. Jonathan, sie seien stärker als L. Einem sehr mutigen Menschen wird das Herz eines L. zugeschrieben (ebd. 17, 10). Auch der Kampfesmut der Makkabäer gilt als löwengleich (1 Macc. 3, 4; 2 Macc. 11, 11). Der L. symbolisiert aufgrund fehlender natürlicher Feinde auch das Gefühl der Sicherheit eines Gerechten, während der Frevler sogar unverfolgt flieht (Prov. 28, 1). – Der L. kann wegen seiner majestätischen Erscheinung u. großen Stärke Bild für Jahwe als Vernichter der Feinde oder Beschützer seines Volkes sein (Botterweck 411/4; J. Hempel, Jahwegleichnisse der israelit. Propheten: ZAW 42 [1942] 97/100); besonders in prophetischen Gerichtsandrohungen wird Jahwe mit einem reißenden L. verglichen (zB. Jes. 31, 4; Jer. 25, 34/8; 49, 19; Hos. 5, 14; 13, 7. 9; Amos 1, 2). Darüber hinaus ist der L. Sinnbild für eine von Jahwe empfangene unwiderstehliche Offenbarung bzw. prophetische Berufung (ebd. 3, 4. 8; Botterweck 412; F. Haeussermann, Wortempfang u. Symbol in der atl. Prophetie [1932] 50/2; H. Junker: TrierTheolZs 59 [1950] 4/13). – Eine wichtige Metapher ist das Gebrüll bzw. Knurren des L. (zur hebr. Terminologie G. E. Post, Art. Lion: Dict. of the Bible 3 [1900] 126; Lewysohn 69), das einerseits die Stimme Jahwes (Amos 1, 2; Job 37, 4; Botterweck 412f), andererseits auch Schrecken u. Zorn (Prov. 19, 12; 20, 2; Jer. 2, 14; Hes. 19, 7) symbolisiert, wobei das Gebrüll den L. als beutegierigen, schrecklichen Feind kennzeichnet. Das Knurren des L. über der Beute steht als Verteidigungsgeste für den Schutz u. die Sorge Jahwes (Botterweck 418). – Bei Jes. 11, 7 ist der zahme L., der seine Wildheit ablegt u. sich wie ein Rind von Stroh ernährt, eschatologisches Symbol des endzeitlich-messianischen Friedens.

β. Negativ. Wie im griech.-röm. Bereich symbolisiert der L. plötzlich hereinbrechendes Unheil, Gefahr u. Vernichtung (zB. Jes. 30, 6; Prov. 22, 13). Mehrfach werden die Feinde Israels (zB. Jes. 5, 29; 15, 9; Jer. 2, 30; Dan. 7, 4) wie auch Feinde von Gläubigen u. Frevler (Ps. 7, 3; 10, 9; 17 [16], 12; 22 [21], 14 u. ö.; Jes. 38, 12; Lament. 3, 10) als angreifende oder reißende L. charakterisiert. Der aufgesperrte L.rachen ist Ausdruck großer Bedrängnis u. Verfolgung (Ps. 22 [21], 14. 22; 58 [57], 7 u. ö.). Der L. ist Sinnbild für verheerende Gewalt (Jes. 15, 9) u. das tyrannische Verhalten von Gewaltherrschern (Prov. 28, 15; Hes. 22, 25; Zeph. 3, 3). – Umgekehrt ist es Privileg des Gerechten, sich unter dem Schutz Gottes vor L. u. anderen gefährlichen Tieren nicht fürchten zu müssen (Ps. 91 [90], 13). Den L., die *Daniel in der L.grube bedrohen, wird von einem Engel das Maul verschlossen (Dan. 6, 23).

2. Frühjudentum. Die L.symbolik schließt sich eng an die des AT an.

α. Positiv. Im Segensspruch für den ‚Fürsten der Gemeinde' in Qumran 1Q 28b frg. 27+25, 29 wird darum gebetet, dass er stark wie ein L. sei. In 4 Esr. 11, 36/46; 12, 31/3 symbolisiert ein L. den davidischen Gesalbten des Herrn, den Gott am Ende der Tage als Richter über Frevler u. Gottlose einsetzen wird. – Im rabbin. Schrifttum (Lewyson 68/70) ist der L. als König der Tiere (bHagigah 13b) Symbol für Kraft u. Stärke (bPesahim 112a); herausragende Gelehrte können als L. bezeichnet werden (bŠabbat 111b). Der Ruf Gottes wird mit L.gebrüll verglichen (bBerakot 3a).

β. Negativ. Im Roman Joseph u. Aseneth (12, 9/11 [160 Burchard]) steht der L. für Verfolgung, so dass um Errettung aus dessen Rachen gebetet wird (vgl. Ps. 22 [21], 22). – In 1QH 13, 9f dankt der Beter Gott, dass er den L. das Maul gesperrt habe, ‚deren Zähne schwertgleich u. deren Fangzähne speerspitzenartig' seien (vgl. Ps. 58 [57], 7). –

Der L. kann auch feindliche oder gewalttätige Herrscher bezeichnen (s. o. Sp. 270): In 4QpNah 169 frg. 4+3, 2 wird der L. von Nah. 2, 12 vermutlich auf den von den Pharisäern nach Jerusalem gerufenen Seleukidenherrscher Demetrios III Philopator bezogen, der L. von ebd. 2, 13 auf den ,L. des Zorns', womit vielleicht Alexander Jannai gemeint ist, der 800 Pharisäer (,die glatte Anweisungen geben') kreuzigen ließ (Joseph. ant. Iud. 13, 380f; F. F. Bruce, Art. Lion of wrath: EncJud [Jerus. 1972] 276). Joseph. ant. Iud. 18, 228 berichtet, die Nachricht vom Tode des gefürchteten Kaisers Tiberius sei Agrippa I mit den Worten ,Der L. ist tot' hinterbracht worden.

II. In der Kunst. a. Apotropäische Funktion. Als Wächter findet sich der L. zB. am Eingang oder an heiligen Orten (Goodenough, Symb. 7, 36. 86). Auch L.masken, L. auf Sarkophagen (ebd. 2, 42f Fig. 831) u. Amuletten (zB. ebd. 2, 260 Fig. 1125) können als Hinweis auf die siegbringende Macht Gottes bzw. Schutz vor bösen Mächten verstanden werden. Der L.thron (1 Reg. 10, 19f; 7, 29. 36) bzw. der L. als Thronwächter kommt in den Fresken der Synagoge von *Dura-Europos aus dJ. 245/56 vor (Goodenough, Symb. 7, 33 Fig. 19f).

b. Zeichen des Stammes Juda. Allein in den Fresken von Dura-Europos ist ein L. inschriftlich als Juda bezeichnet (vgl. M. Petit, Art. Juda [Patriarch]: o. Bd. 19, 48f). Eine Verbindung von apotropäischer Funktion u. Hinweis auf den L. als Zeichen des Stammes Juda im Sinne eines ,national symbol' (Age 371) könnte vorliegen, wenn L. Inschriften, den Thoraschrein bzw. die Thoranische oder die Menora flankieren; so zB. am Eingang der Synagoge in Khirbet Semmaka auf dem Berg Karmel, 1. Jh. (?) (Goodenough, Symb. 1, 208 Fig. 536), in der Katakombe 4 in Beth She'arim, 2./4. Jh. (B. Mazar, Beth She'arim 1 [Jerus. 1957] pl. XXXIII; N. Avigad / B. Mazar: NewEncArchExcavHolyLand 1, 241/8 mit Abb. S. 243), in den spätantiken Mosaiken von Hamat Tiberias (Age 374f nr. 342) u. Beth Alpha (N. Avigad: NewEncArchExcavHolyLand 1, 190/2 mit Abb. S. 191f) u. im Goldglas in Rom, 1. H. 4. Jh. (ebd. 380f Kat. nr. 347).

c. Daniel in der Löwengrube. Im Mosaikfußboden der Synagoge von Na'aran in Palaestina, 6. Jh (?) (M. Avi-Yonah: NewEncArchExcavHolyLand 3, 1075f mit Abb. S. 1076; Goodenough, Symb. 1, 253/7) flankieren zwei L. eine mit ,Daniel shalom' bezeichnete menschliche Gestalt in Orantenhaltung. Nach ebd. 2, 223f tragen auch Amulette dieses Rettungsbild (vgl. J. Daniélou, Art. Daniel: o. Bd. 3, 582), das möglicherweise von christlichen Darstellungen des Themas inspiriert ist (s. u. Sp. 280).

d. Noah u. die Tiere der Arche. In den spätantiken Mosaiken von *Gerasa (M. Piccirillo, The mosaics of Jordan [Amman 1993] 290f Abb. 546/51; Goodenough, Symb. 1, 259f) u. Misis Mopsuestia (M. Avi-Yonah: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerus. 1981] 186/90) sind die Arche Noahs u. die Tiere wiedergegeben, die in ihr gerettet wurden, u. a. auch L.

e. Orpheus / David u. die wilden Tiere. Eine Darstellung des Orpheus findet sich in der Synagoge von Dura-Europos, 245/56 nC. (Age 369f mit Fig. 47). Dass dieses Motiv verbunden ist mit der Vorstellung von David, wird durch die Einfügung des L. aus Juda deutlich (s. o. Sp. 271).

f. Kalenderdarstellungen. Der L. als Tierkreis- bzw. Sternzeichen findet sich in den spätantiken Mosaikböden der Synagoge von Na'aran in Palaestina (Goodenough, Symb. 1, 255 Fig. 644), in Hammat Tiberias (Age 374f nr. 342; hier auch eine Stifterinschrift mit flankierenden L.), Husefa (M. Avi-Yonah: NewEncArchExcavHolyLand 2, 637f) u. Beth Alpha (Avigad aO. 191).

g. In idealen Landschaftsdarstellungen. Als Teil einer idealen Landschaft kommt der L. in Mosaikteppichen oder Rankenwerk von Synagogen vor, wobei die Grenze zur reinen Dekoration fließend ist. Vgl. zB. die spätantiken Mosaiken aus Hammam-Lif (heute Naro, Tunesien; G. Foerster: Levine, Synagogues aO. 171 mit Abb.), in Na'aran in Palaestina (Goodenough, Symb. 1, 255 Fig. 644), Ma'on (Nirim; D. Barag: NewEncArchExcavHolyLand 3, 944/6 Abb. S. 945) u. Aïn-Duk (ebd. 1075f). Auch auf Öl-*Lampen können L. in einer Weinranke dargestellt sein; Goodenough, Symb. 1, 157f u. Fig. 331. 333.

D. Christlich. I. In der Literatur. a. Naturkundliches. Die Christen übernehmen im Wesentlichen die herrschende antike Anschauung. Nach Ambr. hex. 6, 3, 14 (CSEL 32, 1, 212) könne sich der L. aufgrund seiner Wildheit nicht mit anderen Tieren paaren, während Timoth. Gaz. animal. 12 (M. Haupt, Opuscula 3, 2 [1876] 284) u. Isid. Hisp. orig.

12, 2, 11 den Leoparden für eine Kreuzung zwischen L. u. Panther halten (s. o. Sp. 259). – Das Gebrüll des L. versetze Beutetiere, die aufgrund ihrer Schnelligkeit entkommen könnten, in einen Schockzustand (Basil. hex. 9, 3 [GCS NF 2, 149f]; Ambr. hex. 6, 3, 14 [CSEL 32, 1, 212]). – Auch die Vorstellung, die Löwin könne nur ein Junges gebären, wird übernommen (s. o. Sp. 259; zB. Tert. anim. 46, 5 [CCL 2, 851: leo semel pater est]; Epiph. haer. 78, 12 [GCS Epiph. 3, 462f]). Die ersten drei Lebenstage befinde sich das L.junge in einem schlaf- bzw. todesähnlichen Zustand, bevor es der Vater durch Gebrüll zum Leben erwecke (Physiol. rec. A 1 [6f Sbordone]; Isid. Hisp. orig. 12, 2, 5). – Angriffe auf Menschen würden nur bei großem Hunger unternommen (ebd. 12, 2, 6).

b. Symbolik. (Grundlegend Ciccarese 2, 11/48.) Der L. gilt wie in Heiden- u. Judentum als König der Tiere (Isid. Hisp. orig. 12, 2, 3: leo ... Latine rex interpretatur, eo quod princeps sit omnium bestiarum; Basil. hex. 9, 3 [GCS NF 2, 149] bezeichnet den L. als τύραννος τῶν ἀλόγων; Physiol. rec. A 1 [1 Sbord.]: βασιλεὺς τῶν θηρίων; vgl. Epiph. haer. 78, 12 [GCS Epiph. 3, 462f]). – Die Christen übernehmen die atl. L.symbolik u. deuten sie vor christlichem Horizont. So findet sich im NT zB. der ‚Rachen des L.‘ als Symbol für Verfolgung u. Bedrohung (s. o. Sp. 270; 2 Tim. 4, 17; Hebr. 11, 33). Ciccarese 2, 14_{29} unterscheidet zwei Formen symbolischer Verwendung des L. in christlichen Texten. Zum einen werden die oppositae qualitates des L. (zB. Herrscherwürde u. Grausamkeit) Christus bzw. dem Teufel zugeordnet, zum anderen bildet man aus jeder Eigenschaft des L. einander entgegengesetzte Paare, zB. Herrscherwürde / Tyrannei oder Stärke / Grausamkeit. – Die Kirchenväter sind sich der symbolischen Ambivalenz des L. bewusst: Der L. kann Christus u. den Teufel symbolisieren (Hippol. antichr. 6 [GCS Hippol. 1, 2, 7f]), was Aug. en. in Ps. 103 serm. 3, 22 (CCL 40, 1518) durch Gegenüberstellung von Apc. 5, 5 u. Ps. 91 (90), 13 illustriert. Hieron. in Hos. 2, 11 (CCL 76, 129) unterscheidet zwischen dem leo verus (Christus) u. dem leo falsus (diabolus), während Greg. M. moral. 5, 21, 41 (CCL 143, 246f) den doppeldeutigen ntl. Symbolgehalt (Apc. 5, 5 u. 1 Petr. 5, 8) in unterschiedlichen Eigenschaften des L. begründet sieht (Virtute ... Dominum, saevitia diabolum signat [scil. leo]). Eucher. form. 4 (CSEL 31, 25) fasst den L. als Sinnbild eines Herrschers (dominus) auf, wiederum positiv (Apc. 5, 5) wie negativ (Ps. 7, 3) konnotiert (ähnlich Orig. in Hes. hom. 11, 3 [GCS Orig. 8, 427f]; Hesych. Hieros. in Lev. comm. 3, 11 [PG 93, 911] u. ö.).

1. Positiv. a. Symbol für Christus. Apc. 5, 5 wird Christus in Anlehnung an den Segen Jakobs über Juda (Gen. 49, 9), der im jüd. Kontext messianisch gedeutet wurde (Michaelis 258_{17}), durch den L. symbolisiert. Christus als rex regum, dem Sieger über den Teufel propter potentem virtutem, entspreche der L. als rex ferarum (Greg. Ilib. tract. 6, 34 [CCL 69, 50]). Namentlich Gen. 49, 9 (Vulg.: catulus leonis Iuda ... requiescens accubuisti ut leo et quasi leaena: quis suscitabit eum?) dient den Kirchenvätern als zentraler Anknüpfungspunkt für die Applikation der L.symbolik auf Christus (Hieron. quaest. Hebr. in Gen. 49, 9 [CCL 72, 53]: de Christo grande mysterium): Der ruhende catulus leonis wird als Anspielung auf den Kreuzestod verstanden, in Verbindung mit der Junktur ‚quis suscitabit eum‘ als Symbol für den vom Vater auferweckten Christus gedeutet (Orig. in Num. hom. 17, 6 [GCS Orig. 7, 166]; in Cant. hom. 2, 9 [ebd. 8, 162]; Greg. Ilib. tract. 6, 38/40 [CCL 69, 50f]; Ambr. in Ps. 118 serm. 5, 20 [CSEL 62, 92f] u. ö.). – Daneben wird in Gen. 49, 9 ein Hinweis auf die Wesensgleichheit u. personale Verschiedenheit von Vater u. Sohn gesehen, die durch leo u. catulus leonis symbolisiert werden (Hippol. ben. Is. et Iac. 16 [PO 27, 76/8]). Als Sohn Gottes werde Christus catulus leonis genannt, aufgrund seiner Wesensgleichheit mit dem Vater (aequalis patri) auch leo (Paulin. Nol. ep. 23, 16 [CSEL 29, 174]). Ein L. u. sein Junges unterschieden sich nicht hinsichtlich der Natur, stellten aber zwei distinkte Personen (personae distinctae) dar: Wie ein L. von einem L. geboren werde, ohne dass sich die Natur des L. ändere, so könne aus Gott nur Gott hervorgehen (Greg. Ilib. tract. 6, 34f [CCL 69, 50]; Ambr. patr. 4, 18/21 [CSEL 32, 2, 134f]). – Das löwengestaltige Wesen bzw. Antlitz der vier Lebewesen von Hes. 1, 5/10 u. Apc. 4, 6 wird als Typos der Königswürde u. Macht Christi interpretiert (Iren. haer. 3, 11, 8 [SC 211, 162]; Ambr. in Lc. praef. 8 [CSEL 32, 4, 9] u. ö.). – Epiph. haer. 78, 12 (GCS Epiph. 3, 462f) bezieht die antike Vorstellung, die Löwin gebäre nur ein Jun-

ges (s. o. Sp. 259), auf Maria, die wie eine Löwin nur ein einziges Mal empfangen habe. – Physiol. rec. A 1 (1/8 Sbord.) deutet drei der antiken Naturkunde entnommene Beobachtungen christologisch (zu den vermuteten naturkundlichen Quellen des Physiologus Ciccarese 2, $21_{77f.\ 83}$; F. Sbordone, Physiologus [Mediolani 1936] 1/8 App. zSt.): Dass der L. seine Spuren mit dem Schwanz verwische, wird als Sinnbild der verborgenen Gottheit Christi interpretiert. Die beim Schlaf angeblich geöffneten Augen des L. (s. o. Sp. 259) symbolisieren den Schlaf der menschlichen Natur Christi am *Kreuz, während die Gottheit zur Rechten des Vaters wache (ähnlich Greg. M. in Hes. comm. 1, 4, 1 [CCL 142, 47]). Schließlich wird die Vorstellung, dass ein L.junges sich nach der Geburt in einem todesähnlichen Zustand befinde, bis es nach drei Tagen von seinem Vater erweckt werde, auf die Auferstehung Christi bezogen.

β. Symbol für die Gläubigen u. die Kirche. Neben der breit belegten christologischen Deutung von Gen. 49, 9 werden leo / catulus leonis auch zu Sinnbildern der christl. Gläubigen. Leo symbolisiert den vollkommenen Christen, der wie ein L. nichts mehr fürchten muss u. Christus als den leo de tribu Iuda (Apc. 5, 5) nachahmt, catulus leonis den Christen, der sich noch auf dem Weg zum vollkommenen Christsein befindet (Orig. in Num. hom. 16, 8 [GCS Orig. 7, 150f]); der Gerechte ist auch in Bedrängnis furchtlos wie ein L. (in Lev. hom. 16, 6 [ebd. 6, 502f]; Didym. Caec. in Ps. 24, 16 [M. Gronewald: PapTextAbh 4, 134]: Rückgriff auf Prov. 28, 1). – Wie der männliche L. Symbol für Christus ist, so die Löwin für die Kirche als mystische Braut Christi. Greg. M. moral. 5, 21, 41 (CCL 143, 246f) führt diese Symbolik auf die Kühnheit u. den Mut einer Löwin gegenüber Widrigkeiten u. Gefahren zurück (contra adversa audax est [scil. leaena]). Herausragende Kirchenvertreter wie Apostel u. doctores ecclesiae können catuli leaenae (ebd. 30, 8, 26 [143B, 1508f]) genannt werden.

γ. Evangelistensymbol. Ausgangspunkt ist die Schilderung eines löwengestaltigen bzw. -gesichtigen Lebewesens Hes. 1, 5/10 (o. Bd. 14, 1162f) u. Apc. 4, 6f. In Verbindung mit einer christologischen Auslegung (s. o. Sp. 274) wird dort ein Hinweis auf die Evangelisten vermutet (Iren. haer. 3, 11, 8 [SC 211, 160/70]), während die konkrete Zuschreibung an bestimmte Evangelisten noch variiert: Bald wird der L. Markus (Hieron. tract. in Mc. 1 [CCL 78, 451]; in Mt. praef. [ebd. 77, 3]; Ambr. in Lc. praef. 8 [CSEL 32, 4, 9]), bald Matthäus (Hippol. in Hes. frg. 1, 5/10 [GCS Hippol. 1, 2, 183]; Aug. in evang. Ioh. 36, 5 [CCL 36, 327]), bald Johannes (Chromat. in Mt. praef. 5 [ebd. 9A, 187]; Victorin. Poetov. in Apc. 4, 4 [CSEL 49, 50]) zugesprochen. Anknüpfungspunkt für die Identifikation des L. mit Markus, die sich im Westen durchsetzen sollte, ist die Schilderung Johannes' d. T. Mc. 1, 3 (Vulg.: vox clamantis in deserto), von Hieronymus mit dem in der Wüste rufenden L. in Verbindung gebracht, für die mit Matthäus nach Aug. cons. evang. 1, 6, 9 (CSEL 43, 9) dessen Betonung der durch den L. symbolisierten Königswürde Christi; Johannes tritt nach Chromat. in Mt. praef. 5 (CCL 9A, 187) durch seine im Prolog vertretene Verteidigung der divinitas Christi wie ein L. gegen alle Irrlehrer auf.

δ. Der zahme Löwe. In einem den Acta Pauli zugehörigen Papyrus (ClavisApocrNT 211. II, 3; Übers.: Hennecke / Schneem.[5] 2, 241/3; R. Kasser: RevHistPhilRel 20 [1960] 45/57) wird erzählt, wie Paulus einen sprechenden L. tauft, der sich ihm zu Füßen geworfen u. die Taufe erbeten hatte (W. Schneemelcher, Der getaufte L. in den Acta Pauli: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 316/26 [Lit. ebd. 319_{17}]; H. J. W. Drijvers, Der getaufte L. u. die Theologie der Acta Pauli: C.-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Univ. 1988 [1990] 181/9; R. M. Grant, Lions in early Christian literature: The early Church in its context, Festschr. E. Ferguson [Leiden 1988] 147/54). Im sog. Hamburger Papyrus der Acta Pauli (ClavisApocrNT 211. I) wird berichtet, wie der zum Tierkampf verurteilte Paulus diesen L. in der Arena zu Ephesus wiedersieht u. von ihm verschont wird (C. Schmidt, Πράξεις Παύλου. Acta Pauli [1936] 36/40), wobei motivgeschichtliche Anklänge an Erzählungen wie die von Androclus u. dem L. u. a. (s. o. Sp. 261; Grant aO. 149/51) vorliegen. Die Deutung des getauften L. ist umstritten. Nach Schneemelcher aO. 325 soll der getaufte L. zeigen, ‚dass auch die Kreatur nicht außerhalb des (umfassenden göttlichen) Heilsplanes steht', während Drijvers aO. 187f im L. ein Symbol für Sexualität u. Tod sieht, die durch die Taufe überwunden werden. – Act. Paul. et

Thecl. 28. 33 (AAA 1, 255. 258/60) wird Thekla an eine Löwin gebunden, die ihre Füße leckt. In der Arena wird sie von einer Löwin vor anderen Tieren verteidigt, worin eine unmittelbare Wirkung von Theklas *Jungfräulichkeit gesehen wurde (Ambr. ep. extra coll. 14, 34 [CSEL 82, 3, 252f]). In der Mamas-Vita (22 [A. Berger: AnalBoll 120 (2002) 304/6]; BHG 1019) wird erzählt, wie der *Hirte Mamas in der Arena von einem L. wiedererkannt, mit menschlicher Stimme angesprochen u. verschont wird. In der Vita des Zosimos v. Anazarbos (3f [F. Halkin: AnalBoll 70 (1952) 257/9]; BHG 2476) wird dieser von einem L. aus dem Gefängnis befreit; im Anschluss spricht der L. mit dem comes Dometianos, um ihn zu bekehren. – In einigen altkirchl. Auslegungen der Erzählung von *Daniel in der L.grube (Dan. 6, 2/29; M. Dulaey, Daniel dans la fosse aux lions. Lectures de Dn 6 dans l'Église ancienne: RevScRel 72 [1998] 38/50; o. Bd. 3, 579f) wird über die bibl. Schilderung hinausgehend die Zähmung der L. ausgemalt. Diese hätten Daniel als Leibgarde gedient (Joh. Chrys. comm. in Ps. 110, 2 [PG 55, 282]), mit ihm zusammen gebetet (Aphraat. demonstr. 4, 9 [SC 349, 305]), ihm die Füße geleckt (Hippol. in Dan. 3, 29 [GCS Hippol. 1, 1^2, 186]; Paul. Nol. carm. 26, 260 [CSEL 30, 255]) u. ihn sogar gefürchtet (Hieron. ep. 1, 9 [ebd. 54, 6]; Prud. cath. 4, 48 [CCL 126, 21]). Ephr. Syr. serm. 1, 177/83 (CSCO 320 / Syr. 139, 5f) erklärt die Zähmung der L., die zu ,unschuldigen Lämmern' geworden seien, als Folge der Gottesfurcht Daniels (ähnlich Aug. in ep. Ioh. 8, 7 [PL 35, 2039]). Der zahme L. ist in diesem Kontext eschatologisches Symbol für die durch die Wiederkunft Christi restituierte paradiesische Ordnung (Dulaey aO. 46/50). Im Hintergrund steht Jes. 11, 7 (s. o. Sp. 270), von christlichen Autoren häufiger zitiert (Iren. haer. 5, 33, 4 [SC 153, 418]; Orig. in Gen. comm. 2, 5 [GCS Orig. 6, 36] u. ö.). – In den Mönchsviten des Joh. Moschos wird mehrfach von Begegnungen zwischen Mönchen u. L. berichtet. Diese hätten mit einem Mönch in einer Höhle gelebt (prat. 2 [PG 87, 3, 2853]), seien vor Asketen zurückgewichen (ebd. 58. 125 [2911. 2987]) oder von einem Mönchsvater vegetarisch ernährt worden, um sie vom Töten abzuhalten (ebd. 163 [3029/31]). An das antike Motiv vom dankbaren L. (s. o. Sp. 261) erinnert die Erzählung vom Abt Gerasimos (prat. 107 [2965/70]), der einem L. einen Dorn aus der Tatze zieht u. ihn als Haustier ins Kloster aufnimmt. Der zahm gewordene L. bewacht den *Esel der Mönche u. bringt diesen nach seinem Diebstahl wieder zurück. Vermutlich ist diese Erzählung aufgrund der Namensähnlichkeit Gerasimus / Geronimus im 7./8. Jh. auf *Hieronymus übertragen worden (A. Vaccari, Le antiche vite di S. Girolamo: Miscellanea Geronimiana [Roma 1920] 10/4), so dass der L. zum Attribut des Kirchenlehrers wurde. Zum ersten Mal wird die später ikonographisch reich entfaltete Legende von Hieronymus u. dem L. in der Vita ,Plerosque nimirum' greifbar (G. Huber-Rebenich, Hieronymus u. der L.: Scripturus vitam, Festschr. W. Berschin [2002] 263/71; D. Salter, Holy and noble beasts. Encounters with animals in medieval literature [Woodbridge 2001] 11/24; zur Ikonographie N. Werner: Ertzdorff 563/92).

2. Negativ. α. Symbol für Teufel, Dämonen u. Tod. Breit bezeugt ist der L. als Symbol für den Teufel (Hippol. antichr. 6. 14 [GCS Hippol. 1, 2, 7f. 11]; Joh. Chrys. in Ps. 7, 3 [PG 55, 84]; Ambr. in Ps. 45, 4 [CSEL 64, 332]; Aug. en. in Ps. 49, 29 [CCL 38, 597]; Sedul. hymn. 2, 90 [CSEL 10^2, 168] u. ö.; weitere Belege: Ciccarese 2, 14_{30}) u. Dämonen (Hieron. in Jer. comm. 1, 24, 2 [CCL 74, 19]; Greg. M. moral. 17, 32, 52 [ebd. 143A, 883] u. ö.). Wichtigster biblischer Anknüpfungspunkt ist 1 Petr. 5, 8 (Orig. in Jer. frg. 28 [GCS Orig. 3, 213]; Ambr. in Ps. 40, 11 [CSEL 64, 235]; Aug. en. in Ps. 21, 22 [CCL 38, 128] u. ö.), daneben vor allem entsprechende Psalmzitate wie Ps. 91 (90), 13 (Cassiod. in Ps. 90, 13 [ebd. 98, 834]; Eus. dem. ev. str. 9, 7, 7 [GCS Eus. 6, 419]; A. Quacquarelli, I reflessi di Ps 90 [91], 13 nell'età patristica: VetChr 11 [1974] 5/30) oder die Erzählung von Daniel in der L.grube (Hippol. in Dan. 3, 31 [GCS Hippol. 1, 1^2, 188]). – Der L. kann auch Symbol des Todes sein (Tert. adv. Iud. 10, 13 [CCL 2, 1379]; Eus. dem. ev. 10, 8, 91 [GCS Eus. 6, 488]; Cyrill. Alex. comm. in Jes. 3, 4 [PG 70, 788]).

β. Symbol für Häretiker, Heiden u. Juden. Das L.gleichnis Hes. 19, 6f bezieht Orig. sel. in Hes. 19 (PG 13, 820) auf das Wirken von Häretikern, die das Land mit ihren Lehren verheeren, Hieron. in Jer. comm. 1, 24, 2 (CCL 74, 19) interpretiert die bei Jes. 2, 14 erwähnten über der Beute brüllenden L. (s. o. Sp. 270) als Anspielung auf die principes

haereticorum. – Der L. von Iudc. 14, 8f (Samson tötet einen L. u. findet in dessen Kadaver *Honig u. Bienen) wird als Symbol für die durch Christus überwundenen u. bekehrten *Heiden gesehen (Paul. Nol. ep. 23, 16 [CSEL 29, 173]); Aug. en. in Ps. 80, 11 (CCL 39, 1126) deutet den Honig im L.kadaver als Hinweis darauf, dass auch bei den Heiden der Kirche nützliche Gesetze gefunden werden können. – Schließlich kann der L. auch Sinnbild der *Juden sein: Orig. in Jer. hom. 10, 8 (GCS Orig. 3, 77f) u. Aug. en. in Ps. 56, 10 (CCL 39, 700f) sehen im L. von Jer. 12, 8 (‚mein Erbteil wandte sich gegen mich wie ein L. im Wald') ein Sinnbild für das Volk Israel, das sich, obgleich Erbe Christi, wie ein L. gegen ihn gewandt habe.

γ. Anthropologische u. ethische Aspekte. Ev. Thom. 7 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 100) findet sich folgendes Jesus in den Mund gelegte Logion: ‚Selig ist der L., den der Mensch isst, u. der L. wird Mensch werden; u. verflucht sei der Mensch, den der L. frisst, u. der L. wird Mensch werden'. Jackson 212 vermutet, dass der L. hier in platonischer Tradition (s. o. Sp. 264) Symbol für (vor allem wohl sexuelle) Leidenschaften ist, die ein Asket überwinden muss, damit er selbst nicht von ihnen bezwungen wird. Das Verständnis von sexueller Begierde als kosmischer Schöpfungskraft führte vermutlich, beeinflusst von alttestamentlicher, auf Jahwe bezogener L.metaphorik (s. o. Sp. 269), in gnostischen Systemen zur Konzeption eines löwenköpfigen *Demiurgen, meist Jaldabaoth genannt (Orig. c. Cels. 6, 30 [GCS Orig. 2, 100]; Pistis Sophia 1, 30f [NHStudies 9, 43/6] u. ö.; Jackson 13/173).

II. In der Kunst. Die Grundzüge der Bedeutung des L. bleiben unverändert. In der Ornamentik ist der L. als königliches Tier schlechthin häufig Hinweis auf einen imperialen Zusammenhang. Seine Wächterfunktion behält er bei (in Kirchen flankieren L. zB. eine Stifterinschrift in einem Kranz, Marsuh, 1. H. 5. Jh. [Piccirillo aO. (o. Sp. 272) Abb. 436]). Das Privileg der L.jagd gilt auch für den christl. Herrscher (s. o. Sp. 260), dem der L. als Tribut zusteht (zB. huldigen besiegte **Barbaren auf dem Barberini-Diptychon [Paris, Louvre; Kpel 2. Viertel 6. Jh.] dem Kaiser, indem sie ihm u. a. gefangene L. als Tributgaben bringen [Age 33/5 nr. 28; J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke (1997) 128]).

a. Biblische Themen. 1. Löwe von Juda als Bild für Christus. Auf einer Tonplakette des 6./7. Jh. in Skopje, Museum inv. 449-VI (Trésors médiévaux de la République de Macédoine, Ausst.-Kat. Paris [1999] nr. 9 Abb. S. 43) ist nach Apc. 5, 5 (mit Bezug auf Gen. 49, 9) ein einzelner L. durch Inschrift als ‚leo de tribu Iuda' charakterisiert. Es ist nicht auszuschließen, dass verschiedene andere Denkmäler, wo der L. in direktem Zusammenhang mit dem Kreuz dargestellt ist, auf diese Symbolik Bezug nehmen; so zB. auf dem Sarkophag in Ravenna, Cattedrale S. Orso, um 440 (J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage = AntSarkRel 8, 2 [1979] nr. B10 Taf. 74), oder einer Ton-*Lampe des 5./6. Jh. in Berlin (Wulff, Bildw. 1 Taf. 33. 785).

2. Samson tötet den Löwen nach Iudc. 14, 5f. In der Kirche von Misis-Mopsuestia war ein Samsonzyklus dargestellt, der allerdings nur fragmentarisch erhalten ist (L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1969] 67 Abb. 144). In der Darstellung der *Katakombe an der Via Latina in Rom, 1. H. 4. Jh., zB. erwürgt Samson den L. (A. Ferrua, Katakomben [1991] Abb. 121).

3. David besiegt den Löwen nach 1 Sam. 17, 33/7. (Vgl. Daniélou aO. [o. Sp. 272] 599.) Zu den Davidszyklen im Apollon-Kloster von Bawit vgl. E. Dassmann: Tesserae, Festschr. J. Engemann (1991) 126/37. – Meistens ist David so dargestellt wie Herakles oder Samson; so zB. auf dem Silberteller (?) aus Kpel, 628/30 (New York, Metrop. Mus.; Age nr. 429).

4. Mann Gottes aus Juda, vom Löwen getötet u. vom Esel bewacht (1 Reg. 13, 24). Der Text berichtet von einem Propheten, der zur Strafe für seine Fehler durch einen von Gott geschickten L. getötet wird. Auf der Lipsanothek von Brescia, 3. Viertel 4. Jh., steht der L. neben dem Toten, ohne ihn oder seinen Esel zu zerreißen (D. Gaborit-Chopin, Ivoires du MÂ [Fribourg 1978] 20/2. 179 Abb. 12; C. Brown Tkacz, The key to the Brescia casket. Typology and the early Christian imagination [Paris 2001]; dazu J. Dresken-Weiland, Rez.: ByzZs 97 [2004] 187f).

5. Daniel in der Löwengrube. Nach Dan. 6, 2/29 wird der Prophet auf Befehl König *Nabuchodonosors zwar den L. vorgeworfen, aber auf wunderbare Weise von Gott errettet. Die damnatio ad bestias (s. o. Sp. 267) ist auch im Zusammenhang mit Christenverfol-

gungen immer häufiger anzutreffen. Daniel in der L.grube ist eines der beliebtesten u. seit dem 3. Jh. weit verbreiteten Themen frühchristl. Kunst. Es findet sich in allen Kunstgattungen; als Rettungsbild war es in der Sepulkralkunst besonders beliebt (Daniélou aO. 581f; H. Leclercq, Art. Daniel: DACL 4, 1, 221/48; zur Ikonographie Engemann aO. 100f. 112). Nach Eus. vit. Const. 3, 49 ließ Konstantin d. Gr. in Kpel sogar einen Danielbrunnen errichten. Daniel kann allein dargestellt sein, meist steht er in Orantenhaltung zwischen zwei L. (nackt zB. im Relief des sog. Brüder-Sarkophags in Rom, Vatikan, 4. Jh.: Spätantike aO. [o. Sp. 266] Abb. 143, oder bekleidet zB. im Grabmosaik in Sfax, Musée archeol.: M. Yacoub, Splendeurs des mosaïques de Tunisie [Tunis 1995] Fig. 184), manchmal kommt der Prophet *Habakuk hinzu, um ihn zu speisen (Dan. 14, 29/42; A. Strobel: o. Bd. 13, 224f), manchmal noch zwei Engel oder nicht näher benennbare Figuren.

6. Evangelistensymbol. Die Symboltiere der vier Evangelisten mit dem L. (als Symbol der Königswürde Christi), der meist Markus zugeordnet wird, finden sich zuerst im Zusammenhang eschatologischer Bilder in der röm. Mosaikkunst auf der Grundlage von Apc. 4 (U. Nilgen, Art. Evangelisten: LexChrIkon 1 [1968] 697/9). Die geflügelten Symboltiere sind nebeneinander aufgereiht oder im Quadrat des Gewölbeansatzes angeordnet u. verehrend Christus selbst oder einem Christussymbol, wie dem leeren Thron, zugewandt. In dieser Zeit haben sie nur teilweise Bücher bzw. Schriftrollen bei sich, die später obligatorisch werden (ohne Rolle Rom, S. Pudenziana, Apsismosaik, Anf. 5. Jh. [Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960) Taf. III], u. Ravenna, Mausoleum der Galla Placidia, Mitte 5. Jh. [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 19. 24]; mit Buch Ravenna, Erzbischöfl. Kapelle, um 500 [ebd. Taf. 220. 222]). Stärker auf der Hesekiel-Vision fußt die Darstellung der vier apokalyptischen Wesen, die als Vorform der Majestas Domini-Darstellung diagonal um den Clipeus oder die Mandorla Christi bzw. ein Christussymbol angeordnet sind (Apsismosaik von H. David, Thessaloniki, 5. Jh. [R. Wisskirchen: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 582/94 Taf. 6; E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1183/6]). – Die Durchdringung der beiden Themen u. damit die feste bildliche Zuordnung von Evangelist u. Evangelistensymbol erfolgt mit dem 5./6. Jh. zB. in den Mosaiken der Chorquadratwände von S. Vitale in Ravenna, vor 547 (Deichmann aO. Taf. 334). Ab dem 6. Jh. sind die Evangelistensymbole fester Bestandteil der Autorenbilder von Evangelisten (ältestes Beispiel Cambridge, Corpus Christi College Ms. 286 [‚St. Augustine Gospels'; 6. Jh.] fol. 129 b [O. Mazal, Geschichte der Buchkultur 3, 1 (Graz 2003) 98]).

7. Christus auf Löwe u. Schlange / Drache stehend nach Ps. 91 (90), 13. Die unmittelbar vom Bibeltext angeregte Version mit vier Tieren findet sich besonders auf (häufig tunesischen) Tonlampen des 4. bis 6. Jh. (Beispiele: P. G. J. Post: RivAC 58 [1982] 147/76; Quacquarelli 20/48. 102/6; Age nr. 471; A. Ennabli, Lampes chrétiennes de Tunisie [Paris 1976] nr. 59/62). Im Früh-MA ist das Thema häufiger anzutreffen, zB. auf dem elfenbeinernen Buchdeckel in Oxford, Bodleian Libr., Ms. Douce 176: D. Gaborit-Chopin, Elfenbeinkunst im MA (1978) nr. 40. Beigefügte kranzbringende Niken oder Engel weisen Christus als Sieger u. Überwinder des Bösen u. des Todes aus. In repräsentativen Denkmälern jedoch steht Christus meist nur auf L. u. Schlange, so dass hier über den Bibeltext hinaus die Übertragung eines Triumphgestus, der sog. calcatio, aus der (paganen) Herrscherikonographie auf Christus erfolgt. Christus wird zum Christus victor, der als solcher auch in den Osterhymnen besungen wird (Post aO. 175f; Stamatiou; Quacquarelli; A. Grabar, L'empereur dans l'art byz. [Strasbourg 1936] 195. 238f). Das Stuckrelief im Neonbaptisterium (um 450) zB. u. das Lunettenmosaik in der Erzbischöfl. Kapelle (um 500; S. K. Kostof, The Orthodox baptistery of Ravenna [New Haven 1965] 64/76 Abb. 70/3. 75/102; Deichmann aO. Taf. 84. 217; Stamatiou 761f) in Ravenna zeigen Christus in der Art eines antiken Feldherrn; er hat das Stabkreuz als Siegeszeichen geschultert u. steht über L. u Schlange. Auf dem Pignatta-Sarkophag (Kollwitz / Herdejürgen aO. 54f nr. B1 Taf. 24/7; RepertChrAntSark 2, 376 Taf. 108, 1/4 [400/10]) sitzt er in Tunika u. Pallium auf einem Thron, ebenfalls ein Attribut des Herrschers, ebenso auf dem Sarkophag-Frg. in Pesaro (ebd. 69 Taf. 22, 7 [2. Drittel 4. Jh. oder später]). Auf einem Sarkophag in Ge-

rona (noch konstantinische Zeit) wird der L. von einer Schlange umwunden (M. Sotomayor, Sarcofagos romano-cristianos de España [Granada 1975] nr. 3 Taf. 18). Als Begleitpersonen können Apostel (Tympanon des Stadttores im Mosaik von S. Apollinare Nuovo in Ravenna [Deichmann aO. Taf. 109]) oder kranzbringende Engel (häufiger auf den Tonlampen; s. oben) hinzukommen. Die imperiale Gebärde der calcatio ging aus der altoriental. Tradition in die Vorstellungswelt des AT ein (Ps. 110 [109], 1) u. findet sich seit Trajan in der röm.-imperialen Kunst (Hadrianstatue aus Hierapydna in Istanbul, Arch. Museum; vgl. den sog. Belgrader Kameo, 2. Viertel 4. Jh. [Age nr. 71]) u. auf Münzprägungen bis ins 4. Jh. auch bei den christl. Kaisern. Den Prototyp bildet Konstantin, der mit dem labarum als Siegeszeichen die am Boden liegende Schlange durchbohrt (Grabar aO. 238f; Post aO. 149; R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 239/50). Als Justinian II über seine Gegner triumphierte, sang das Volk nach Ps. 91 (90), 13: ‚Über Schlangen u. Basilisken bist du geschritten, L. u. Drachen hast du mit Füßen getreten' (Theophan. Conf. chron. zJ. 705/06 nC. [1, 375, 6 de Boor]). Dabei sind Schlange, Drache u. L. als Mächte des Bösen austauschbar (vgl. Post aO.; Grabar aO. 128). Das Motiv wird später auf Maria u. andere Heilige (P. Bloch, Die Muttergottes auf dem L.: JbBerlMus 12 [1970] 264/8) übertragen.

b. Mit Märtyrern. 1. Thekla v. Ikonion. (C. Nauerth / R. Warns, Thekla. Ihre Bilder in der frühchristl. Kunst [1981]; J. Leibbrand, Art. Thekla v. Ikonium: LexChrIkon 8 [1976] 432/6; A. Jensen / G. Prinzing: LThK[3] 9 [2000] 1389/91 mit Lit.; Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 1003/5.) – Nach den apokryphen Paulusakten (s. o. Sp. 276) entgeht Thekla dem Tod durch wilde Tiere, weil diese sie unberührt lassen. Die bildliche Darstellung Theklas zwischen L. oder auch Bären u. Schlangen lehnt sich wie bei Daniel in der L.grube an diejenige der damnatio ad bestias an, wobei der L. für ‚wildes Tier' steht (Materialslg.: G. Kaminski-Menssen, Bildwerke der Slg. Kaufmann, Frankfurt a. M. Liebighaus 3 [1996] Kat. 1, 27/31 Taf. 10 [nr. 480/560]).

2. Andere Märtyrer. Ob die Darstellungen auf den Tonschalen der Terra sigillata africana C[3] mit applizierten figürlichen Motiven (dazu o. Bd. 20, 739) von der Mitte des 4. bis zum frühen 5. Jh. tatsächlich christlich zu deuten sind, wie dies J. W. Salomonson vorschlug (Voluptatem spectandi non perdat sed mutet. Observations sur l'iconographie du martyre en Afrique romaine [Amsterdam 1979]; ders., Spätröm. Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werkstätten: BullAntBeschav 44 [1969] 45/7 Abb. 55/62; vgl. Maaß aO. [o. Sp. 267] 352 nr. I. 17. 3), ist nicht unumstritten, da eindeutige Hinweise auf einen christl. Zusammenhang fehlen (vgl. A. Oepen: Frühchristl. Kunst in Rom u. Kpel, Ausst.-Kat. Paderborn [1996/97] 138/41 nr. 29). Eine rekonstruierte Tonschale mit einer weiblichen Verurteilten u. der Beischrift DOMINA VICTORIA, deren Arme kreuzförmig ausgebreitet sind (Salomonson aO. 82 Abb. 13; o. Bd. 20, 741f Abb. 1), macht es jedoch wahrscheinlich, dass zumindest ein Teil dieser Darstellungen christl. Märtyrer meint (Spätantike aO. [o. Sp. 266] 683/5 nr. 260/2).

c. Stellvertreter einer Tierart. 1. Adam im Paradies benennt die Tiere (Gen. 2, 19f). Zum B. auf dem sog. Carrand-Diptychon aus Elfenbein des Bargello, Florenz, um 400, ist der nackte Adam im Paradies zusammen mit einer Reihe von Tieren zu sehen, unter ihnen auch ein L. (K. Shelton: F. M. Clover [Hrsg.], Tradition and innovation in Late Antiquity [Madison, Wisconsin 1989] 105/27 Abb. 7, 2; Age 505/7 nr. 454). Die Szene hat bukolischen Charakter (vgl. R. Wisskirchen, Der bekleidete Adam thront inmitten der Tiere: JbAC 45 [2002] 137/52).

2. Einzug in die Arche bzw. Verlassen der Arche nach Gen. 7f. Beispielhaft sei der Zug der Tiere im Fußbodenmosaik in Misis-Mopsuestia genannt, das L. Budde: RivAC 32 (1956) 41/58 (1. H. 5. Jh.) veröffentlicht hat, oder das entsprechende Bild der Wiener Genesis, 1. H. 6. Jh., fol. 2v (B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 13 [2003] 85/9 Farbtaf. 4; *Noe).

3. Friedensreichvorstellung nach Jes. 11, 6/8; 65, 25. Beispiele sind das Fußbodenmosaik in der sog. ‚L.kirche' von Umm al-Rasas, Ende 6. Jh. (rechts u. links eines Granatbaums zwei L., seitlich anschließend jeweils ein weiterer Baum u. ein Hirsch bzw. eine Gazelle, die an den Ästen knabbern; M. Piccirillo: LibAnnStudBiblFranc 42 [1992] 114 Taf. 13/5), u. das Apsisfußbodenmosaik aus

Karthago, 6. Jh., heute im Museum von Bardo (zwei L. im unteren, zwei Hasen im mittleren u. zwei Vögel im oberen Register seitlich eines Baumes; M. Yacoub, Splendeurs des mosaïques de Tunisie [Tunis 1995] Fig. 201).

4. In neutralen Landschaftsdarstellungen. Die Thematik der L.sarkophage (s. o. Sp. 266) u. die Verbindung von Jagd, glücklichem Leben u. Bukolik wurden offenbar als religionsunspezifisch bzw. neutral verstanden, so dass sie auch für Christen verwendbar waren; vgl. Striegelsarkophag in Rom, Domitilla-Katakombe, 3. Viertel 3. Jh.: RepertChrAntSark 1, 532 Taf. 82; Sarkophag in Clermont-Ferrand, 2. Drittel 5. Jh. (ebd. 3, 220 Taf. 59, 1/4 mit Lit.); Mosaik im Israel Museum, Jerusalem, aus der Kirche von Kissufim, 578 (R. Cohen: Y. Tsafrir [Hrsg.], Ancient churches revealed [Jerus. 1993] 280 Taf. 22B/D); Mosaik in der Kirche des Diakons Thomas auf dem Berg Nebo in Uyun Musa, 1. H. 6. Jh. (M. Piccirillo: Mount Nebo, New archaeological excavations 1967/97 [Jerus. 1998] 330f Abb. 150. 154. 181/3); Teppichmosaik in Mezra'a el-ʿOulia, spätes 5. Jh. (P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-la-Neuve 1988] 178/85 Abb. 147/59F) u. in Khirbet-el-Mukhayat, Kapelle des Priesters Johannes, 565, im Umfeld einer Erdpersonifikation (Piccirillo, Mount aO. 351f Abb. 205. 209. 216; vgl. E. Lucchesi-Palli, Jagdszenen u. dekorative Tierdarstellungen in den Wandmalereien von Bawit: Boreas 11 [1988] 165/76 Taf. 5, 1).

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1977/78 [1979]). – J. Aymard, Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins = BiblÉcFranç 171 (Paris 1951). – G. J. Botterweck, Art. ʾari: ThWbAT 1 (1973) 404/18. – E. Cassin, Le roi et le lion: RevHistRel 189 (1981) 355/401. – M. P. Ciccarese, Animali simbolici 1/2 = Bibliotheca patristica (Bologna 2002/07). – U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike = Stud. zur antiken Philosophie 6 (Amsterdam 1977). – K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa (Oxford 1978); Mosaics of the Greek and Roman world (Cambridge 1999). – I. Egger-Mundt, Die Jagd auf röm. Sarkophagen u. Mosaiken, Diss. Wien (1976). – X. v. Ertzdorff (Hrsg.), Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen = Chloe. Beih. zum Daphnis 20 (Amsterdam 1994). – Ch. Frevel, Art. L. I. Biblisch: LThK[3] 6 (1997) 1069f. – Goodenough, Symb. – Ch. Hünemörder, Art. L.: NPauly 7 (1999) 390/4. – H. M. Jackson, The lion becomes man. The Gnostic leontomorphic creator and the Platonic tradition (Atlanta 1985). – O. Keller, Die antike Tierwelt 1 (1909). – L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds (1858). – E. Lucchesi Palli, Art. L.: LThK[2] 6 (1961) 1161f. – W. Martini: Ertzdorff 21/59. – F. Maspero, Bestiario antico (Casale Monferrato 1997). – W. Michaelis, Art. λέων: ThWbNT 4 (1942) 256/9. – A. Quacquarelli, Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica = Quaderni di VetChr 11 (Bari 1975). – A. Stamatiou, The mosaic of Christ in the Episcopium of Ravenna: CorsiRavenna 39 (1992) 743/75. – A. Steier, Art. L.: PW 13, 1 (1926) 968/90.

Aristides Stamatiou (B II. C II. D II) / Andreas Weckwerth (A. B I. C I. D I).

Logik.

gustinus 319. 1. Organon 319. 2. Eisagoge 320. 3. Dialektik 321. 4. De dialectica liber 322. c. Cassiodor 323. d. Boëthius 324.

A. Allgemein. ‚L.‘ ist die vergleichsweise späte Bezeichnung eines besonderen Bereiches der Philosophie, der erst mit Aristoteles organisiert u. systematisiert wurde. Platon u. Aristoteles benutzten das Wort in diesem Sinn nicht, erst Chrysipp v. Soloi, der dritte Schulleiter der Stoa, soll ‚L.‘ als Namen des Faches eingeführt haben (Ammon. Philos. in Aristot. anal. prior. comm.: CommAristotGr 4, 6, 9, 1/10, 8). Vor den Stoikern waren andere Termini in Gebrauch, um die sich entwickelnde Disziplin zu bezeichnen, so Dialektik, Rhetorik, Analytik, Apodiktik. – Der Name ἡ λογική (scil. τέχνη), der in der Stoa einen Teil (μέρος), im Peripatos ein Werkzeug (ὄργανον) der Philosophie bezeichnet, geht auf das Adjektiv λογικός zurück, dessen Gebrauch in unserem Sinne seit Zenon aus Kition, dem Begründer der Stoa, definitiv gegeben ist (Diog. L. 7, 39f; Sext. Emp. adv. math. 9, 104. 107; Cic. nat. deor. 2, 22); qualifizierend kann es auf verschiedene Weisen verstanden werden, u. jedes Verständnis trägt dazu bei, das Feld der neuen Disziplin allmählich abzustecken. Als Attribut kann λογικός von allem ausgesagt (‚prädiziert‘) werden, was sich auf den λόγος bezieht. Λογικός ist alles, was vom *Logos abhängt, d. h. ein gewisses Maß an Rationalität besitzt: der Mensch, die Seele, die Methode, die Sprache, der Gedanke, die Meinung, die Kunst, sogar die Welt u. anderes. Doch bleibt eine gewisse Mehrdeutigkeit, denn λόγος kann seinerseits Mehreres bezeichnen, namentlich alles, was sich auf die Sprache (Wort, Rede, Definition, Argument usw.) u. auf die Vernunft (Konzept, Begriff, Denken, Proportionsbeziehung / Analogie, Bestimmung) bezieht. Daraus folgt: 1) Das Prädikat λογικός bezieht sich in allgemeiner Weise auf die Sprache u. auf die Vernunft. 2) Sprache u. Vernunft treffen sich in der Rationalität menschlichen Sprechens über Dinge oder Ereignisse. In solcher Charakterisierung des Wesens der L. stimmen ihre beiden wichtigsten antiken theoretischen Systeme, Aristoteles u. die Stoa, bis auf Nuancen überein. Im Neuplatonismus wird die L. (ἡ λογική) als Oberbegriff verstanden, der alles umfasst, was sich auf Prädikation (Aussage), Prämisse (πρότασις), Syllogismus (συλλογισμός) u. Beweis (ἀπόδειξις) bezieht: ἡ δὲ λογικὴ περὶ ἀπόδειξιν καταγίνεται, ἡ δὲ ἀπόδειξις ἐκ τῶν συλλογισμῶν, οἱ δὲ συλλογισμοὶ ἐκ τῶν προτάσεων, αἱ δὲ προτάσεις ἐξ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου: PsElias (David) prax. 37, 12f (97 Westerink); vgl. Ammon. Philos. in Porph. introd.: CommAristotGr 4, 3, 88, 6f; Simplic. in Aristot. cat. prooem.: ebd. 8, 14, 33f. Diese Zusammenfassung beschränkt das Feld der L., wenigstens in ihrer spätantiken Gestalt, auf ein Minimum an Termini: Beweis - Syllogismen - Aussagen (‚Propositionen‘) - Substrat.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Zenon v. Elea. Ihm schreibt man, gestützt auf Aristoteles’ verlorenen ‚Sophistes‘ (Diog. L. 8, 57; 9, 25; vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 7), die Erfindung der Dialektik zu. In ihrer Grundbedeutung ist sie die Kunst, in Frage u. Antwort ein Zwiegespräch zu führen (τὸ διαλέγεσθαι). Ziel des Fragenden ist es, die Zustimmung seiner Gesprächspartner zu erlangen. Nach Plat. Phaedr. 261d 6/8 diskutierte Zenon derart geschickt, dass er mit seinen Argumenten gleichzeitig von einer Idee u. von deren Gegenteil überzeugen konnte, dass nämlich dasselbe zugleich ähnlich u. unähnlich, eines u. vieles, ruhend u. bewegt sein konnte. Später erhielt Zenon den Beinamen ἀμφοτερόγλωσσος, um seine Fähigkeit anzudeuten, ‚dieses‘ zu vertreten u. ‚jenes‘ zu meinen sowie umgekehrt (PsElias [David] in Aristot. cat. comm. prooem.: CommAristotGr 18, 1, 109, 6/12; vgl. Procl. in Plat. Parm. comm. 1 [1, 17f. 77 Steel]). Wahrscheinlich übte Zenon hinsichtlich der Erarbeitung von sog. kontradiktorischen Argumenten großen Einfluss auf die Sophisten aus.

b. Protagoras. Diog. L. 9, 51 zufolge stellte Protagoras zuerst die Behauptung auf, über jegliche Sache seien zwei einander entgegengesetzte Argumente möglich, das als ‚Antilogie‘ (ἀντιλογία) bezeichnete Argumentationsverfahren. Protagoras diskutierte über den Wortlaut, unbekümmert um den Sinn, u. trug so zur Entstehung der Eristik bei (ebd. 52). Er führte zuerst die sokratische Form der Argumentation ein (ebd. 53). Erst mit Sokrates jedoch wurde die Dialektik zu einer Disziplin, deren Zweck nicht mehr der Sieg in der Rede war, sondern Suchen u. Erfassen des Wahren.

c. Platon. Mit ihm erhält die Dialektik ihre eigentliche Bedeutung u. unterscheidet sich

endgültig von anderen Diskursformen, zB. Rhetorik u. Eristik, denen es nicht so sehr um die Wahrheit geht, sondern darum, einen Gegner oder ein Publikum zu überzeugen. Demgegenüber wird die platonische Dialektik zum bevorzugten Instrument, im Rahmen des *Dialogs zu suchen, zu entdecken, zu erfassen u. zu lehren, was die Dinge an sich sind (τί ἐστι, εἶδος, οὐσία; vgl. bes. Plat. resp. 7, 531e/540c). Sie wendet mehrere Methoden an: Neben der Heuristik gebraucht sie, wie Phaedr. 265c 8/266c 8 zeigt, Zergliederungen (Dihäresen; διαιρέσεις) u. Zusammenfassungen (συναγωγαί). Durch die Zusammenfassung gelangt sie von der Vielheit zur einen Form, durch die Zergliederung (Dihärese) von der einen Form (zB. einem Allgemeinbegriff) zu allen Verzweigungen des Wirklichen (L. Brisson / J.-F. Pradeau, Le vocabulaire de Platon [Paris 1998] 21/3 s. v. dialectique). Als Komplex formaler Verfahren bevorzugt die Dialektik die dialogische Form, doch kann Platon sie auch als Abwägungs- u. Erkenntnisprozess der Seele verstehen (Soph. 263e 2: διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν; vgl. Theaet. 189e 1/190a 6).

d. Aristoteles. 1. Organon. Aristoteles gilt unbestritten als erster Systematiker der ,L.'. Die Gesamtheit seiner logischen Lehrschriften fasst man gewöhnlich unter dem Namen ,Organon' (ὄργανον, ,Werkzeug') zusammen (H. Flashar, Aristoteles: Ueberweg / Flashar 3, 236/42. 252/6. 322/35; Lit.: ebd. 294/9). In der herkömmlichen, erst durch jüngere Peripatetiker begründeten Anordnung der Hss. präsentieren sich diese Traktate als eine Propädeutik der wissenschaftlichen Erkenntnis u. der Methode ihres Erwerbs (vgl. anal. post. 1, 2, 71b 9f). An erster Stelle steht die kurze Schrift ,Kategorien' (G. Ch. Stead, Art. Kategorienlehre: o. Bd. 20, 574/600; R. Bodéüs, Introduction: ders. [Hrsg.], Aristote. Catégories [Paris 2001] XI/CLXXXVII; K. Oehler, Aristoteles. Kategorien[3] [1997]). Darin behandelt Aristoteles ,sprachliche Ausdrücke' (λεγόμενα) u. beginnt mit dem Problem der Homonymie (Aristot. cat. 1, 1a 2f; Beispiel: zu einem Allgemeinbegriff, zB. ζῷον ,Lebewesen', gibt es mehrere mögliche ,Wesensgehalte' [ὁ λόγος τῆς οὐσίας], denn gemeint sein kann zB. sowohl ein realer Mensch als auch ein gemalter Mensch). Das aufgeworfene sprachliche Problem beruht darauf, dass ein Terminus in vielfältiger Weise verwendet (,ausgesagt') werden kann (πολλαχῶς λέγεσθαι; vgl. dazu u. zum Umgang des Aristoteles mit diesem Phänomen metaph. 5). Es ist daher nicht möglich, über ein ὑποκείμενον (,Zugrundeliegendes', Subjekt, Substrat) zu reden oder gar ein genaues Prädikat (κατηγορούμενον) auszusagen, solange die Homonymie nicht aufgelöst ist (vgl. schon Plat. Soph. 218c 1/5). Aristoteles präzisiert anschließend, dass einzelne Ausdrücke ἄνευ συμπλοκῆς (,ohne Verbindung, für sich allein stehend') gesprochen werden, andere hingegen κατὰ συμπλοκήν (,in Verbindung'). In letzterem Fall wird von dem ,Zugrundeliegenden' etwas prädiziert (zB. der Mann läuft [das Verbum ,laufen' sagt etwas von ,Mann' aus], der Mann ist Sieger [,ist Sieger' wird ausgesagt von ,Mann']). Der Rest des Traktats (cat. 4, 1b 25/15, 15b 32) befasst sich nur mit den unverbundenen, für sich allein stehenden sprachlichen Ausdrücken (λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς). Sie bezeichnen entweder eine Substanz (Mensch, Pferd), eine Quantität (zwei Ellen lang), eine Qualität (weiß, des Lesens und Schreibens kundig), eine Relation (doppelt, größer), ein Wo (im Lykeion, auf dem Markt), ein Wann (gestern, letztes Jahr), eine Lage (steht, sitzt), ein Haben (mit Schuhen, in Waffen), ein Tun (schneiden, brennen) oder ein Erleiden (geschnitten werden, gebrannt werden); ebd. 4, 1b 25/2a 3; vgl. Stead aO. 575f. All diese Kategorien (Substanz u. Prädikate) geben für Aristoteles reale Bestimmungen des Seienden an, wobei einige das Wesen betreffen u. andere akzidentell sind. – Der auf die ,Kategorien' folgende Traktat ,Hermeneutik' (De interpretatione; H. Weidemann, Aristoteles. Peri hermeneias [1994]) behandelt Ausdrücke (Nomen u. Verbum), die in Verbindung (κατὰ συμπλοκήν) gesagt werden u. so Aussagen (Propositionen) bilden, u. zwar entweder eine affirmative Aussage (κατάφασις, Bejahung) oder eine negierende Aussage (ἀπόφασις, Verneinung), die je wahr oder nicht wahr sein kann. Solches trifft auf die λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς, die unverbundenen Ausdrücke, nicht zu (vgl. Aristot. cat. 4, 2a 6f). – Es folgen die ,Ersten Analytiken' (Analytica priora), die den ,wissenschaftlichen (ἐπιστημονικός) Syllogismus' (Schluss, Konklusion) lehren, d. h. die formalen Grundlagen der Methode wissenschaftlicher Untersuchungen. Aristoteles untersucht u. klassifiziert hier Schemata (,Figuren') gülti-

ger logischer Schlüsse u. verwirft die ungültigen (anal. prior. 1 untersucht den Syllogismus rein formal). Auf die formalen Grundlagen folgt die Anwendung der Methode auf den ‚apodiktischen Syllogismus' (ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμός). Er ist in den Analytica posteriora dargestellt (Th. Ebert / U. Nortmann, Aristoteles. Analytica priora Buch 1 [2007]; W. Detel, Aristoteles. Analytica posteriora 1/2 [1993]). – Weitere Traktate vervollständigen die erste Gruppe, zunächst die ‚Topik', die den ‚dialektischen Syllogismus' behandelt, der sich im Gespräch entwickelt (zur aristotelischen Dialektik J.-M. Le Blond, Logique et méthode chez Aristote [Paris 1970] 1/56; zur ‚Topik' O. Primavesi, Die Aristotelische Topik [1996]; ders., Art. Topik: HistWbPhilos 10 [1998] 1263/9). Er geht im Unterschied zum ‚apodiktischen Syllogismus' nicht von erstrangig Wahrem, sondern nur von allgemein anerkannten Wahrheiten aus, nämlich der Meinung aller oder der meisten Menschen (top. 1, 1, 100a 18/101a 5; 1, 1, 100a 29f: διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος; zum Begriff des ἔνδοξον bei Klemens v. Alex. s. u. Sp. 304). Die ‚Topik' nutzt vorzugsweise die Induktion, die ‚Analytik' hingegen die Deduktion. – Traditionell fügt man den genannten Traktaten die ‚Sophistischen Widerlegungen', die ‚Rhetorik' u. die ‚Poetik' an, die den Einsatz anderer Formen des Diskurses regeln u. gegebenenfalls den Spitzfindigkeiten der Sophistik begegnen sollen. – Der Bestand des Corpus ist in der Spätantike gut bezeugt, wenngleich sich einige Unterschiede beobachten lassen, namentlich in der Abfolge der letztgenannten Traktate (vgl. Ammon. Philos. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 4, 4, 5, 13/7; Olymp. in Aristot. cat. proleg.: ebd. 12, 1, 8, 4/28; Joh. Philop. in Aristot. cat. prooem.: ebd. 13, 1, 5, 8/21; PsElias [David] in Aristot. cat. prooem.: ebd. 18, 1, 116, 29/117, 14; Simplic. in Aristot. cat. prooem.: ebd. 8, 15, 6/25).

2. Charakteristika der aristotelischen Logik. Kennzeichnend sind: a) die Kodifikation von Schemata (‚Figuren') logischer Schlüsse: der Syllogismus; b) eine auf den Begriff (ὅρος, Terminus) konzentrierte L.

a. Syllogismus. Kern der aristotelischen L. ist nach L. M. Mignucci, Art. Logique: J. Brunschwig / G. Lloyd (Hrsg.), Le savoir grec (Paris 1996) 391 die Lehre vom Schluss; vgl. die Definition des Syllogismus Aristot. anal. prior. 1, 1, 24b 18/20: συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι (‚ein Syllogismus ist eine Rede, in der, wenn bestimmte [Sachverhalte] gesetzt sind, ein von den gesetzten [Sachverhalten] verschiedener [Sachverhalt] sich mit Notwendigkeit dadurch ergibt, dass die gesetzten [Sachverhalte] vorliegen' [Übers. Ebert / Nortmann aO. 16]; vgl. top. 1, 1, 100a 25f; Vorbehalte: P. Pellegrin, Le vocabulaire d'Aristote [Paris 2002] 52f). Von der Wortbedeutung her besagt ‚Syllogismus' die Zusammenstellung von zwei Aussagen oder zwei Wortverbindungen, die durch Einführung eines verallgemeinernden Quantifikators („jeder' oder ‚keiner') universale Gültigkeit erlangt, etwa: Jedes A ist B (zB.: jeder Mensch ist sterblich); jedes C ist A (jeder Athener ist ein Mensch). Daraus folgert man natürlich (Konklusion): Jedes C ist B (nämlich: jeder Athener ist sterblich). Die Prädikation ‚ist sterblich' von „jeder Athener' ergibt sich durch Deduktion der zwei vorhergehenden Aussagen oder Wortverbindungen. Die Struktur der Überlegung beruht auf einer Zusammenfügung von Termini. Das ist das Grundmuster des in den ‚Analytiken' untersuchten Schlussverfahrens.

β. Term-Logik (‚Begriffslogik'). Im Unterschied zur L. der Stoa (s. unten) beruht der aristotelische Schluss grundlegend auf Beziehungen zwischen Termini (Begriffen, ὅροι), die auf Universalität abzielen (jeder, keiner; s. oben). Ein solches Vorgehen ist notwendig, insofern für Aristoteles nur das Allgemeine Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein kann (d. h. das, was gemeinsam ist u. daher die partikularen Wirklichkeiten umfasst). Nach seiner Lehre müssen die Beziehungen von Termini, um wahr zu sein, analoge Beziehungen in der Realität wiedergeben (vgl. Aristot. interpr. 9, 19a 33; metaph. 6, 4, 1027b 17f; 9, 10, 1051a 34f; Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 9, 10 [CommAristotGr 1, 598, 15/7]; Bodéüs aO. [o. Sp. 289] 77_9). In dieser Hinsicht bringen die Termini (sprachliche), die Konzepte / Ideen (gedankliche) u. die Dinge (ontologische Ebene) eine enge Analogie zum Ausdruck.

e. Stoa. Die stoische L. wirft erhebliche Schwierigkeiten auf, hauptsächlich wegen 1) der fragmentarischen Quellenlage (bzw. der indirekten Überlieferung), 2) der häufig polemischen Natur der Quellen u. 3) einer

Überschneidung u. daher unscharfen Grenzziehung gegenüber jenen Disziplinen, aus denen die L. schöpft: Linguistik (d. h. Grammatik), Dialektik u. Erkenntnislehre (vgl. Gourinat 11f). Besonders wichtig sind zwei allerdings späte (2./3. Jh. nC.) Quellen: die Doxographie bei Diogenes Laertios (7, 41/83) u. zwei Abschnitte bei Sextus Empiricus (hypot. 2 u. adv. math. 7f; die wichtigsten Belege bei A. A. Long / D. N. Sedley, The Hellenistic philosophers [Cambridge 1987] 1, 182/230 [engl. Übers. u. Komm.]; 2, 186/232). Die, verglichen mit Aristoteles' Organon, quantitative Dürftigkeit der erhaltenen Quellen steht in auffälligem Kontrast zum Schriftenverzeichnis des Chrysipp bei Diog. L. 7, 189/98, das über 125 Traktate in mehr als 300 Büchern zur L. nennt (nur Frg. erhalten; R. Dufour [Hrsg.], Chrysippe. Œuvres philosophiques 1 [Paris 2004]). Chrysipp ist der wichtigste Theoretiker der stoischen L., die von der Kritik, bes. des 19. Jh., häufig negativ beurteilt wurde (u. a. C. v. Prantl, Gesch. der L. im Abendlande 1² [1927], Erstaufl. 1855). Dagegen wandte sich schon 1912 V. Brochard, La logique des Stoïciens: ders., Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne² (Paris 1966) 220/51; zur Frage der stoischen Dialektik Gourinat. – P. Steinmetz, Die Stoa: Ueberweg / Flashar 4, 2, 491/716 (Literatur zur L. ebd. 508/10); Frede, L.; Quellensammlung: K. Hülser (Hrsg.), Die Frg. zur Dialektik der Stoiker 1/4 (1987/88).

1. Einteilung der Philosophie. Die Stoa unterscheidet drei Teile der Philosophie: Physik, *Ethik u. L. (Diog. L. 7, 39; Sen. ep. 89, 8; für Aristoteles hingegen ist die ‚L.' weniger Teil als kodifizierte Methode u. zweckmäßiges Verfahren zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnis). Seneca zufolge untersucht (exigit) die L. die Eigenart der Termini (proprietates verborum), deren Anordnung (structura) u. die Beweisführungen (argumentationes), damit sich nicht statt der Wahrheit Unwahres einschleichen kann (ne pro vero falsa subrepant). Die L. ist jener Teil der Philosophie, der sich auf die ratio bezieht (rationalis pars: ebd. 89, 17).

2. Teile der Logik. Nach Diogenes Laertios unterteilen die einen Stoiker die L. in zwei Wissenschaften: Rhetorik u. Dialektik (Diog. L. 7, 41); andere fügen noch die Wissenschaft von den Definitionen u. die von den Regeln u. Kriterien hinzu (ebd. 41f).

3. Rhetorik. Unterschieden wird (Plut. repugn. Stoic. 28, 1047AB; Diog. L. 7, 41/3): a) nach den Arten der Rede (beratend, συμβουλευτικόν, deliberativum - gerichtlich, δικανικόν, iudiciale - preisend, ἐγκωμιαστικόν [ἐπιδεικτικόν], demonstrativum) oder b) nach den officia oratoris (Einleitung, εὕρεσις, inventio - Darstellung, φράσις [λέξις], elocutio - Gliederung, τάξις, dispositio - Vortrag, ὑπόκρισις, actio). – Die Rede wird ihrerseits untergliedert in die Teile Einleitung, προοίμιον, exordium - Erzählung, διήγησις, narratio - Widerlegung der Gegenpartei (τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους, entspricht wohl πίστις bzw. argumentatio) - Schluss, ἐπίλογος, peroratio. Diogenes Laertios versteht die Rhetorik als Wissenschaft vom guten Reden in zusammenhängenden Vorträgen (7, 42: τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων; vgl. Sen. ep. 89, 17). Für Seneca befasst sich die Rhetorik mit Wörtern, deren Sinn u. deren Anordnung (ebd.: ῥητορικὴ verba curat et sensus et ordinem).

4. Dialektik. Sie gliedert sich in einen Bereich ‚Über den Laut' (περὶ τῆς φωνῆς τόπον) u. einen ‚Über das Bezeichnete' (περὶ τῶν σημαινομένων; vgl. Diog. L. 7, 43: τὴν δὲ διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον; ebd. 7, 62). Die Sprachlehre ist das Hauptfach der stoischen L. Im dialektischen Teil der L. beschäftigt sich die Sprachlehre mit dem Bezeichnenden (σημαίνοντα), d. h. sinntragenden Wörtern in einem gegebenen Dialekt. Sie ist erklärtermaßen der Beginn der Dialektik (ebd. 7, 55) u. schreitet in Stufen oder Ebenen voran, die von besonderem Interesse für die entstehende Grammatik waren (zu diesem komplexen Thema F. Ildefonse, La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque [Paris 1997]). Denn für die alte Stoa umfasst die Sprache mehrere Ebenen, vom bloßen Schall (Luft, die von der Stimme erschüttert wird) bis zur signifikanten Aussage: a) der Laut oder die Stimme (φωνή), b) der artikulierte Laut (φωνὴ ἔναρθρος), c) der aus Buchstaben zusammengesetzte Ausdruck (φωνὴ ἐγγράμματος) oder λέξις, d) der bezeichnende (also sinntragende) Ausdruck (die Aussage: λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική). Grundlage der stoischen L. bildet der Umstand, dass ein Lautgebilde nur aufgrund seiner Übereinstimmung mit einem Bezeichneten (λεκτόν) Bedeutung besitzt (ein Bezeichnendes ist).

5. Das Bezeichnete (λεκτόν). Es ist definiert als ‚das nach einer Vorstellung des Denkvermögens Bestehende' (φασὶ δὲ τὸ λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον: Diog. L. 7, 63, Übers. P. Steinmetz). Es ist das Bezeichnete, d. h. das, was mittels Rede ausgedrückt u. verstanden werden kann, der Grund für die Verständlichkeit des stimmlichen Lautes u. vergleichbar dem Sinngehalt der von der Stimme erschütterten Luft. Es gibt vollständige u. unvollständige λεκτά. Zum Beispiel ist γράφει (‚schreibt') ein unvollständiges λεκτόν, weil der Subjektsbegriff unbestimmt bleibt. ‚Sokrates schreibt' hingegen ist ein vollständiges λεκτόν. Die L. der Stoa interessierte sich anscheinend vornehmlich für vollständige λεκτά, also für Handlungen u. Ereignisse, die durch eine Wortfolge mit vollständigem Sinn (Beispiel: [1] es ist Tag; [2] wenn es Tag ist, ist es hell) ausgedrückt werden u. eine ‚logische' Beziehung zwischen Aussagen (Propositionen) oder Argumenten nach dem Muster ‚wenn a, dann b (= Regel); es gilt a, folglich b (Anwendung auf den Einzelfall)' zulassen.

6. Die Wörter. Sie sind nur in dem Maße interessant, in dem sie die notwendigen Bestandteile einer bedeutungstragenden Aussage (Proposition) sind (also eine Wortfolge mit vollständigem Sinn). Recht früh zeigt sich ein gewisses Misstrauen der Stoa gegenüber dem isolierten Wort oder Ausdruck, der nicht in eine Aussage implementiert u. somit nicht kontextualisiert ist. Chrysipp meint, jedes Wort sei von Natur aus mehrdeutig (Gell. 11, 12, 1: omne verbum ambiguum natura esse; zur Mehrdeutigkeit, ambiguitas, u. ihren verschiedenen Formen, darunter die Homonymie, Quint. inst. 7, 9, 1/15).

7. Die Aussage (ἀξίωμα, ‚Proposition'). Sie ist ‚das, was wahr oder falsch ist' (ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος: Diog. L. 7, 65). Nach Poseidonios ist die Dialektik die ‚Wissenschaft von dem, was wahr, was falsch u. was keines von beiden ist' (ebd. 7, 62 = Posid. frg. 188 Edelstein / Kidd; Übers. P. Steinmetz). Sie ist folglich die Wissenschaft von der Aussage (Proposition), die Wissenschaft, die in einer Aussage (Proposition) oder Verbindung von Aussagen (Propositionen) das Wahre vom Falschen scheidet. Die Stoa unterscheidet zwei Arten von Propositionen (Diog. L. 7, 68f): a) einfache (τὰ ἁπλᾶ) vom Typ: ‚es ist Tag', sowie b) nicht-einfache (τὰ οὐχ ἁπλᾶ, zusammengesetzte) vom Typ: ‚wenn es Tag ist (1), gibt es Licht (2)', oder: ‚wenn es regnet (1), ist die Erde nass (2)'. Letztere bestehen dementsprechend in der Regel aus einem Antecedens (1), also einer Prämisse, u. einem Consequens (2), der Konklusion.

8. Die nicht-einfachen Aussagen (τὰ οὐχ ἁπλᾶ). Sie sind Verbindungen von Aussagen (Propositionen), die mehrere in Beziehung zueinander gesetzte Informationen umfassen (Sext. Emp. adv. math. 8, 229). Diese Beziehungen oder Modi werden durch grammatische, sog. ‚logische' Konnektoren geregelt. Für die Stoa geht es dabei um die Implikation von Propositionen u. damit um die Implikation von Handlungen u. Ereignissen u. nicht um die Beziehung von Konzepten wie bei Aristoteles. Für Diogenes Laertios, der 7, 71f die Διαλεκτικοὶ ὅροι des Chrysipp u. die Διαλεκτικὴ τέχνη des Diogenes v. Seleukeia (sog. Diogenes v. Babylon) zitiert, ist die erste nicht-einfache Aussage ein Bedingungsgefüge, eingeleitet durch die Konjunktion (σύνδεσμος) ‚wenn' (εἰ), also: wenn 1, (dann) 2. Die zweite nicht-einfache Aussage ist ein Folgen (ἀκολουθεῖν), verbunden durch die Konjunktion ‚da' (ἐπεί), also: da 1, (also) 2 (Beispiel: da Tag ist, ist es hell). Die dritte heißt ‚verbundene' (συμπεπλεγμένον); die Verbindung wird hergestellt durch die beiordnenden Wörter ‚sowohl ... als auch' (καί ... καί): sowohl 1, als auch 2. Die vierte bedient sich disjunktiver Partikeln in der Form ‚entweder ... oder' (ἤτοι ... ἤτοι): entweder 1 oder 2. Die fünfte ist kausal mit der Konjunktion ‚weil' (διότι): weil 1, (deshalb) 2. Die beiden letzten nicht-einfachen Aussagen sind Vergleiche, die das Mehr (μᾶλλον ... ἤ; mehr 1 als 2) bzw. das Weniger (ἧττον ... ἤ; weniger 1 als 2) bezeichnen. Ausgehend von dem ‚bezeichnenden (sinntragenden) Ausdruck' (φωνὴ σημαντική, der erste locus logicus im Typ: Tag, Nacht, Licht, dunkel usw.) gelangt man über die einfache Aussage (den zweiten locus logicus im Typ: Es ist Tag, es ist Nacht) u. die nicht-einfachen Aussagen (den dritten Ort in der L. mit den vorstehend genannten sechs Beziehungen) zu zwei Typen von Argumenten: zum ‚Beweis' (ἀπόδειξις), dem wahren Ziel der stoischen Dialektik, u. zu den ‚Unbeweisbaren' (ἀναπόδεικτοι), d. h. den selbst-evidenten Argumenten.

9. Der Beweis (ἀπόδειξις). Der Beweis ist für die Stoa ein Argument (λόγος), das mittels anerkannter Prämissen (δι' ὁμολογουμένων λημμάτων) auf schlüssige Weise eine nicht-evidente Folgerung (ἄδηλον) aufzeigt (Sext. Emp. hypot. 2, 135. 143). Ein Argument umfasst Prämissen u. eine Konklusion. Formales Beispiel: Wenn 1, (dann) 2; wenn 2, (dann) 3; da 1, folglich 3. Ein Beispiel aus der Physik (Diog. L. 7, 141): Das, dessen Teile vergänglich sind, ist auch als Ganzes vergänglich; da die Teile der Welt vergänglich sind (insofern sie ineinander übergehen), ist auch die Welt (als ganze) vergänglich. Die Stoiker klassifizieren die Argumente in schlüssige u. nicht-schlüssige, unterteilen jede dieser Klassen u. regeln ihren Gebrauch (ebd. 7, 76/9; vgl. Sext. Emp. adv. math. 8, 429/33. 440/3; hypot. 2, 137/40; Sen. ep. 89, 17: ingens deinde sequitur utriusque divisio. itaque hoc loco finem faciam et ‚summa sequar fastigia rerum' [Verg. Aen. 1, 342]; alioqui si volvero facere partium partes, quaestionum liber fiet).

10. Die unbeweisbaren Schlüsse (ἀναπόδεικτοι λόγοι). Sie heißen so, weil die Gültigkeit keines Beweises (ἀπόδειξις) bedarf. Ein solcher soll nämlich ein nicht-evidentes Ergebnis (ἄδηλον) über anerkannte Prämissen herbeiführen. Für Chrysipp gibt es fünf unbeweisbare Schlüsse, d. h. Implikationen von unmittelbaren u. unbestrittenen Aussagen (Diog. L. 7, 79/81; Galen. inst. log. 6, 6 [15f Kalbfleisch]; Sext. Emp. adv. math. 7, 223/7; Cic. top. 53/7; Mignucci aO. [o. Sp. 291] 402/5): 1) Wenn α', (dann) β'. Nun α'. Also β'. 2) Wenn α', (dann) β'. Nun nicht β'. Also nicht α'. 3) Nicht zugleich α' u. β'. Nun α'. Also nicht β'. 4) Entweder α' oder β'. Nun α'. Also nicht β'. 5) Entweder α' oder β'. Nun nicht α'. Also β'.

11. Unterschiede zwischen Aristoteles u. der Stoa. Die durch Aristoteles kodifizierte ‚Analytik' u. die stoische ‚L.' unterscheiden sich beträchtlich. Bei Aristoteles werden die logischen Beziehungen zwischen generalisierten Termini letztlich geschaffen durch universelle Quantifikatoren (‚jeder', ‚keiner'). Seine L. beruht auf einem Schluss von einem Terminus auf einen anderen u. regelt die Modalitäten der Übertragung des Prädikats von dem einen auf den anderen (jedes a ist b, jedes c ist a, also ist jedes c [auch] b). Dieses schlussfolgernde Vorgehen erlaubte es, ein Konzept auf eine ganze gegebene Klasse auszudehnen. – Bei den Stoikern werden Beziehungen zwischen Aussagen hergestellt, die Tatsachen u. ihre Implikationen bezeichnen. Diese Fokussierung auf die Implikationen sinntragender Aussagen, die einen je als Antecedens (Prämisse), die anderen je als Consequens (Konklusion), ist wohl zT. zu erklären durch die Chrysipp zugeschriebene Skepsis gegenüber dem isolierten Terminus (wegen der natürlichen Mehrdeutigkeit; vgl. o. Sp. 295). Dies war vielleicht der Grund für das fundamentale Interesse der Stoiker an der Sprachlehre sowie für den Beitrag der Stoa zu ihrer Entwicklung. Der Hauptgrund aber für die Fokussierung auf die Implikationen der Tatsachen entspringt der stoischen Lehre von der Universalität des *Logos, der alles durchdringt u. den Dingen, den Ereignissen u. den Implikationen von Dingen u. Ereignissen ihre geheime Rationalität gibt, die der Mensch entschlüsseln u. über die er aufgrund seiner Teilhabe an demselben Logos mit Verstand reden kann. – M. Frede, Stoic vs. Aristotelian syllogistic: ders., Essays in ancient philosophy (Oxford 1987) 99/124.

f. Epikur. Die Epikureer nahmen Seneca zufolge zu Beginn nur zwei Teile der Philosophie an, den natürlichen (Physik) u. den moralischen (Ethik); die L. schlossen sie aus (rationalem removerunt). Doch durch den Sachzwang, ‚Mehrdeutigkeiten' (ambigua) zu unterscheiden u. das sich unter dem Schein des Wahren verbergende Falsche auszusondern, führten sie ihrerseits einen Abschnitt De iudicio et regula ein, d. i. die philosophische Disziplin L. unter anderem Namen (alio nomine rationalem). Doch machten sie ihn nur zu einem Anhängsel des natürlichen Teils, der Physik (ep. 89, 11; vgl. Diog. L. 10, 29f). Nach Diogenes Laertios heißt jener Teil der Philosophie, der sich mit dem Urteil u. der Regel befasst, ‚Kanonik' (τὸ κανονικόν: ebd. 10, 31), abgeleitet von einem verlorenen Werk Epikurs mit dem Titel Κανών, also etwa ‚Richtschnur' oder ‚Regel' (ebd.; vgl. H. Ohme, Art. Kanon I [Begriff]: o. Bd. 20, 2f). Die Dialektik lehnten die Epikureer als überflüssig ab. Die epikureische Kanonik ist keine Analytik nach Art des Aristoteles, auch keine L. stoischer Art, sondern ein Modus des Erfassens der Realität, das auf Wahrnehmung gründet. – W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 681/819 bzw. Epicuro e l'epicureismo cristiano (Brescia 1984); M. Erler,

Epikur - Die Schule Epikurs - Lukrez: Ueberweg / Flashar 4, 1, 29/490, bes. 131/6; F. Jürß, Die epikureische Erkenntnistheorie (1991) 27/44; Long / Sedley aO. (o. Sp. 293) 1, 87/101; 2, 91/104.

1. Die Kriterien. *Epikur selbst unterschied drei Kriterien, die zu wahrer Erkenntnis (*Gnosis I) führen: a) ‚sinnliche Wahrnehmungen' (αἰσθήσεις), b) ‚Vorbegriffe' (προλήψεις) u. c) ‚Affekte' (πάθη; Diog. L. 10, 31: κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη). Die Sinneswahrnehmung an sich ist losgelöst von Verstand u. Erinnerung, wenngleich sie der Ursprung ist; sie ist ohne Vermittlung, Produkt einer unmittelbaren Evidenz, durch nichts zu widerlegen (ebd. 10, 32; Lucret. 4, 469f). Sinnliche Wahrnehmung ist das Kriterium schlechthin, denn für die Epikureer sind alle Wahrnehmungen zuverlässig. Falsches u. *Irrtum erwachsen erst aus der Meinung, die man der Wahrnehmung hinzufügt u. die aus einem Urteil über die wahrgenommene Tatsache resultiert (vgl. ebd. 4, 379/468; Sext. Emp. adv. math. 8, 63). Das zweite Kriterium, die πρόληψις (‚Vorbegriff', Prolepse), verlängert die Sinneswahrnehmung u. wird von den Epikureern verstanden als eine nichtsinnliche Wahrnehmung, eine richtige (nämlich durch Wahrnehmung bestätigte) Meinung, ein in uns abgelagerter Allgemeinbegriff, d. h. ein Erinnerungsbild dessen, was sich häufig von außen her gezeigt hat (Diog. L. 10, 33: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστιν μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος). Die Prolepsis ist verbunden mit der Sprache: Etwas ‚Mensch' zu nennen, muss sowohl durch die Sinne wie durch die Prolepsis verifiziert werden können. Sie erlaubt es letztlich, das zu identifizieren, was als ‚ein Mensch' gesehen u. als ‚das ist ein Mensch' gehört wird (A. Manuwald, Die Prolepsislehre Epikurs [1972]). – Die Affekte sind von zweierlei Art, Lust u. Schmerz, u. in erster Linie ein Kriterium für das praktische Handeln.

2. Die Bestätigung der Aussage. (J.-F. Balaudé, Le vocabulaire d'Epicure [Paris 2002] 183f.) Jede Aussage (Proposition) muss eine Bestätigung durch die sinnliche Wahrnehmung erfahren. Die Sinne prüfen die Aussage u. erklären sie letztlich für gültig oder ungültig. Die Aussage kann also entweder bestätigt oder widerlegt oder nicht widerlegt werden (Diog. L. 10, 50/2).

3. Die ‚Überlegung' (ἐπιλογισμός). Die Sinne verschaffen unmittelbare Evidenz. Die Überlegung führt sie fort, nicht um sie als gültig oder ungültig zu bestimmen; denn die Sinne sind die Kriterien des Wahren. Die Überlegung greift also immer darauf zurück. Sie erlaubt ein Bemühen um Unterscheidung in der sichtbaren Wirklichkeit, deckt Ähnlichkeiten u. Unterschiede auf, sucht das Nichtevidente allein mittels der sinnenfälligen Realitäten (Balaudé aO. 207f).

II. Lateinisch. In der lat. Literatur sowie im nachfolgend behandelten Mittel- u. Neuplatonismus wird die ältere L. sorgfältig adaptiert. Die Jahre, die dem christl. Zeitalter vorausgingen, waren auch im Bereich der L. von einer zunehmend eklektizistischen Tendenz geprägt. Dieser Eklektizismus wurde vielleicht nicht immer freiwillig u. bewusst angewandt. Jedenfalls lässt sich die Geburt einer logischen ‚Koine' beobachten, aus der sowohl Gegner des Christentums als auch seine Verteidiger reichlich schöpfen werden. Ebenfalls sichtbar wird eine Tendenz, den praktischen Nutzen der Dialektik (in Rhetorik, Politik, rationaler Bibelauslegung u. Verteidigung der Dogmen) zum Nachteil ihrer Erforschung, d. h. der Entwicklung sie tragender formaler Grundsätze, zu bevorzugen.

a. Varro. Er soll als erster die griech. Dialektik in lateinischer Sprache vorgetragen haben (Mart. Cap. 4, 335; vgl. Cassiod. inst. 2, 3, 2; Gell. 16, 8, 1/6) u. gilt als Autor einer Schrift De dialectica, die manche mit dem 2. Buch der Disciplinae gleichsetzen. Aufbau u. Inhalt des heute verlorenen Werkes sind nur versuchsweise zu rekonstruieren. Augustinus könnte es noch gekannt u. bei Abfassung seiner Schrift De dialectica benutzt haben (so Pépin 130f; kritisiert von I. Hadot 163/6; vgl. M. Baratin, Sur le ‚De dialectica' de Varron: Papers on Grammar 6 [2001] 21/31).

b. Cicero. Im philosophischen Œuvre von Varros Zeitgenossen *Cicero begegnet die L. durchgängig, doch sind ihr einige Werke unmittelbarer gewidmet, so seine mehrfach bearbeiteten Academica. Erhalten sind lediglich Buch 2 der älteren Fassung (Academica priora = ‚Lucullus') u. zT. Buch 1 der jüngeren (Academica posteriora). Die Academica spielen bei Cicero eine doppelte Rolle. Einerseits geben sie ihm Gelegenheit,

den L.-Teil der Philosophie zu besprechen (die erhaltenen Abschnitte sind allerdings wenig spezifisch u. geben nur einen kritischen Überblick der wichtigsten hellenist. Erkenntnislehren; *Gnosis I). Andererseits dienen die Academica als Einführung in die zwei übrigen Teile der Philosophie, d. h. Ethik u. Physik (C. Levy, Art. Cicero: Dict. des philosophes antiques 2 [1994] 377/81). Mit Cicero wird die Dialektik zum Werkzeug der Rhetorik, der sie in lateinischem Milieu generell untergeordnet wird. Das Studium der loci philosophici aristotelisch-stoischer Inspiration ist pragmatisch u. soll der Politik dienen. Es liefert ihr Argumente u. deren Einkleidung, wovon Ciceros Topica zeugen (R. Goulet, Art. Cicero: ebd. Suppl. [2003] 729f). Das Werk (Ed., Übers. u. Komm.: T. Reinhardt, Marcus Tullius Cicero. Topica [Oxford 2003]), nur gestützt auf das Gedächtnis geschrieben, zeigt keine sonderliche Originalität, erfuhr jedoch durch *Boethius einen umfangreichen *Kommentar (vgl. u. Sp. 324f). – G. Gawlick / W. Görler, Cicero: Ueberweg / Flashar 4, 1, 991/1168; Lit. zur L. ebd. 1134.

c. Apuleius. Unter seinem Namen ist eine kurze Abhandlung der pars rationalis der Philosophie, d. h. der L., überliefert. Das Werk mit dem griech. Titel Περὶ ἑρμηνείας steht offenbar zwischen der Übersetzung einer (heute verlorenen) ersten griech. Synthese aristotelisch-stoischer L. (vermutet von Prantl aO. [o. Sp. 293]) u. einer gründlichen Überarbeitung ihres in die lat. Sprache übersetzten Inhalts. Περὶ ἑρμηνείας gilt als älteste Abhandlung über formale L. im Abendland u. wurde bis in das MA stark beachtet. Die früher häufig angezweifelte Echtheit wird zunehmend anerkannt (J.-M. Flamand, Art. Apulée de Madaure: Dict. des philosophes antiques 1 [1994] 304/6). – A. Lumpe, Die L. des PsApuleius (1982); M. W. Sullivan, Apuleian logic (Amsterdam 1967); D. Londey / C. Johanson, The logic of Apuleius (Leiden 1987).

d. Martianus Capella. In seiner allegorischen Erzählung ,Über die Hochzeit der Philologie mit Mercurius' treten die Sieben Freien Künste auf. Im 4. Buch erscheint die Dialektik u. hält eine Rede. Von ihr sagt Martianus Capella, sie sei eine gelehrte junge Frau, aus Ägypten stammend, in Griechenland von Sokrates u. Platon erzogen, von Aristoteles u. Chrysipp gebildet u. schließlich von Varro nach Rom gebracht worden (4, 335). Es folgen Zusammenfassungen u. Neuformulierungen von Elementen aus der Eisagoge des Porphyrios (ebd. 4, 343/8), den ,Kategorien' (ebd. 4, 355/87) u. De interpretatione (4, 388/95) des Aristoteles sowie der Theorien von den Aussagen (Propositionen) u. von den kategorischen Syllogismen aus Apuleius' Περὶ ἑρμηνείας (4, 396/413) sowie der Theorie des hypothetischen Syllogismus des Marius Victorinus (4, 414/23); vgl. I. Hadot 205. Die Anlage der Schrift ist peripatetisch (Termini ohne Verbindung zum Syllogismus), das Vokabular hingegen überwiegend stoisch. – M. Ferré, Le chapitre sur la dialectique du ,De nuptiis Philologiae et Mercurii' de Martianus Capella dans la dialectique latine: RevÉtAnc 106 (2004) 147/73; ders., Les modes des syllogismes hypothétiques dans la dialectique de Martianus Capella: AntClass 72 (2003) 167/85.

III. Plotin u. Porphyrios. Bei Plotin (3. Jh. nC.) erscheint das Studium der L. als eine Kritik der formalen L. des Aristoteles u. als Rückkehr zur Dialektik Platons. Plotin rühmt sie in seiner 20. Abhandlung (enn. 1, 3 [20]). Die Dialektik ist für ihn eine Wissenschaft (ebd. 1, 3 [20], 4; Vorstellung aus der Stoa). Sie beendet die Irrfahrt der Seele in den sinnfälligen Dingen u. führt sie mitten in das Intelligible hinein. Die plotinische Dialektik benutzt ähnliche Methoden wie Platon (s. o. Sp. 288f). Als Gipfel menschlicher Tätigkeit betrachtet sie von oben das, was man unten ,die logische Lehre von den Prämissen u. Schlüssen' nennt (enn. 1, 3 [20], 4). Aufgrund ihrer Überlegenheit sichtet die Dialektik die Formen der L., hält einiges davon für nützlich, anderes für überflüssig bei der Suche nach dem Guten. Sobald die Dialektik das Wahre erkennt, kennt sie alle Bereiche der L. in so unmittelbarer Weise, wie die sinnliche Wahrnehmung die Dinge erfasst. Sie überlässt damit das formale Studium der L. denen, die daran Gefallen finden (ebd. 1, 3 [20], 5). – Die drei folgenden Abhandlungen Plotins Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος (enn. 6, 1/3 [42/4]: ,Die Klassen des Seienden') unterziehen Aristoteles' ,Kategorien' einer kritischen Prüfung u. lassen eine deutlich antiaristotelische Einstellung anklingen (A. C. Lloyd, Neoplatonic logic and Aristotelian logic: Phronesis 1 [1955/56] 58/72. 146/60). Plotins Aristoteleskritik führte anscheinend in sei-

ner Schule zu einer schweren Krise (A. de Libera: ders. / A.-Ph. Segonds [Hrsg.], Porphyre. Isagoge [Paris 1998] VII/XII) u. vermutlich zur Abreise von Plotins Schüler Porphyrios nach Sizilien. – Porphyrios verfasste auf Bitten des röm. Senators Chrysaorios (ProsLatRomEmp 1, 204 s. v.), der sich mit Aristoteles' ‚Kategorien' abmühte, zu diesen eine Einführung mit dem Titel Εἰσαγωγή (*Eisagoge). Darin behandelt er die Gattung (γένος), die Spezies (εἶδος), die Differenz (διαφορά), das Proprium (ἴδιον) u. das Akzidens (συμβεβηκός), ihre gemeinsamen Eigenschaften u. ihre Unterschiede. Der Text steht erkennbar im Widerspruch zu den drei vorstehend genannten Traktaten Plotins. Porphyrios' unbestreitbares Interesse an Aristoteles belegen auch die zwei ihm zugeschriebenen Kommentare zu den ‚Kategorien' (ein [verlorener] ‚Großer Kommentar' u. der ‚Kommentar zu den Kategorien in Frage u. Antwort': CommAristotGr 4, 1; *Erotapokriseis). In den neuplatonischen Schulen von Athen u. Alexandrien war die Εἰσαγωγή sehr geschätzt u. galt als Einführung zu den Studiengängen, die tatsächlich mit der kommentierten Lektüre der ‚Kategorien' begannen. - H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98; I. Hadot, Simplicius' Commentaire sur les Catégories 1 (Paris 1990) 44/6; A. C. Lloyd, The anatomy of Neoplatonism (Oxford 1990) 4f; Westerink XLIIIf.

C. Christlich. I. Griechisch. a. Klemens v. Alex. Bei ihm sind nach J. Pépin, La vraie dialectique selon Clément d'Alex.: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 375/83 zwei Formen der Dialektik zu unterscheiden: Die erste, die aristotelisch-stoische, behandelt die formale Kunst des Denkens u. der Diskussion; die zweite, die platonische, begleitet die Seele bei ihrem Aufstieg zu den höchsten Wirklichkeiten bis zum Guten (ebd. 375). Nur die erste Form ist hier zu behandeln, insofern sie von Klemens ausdrücklich mit den Verfahren der L. verbunden wird (strom. 6, 156, 2; die Annäherung der Termini διαλεκτική u. λογική ist stoisch; vgl. Aët. plac. 1 prooem. 2 [SVF 2, 15 nr. 35]: λογικόν ... ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν). Für Klemens besteht die Funktion der Dialektik darin, ‚das über die Wahrheit Gesagte durch Beweis zu bekräftigen u. die vorgebrachten Bedenken zu beseitigen' (strom. 6, 156, 2). An anderer Stelle (ebd. 1, 39, 5) äußert er jedoch, die Dialektik sei eine Übung des Philosophen am Wahrscheinlichen (γύμνασμα ... περὶ τὸ ἔνδοξον; zum Begriff ἔνδοξον vgl. o. Sp. 291) mit dem alleinigen Zweck, die kontradiktorischen Argumente (d. h. Antilogien) aufzulösen. ‚Aber in alldem ist nirgends die Wahrheit'. Diese widersprüchlichen Aussagen machen es nötig, die bei Klemens häufige logische Terminologie jeweils in ihrem Kontext zu prüfen. Die Dialektik ist freilich nützlich für den Glauben, denn sie erlaubt es immer dann, wenn in der Hl. Schrift Unklarheiten begegnen, die consecutio logica herauszuarbeiten (d. h. das Verhältnis von Antecedens u. Consequens [ἡ ἀκολουθία]; zB. strom. 2, 49, 1/4; 7, 91, 7f; vgl. Pépin aO. 377f; A. Méhat, Étude sur les Stromates de Clément d'Alex. [Paris 1966] 39f; zur consecutio der Aussagen bei den Stoikern vgl. Diog. L. 7, 71/4; zu Aristoteles vgl. interpr. 10, 20a 14f; top. 2, 8, 113b 15/7). Die Regeln der L. erlauben es ferner (wie dies auch Origenes sagen wird; s. u. Sp. 306f), sich nicht durch die Homonymie der Dinge u. die Amphibolie der Namen täuschen zu lassen, d. h. die in den beiden Testamenten mehrdeutig verwendeten Ausdrücke auseinanderzuhalten u. zu erklären (Clem. Alex. strom. 1, 44; vgl. Pépin aO. 377_{26}). Klemens entwickelt große Kunstfertigkeit darin, eine gegenüber der Philosophie besonders misstrauische Einstellung gewisser Christen zu entkräften. Sein Bemühen erscheint als eine kritische Verteidigung der Philosophie u. vor allem der Dialektik (d. h. der L.) im Dienste der Verteidigung u. kohärenten Darstellung der Offenbarung. Die Frage der Quellen der von Klemens gebrauchten L. ist nicht entschieden. Es überwiegt der Eklektizismus: Aristotelischer Hintergrund, stoische Wendungen sowie die Überarbeitung beider Quellen durch *Galen sind miteinander verflochten. Zu der von Klemens im 8. Buch der Stromateis vorgetragenen Theorie des Beweises u. ihrer Nähe zu den ‚Zweiten Analytiken' des Aristoteles sowie den erhaltenen Frg. des Galen-Traktates ‚Über den Beweis' F. Solmsen, Early Christian interest in the theory of demonstration: Romanitas et Christianitas, Festschr. I. H. Waszink (Amsterdam 1973) 281/91. – Pépin aO.; G. Apostolopoulou, Die Dialektik bei Klemens v. Alex. (1977); E. Osborn, Logique et exégèse chez Clément d'Alex.: Lectures anciennes de la Bible = Cah. de Biblia Patristica 1 (Stras-

bourg 1987) 169/90; A. Le Boulluec, Art. Clément d'Alex.: Dict. des philosophes antiques 2 (1994) 426/31.

b. Origenes. 1. Die griech. Einteilung der Philosophie. Origenes geht von drei allgemeinen Disziplinen aus, durch die man zur Wissenschaft von den Dingen gelangt. ‚Die Griechen haben sie Ethik, Physik u. Epoptik (epopticen) genannt ... Einige unter den Griechen haben an die vierte Stelle die L. gesetzt, die wir den Teil über die Vernunft (pars rationalis) nennen können' (Rufin. Orig. in Cant. comm. prol. 3, 1 [SC 375, 128]). Diese Bemerkung lässt wahrscheinlich zeitgenössische Diskussionen über die Stellung der L. innerhalb der Philosophie anklingen, wie sie bei Diog. L. 7, 40f wahrzunehmen sind. Anschließend berichtet Origenes, dass manche Griechen die L. nicht außerhalb der erwähnten drei Hauptdisziplinen verorten, sondern sie als damit verflochten betrachten (in Cant. comm. prol. 3, 2 [128]). Origenes übernahm anscheinend diese Position.

2. Der Inhalt der Logik. Origenes erklärt ferner: ‚Die L. oder, wie wir sie nennen, der Teil über die Vernunft' betreffe a) die Definitionen von Wörtern u. Aussagen, b) ihren eigentlichen u. uneigentlichen Gebrauch, c) die Genera u. Spezies u. lehre d) die Schemata (‚Figuren') aller Arten von Sätzen. Daher gehöre sie von den anderen Teilen der Philosophie nicht getrennt, sondern in sie integriert u. mit ihnen verwoben (Rufin. Orig. in Cant. comm. prol. 3, 2 [SC 375, 128/30]). In Origenes' Beschreibung geht der Teil über die Vernunft (pars rationalis) kaum über Grammatik u. Philologie hinaus. Er bildet aber trotzdem die unumgängliche Grundlage der Philosophie-Teile Ethik, Physik u. Epoptik. Die (zweimalige) Wiedergabe des Begriffes ‚L.' mit rationalis wird auf den Übersetzer Rufin zurückgehen u. aus dem Bedürfnis erwachsen sein, ein wenig geläufiges griech. Wort einem lat. Publikum zu übersetzen (zum Ausdruck pars rationalis für L. bei Seneca o. Sp. 293. 298).

3. Die Funktion der Logik. Dank der pars rationalis erkennt man, a) was die Worte lehren (d. h. das Verhältnis Wort - Referent), b) was die Sätze bedeuten (das Verhältnis Bezeichnendes - Bezeichnetes), u. unterscheidet c) den eigentlichen Sinn jedes Ausdrucks mit Hilfe einer gesicherten Erklärung (vgl. Rufin. Orig. in Cant. comm. prol. 3, 10 [134]). Nach erfolgter Feststellung des Sinns der Wörter (vgl. ebd. 3, 9 [134]) hat die ‚disciplina rationalis' die Aufgabe, die Beziehungen des Bezeichnenden zum Bezeichneten zu untersuchen u. zu bewerten.

4. Anwendung auf exegetische Probleme u. Präzisierung des Inhalts. Das (in der ‚Philokalia' erhaltene) 4. Buch von Origenes' Joh.-Kommentar (SC 302; vgl. SC 120) liefert ein interessantes Beispiel dafür, dass der Exeget mit Kenntnissen der L. u. somit der Fähigkeit ausgestattet sein muss, das Wort (φωνή), das Bezeichnete (σημαινόμενον) u. die Dinge (πράγματα) zu unterscheiden, auf die sich die ‚Bezeichneten' beziehen. Die Kenntnis der Beziehungen zwischen diesen drei Ebenen erspart es dem Exegeten, Anstoß zu nehmen am Text der Bibel, insofern er zugestehen kann, dass sich auch hinter unzulänglichen Wörtern die eigentlichen Dinge (πράγματα) erforschen u. finden lassen (vgl. M. Harl: SC 302 [1983] 275/9: Die von Origenes benutzte Terminologie entspricht der Stoa; zur ‚Sprachwissenschaft' bei Origenes ebd. 127/32). Die stoische Terminologie tritt auch Orig. philoc. 14 (ebd. 406/12) auf, dort im Kontext der als schwierig geltenden Deutung des Berichts über die Schöpfung der Gestirne (Gen. 1, 16/8). Origenes verweist auf ‚diejenigen, die Untersuchungen über das Bezeichnete (τῆς τῶν σημαινομένων ἐξετάσεως) anstellen' (philoc. 14, 1), u. stellt kurz deren Theorie über die Unterscheidung des Namens u. des Prädikats vor. Nach dieser folgen einander: a) die auftretenden Dinge (τὰ τυγχάνοντα), die logisch jeder Bezeichnung u. Prädikation vorausgehen, b) die Bezeichnungen (ἡ προσηγορία) u. c) die Prädikate (τὰ κατηγορήματα). Zum Beispiel (ebd.): a) ein Objekt, b) die Bezeichnung: ‚Weisheit', u. c) das Prädikat: ‚weise sein' (oder: ‚ist weise'). Diese Reihenfolge: erst Bezeichnung (Substantiv), dann Verbum, ist stoischer Herkunft u. soll auf Chrysipp zurückgehen (Diog. L. 7, 57f). Die Anwendung logischer Regeln in der *Exegese scheint auf erhebliche Einwände gestoßen zu sein; denn gleich nach ihrer Anwendung auf den zu erklärenden Text sieht sich Origenes genötigt, die Methode zu rechtfertigen: ‚Es ist unmöglich, eine Frage der Ethik, der Physik oder der Theologie ohne genaue Kenntnis des 'Bezeichneten' u. der den Regeln der L. entsprechenden Konventionen (κατὰ τὸν λογικὸν τόπον) richtig zu behandeln' (philoc. 14, 2 [408]). Aufzulösen

sind a) die Homonymie (scil. der Dinge), b) die Amphibolie (Mehrdeutigkeit, scil. der Namen / Bezeichnungen), c) die Allegorie (übertragener Gebrauch), d) der eigentliche Sinn u. e) die Interpunktion (ebd. [410]: καθαίροντες τὰς ὁμωνυμίας καὶ ἀμφιβολίας καὶ καταχρήσεις καὶ κυριολεξίας καὶ διαστολάς). Zuvor wurde gezeigt, dass die Behandlung der Homonymie u. der Amphibolie eine nötige Vorarbeit ist, um Unklarheit zu vermeiden. Zum Vorliegen bekannter stoischer loci logici im Werk des Origenes zB. J.-M. Rist, The importance of Stoic logic in the Contra Celsum: Neoplatonism and early Christian thought, Festschr. A. H. Armstrong (London 1981) 64/78; L. Roberts, Origen and Stoic logic: TransProcAmPhilolAss 101 (1992) 433/44; R. H. Heine, Stoic logic as handmaid to exegesis and theology in Origen's Comm. on the Gospel of John: JournTheolStud NS 44 (1993) 90/117.

c. Basileios v. Kaisareia. 1. Allgemein. Von *Basilius behauptet Gregor v. Naz., er sei ein Fachmann der Philosophie gewesen, besonders in jenem Teil, der die Beweise u. Gegenargumente (περὶ τὰς λογικὰς ἀποδείξεις ἢ ἀντιθέσεις) sowie die Streitigkeiten (τὰ παλαίσματα) behandelt u. den man ‚Dialektik' nenne (διαλεκτικὴν ὀνομάζουσιν; or. 43, 23 [SC 384, 174]). Tatsächlich verfügte Basileios über eine breite pagane Bildung u. gute Kenntnis besonders der Dialektik. Seine systematischen Widerlegungen der Theorien des *Eunomios zeigen einen Theologen, der schwierige Übungen formaler L. anstellt, wenngleich sich daraus schwer bestimmen lässt, mit welcher Meisterschaft er die Feinheiten der Dialektik beherrschte. Er meint, die Spitzfindigkeiten seines Gegners aufzustöbern, der sich durch falsche Anwendung logischer Grundregeln in Widersprüche verwickelt (zB. c. Eunom. 1, 5 [SC 299, 176/80] zur Regel von der logischen Verknüpfung [ἀκολουθία] von Aussagen; ebd. 5/16 [180/228] über die allgemeinen Regeln der Zuschreibung u. ihre Anwendungen). Das Wort ‚Dialektik' wird allerdings von Basileios selten benutzt, abgesehen von einem Jes.-Kommentar umstrittener Echtheit (ClavisPG 2911; P. Trevisan [Hrsg.], San Basilio. Commento al profeta Isaia [Torino 1939]). Dessen Autor behauptet zB., die Kraft der Dialektik sei eine Schutzmauer der (Glaubens-) Lehre (2, 92, 28f: ἡ γὰρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασιν), u. beruft sich auf die Kunst der Überzeugung, die sich in den beweisenden Methoden finde (ebd. 2, 92, 35f: τὴν ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς μεθόδοις πιθανότητα). Die Fügung Dialektik - Schutzmauer ist stoisch (vgl. Diog. L. 7, 40). – Die Werke des Basileios beinhalten keine an sich untersuchten loci logici, doch lassen sich leicht Anwendungsbeispiele logischer Regeln ausmachen.

2. Die Hexaemeronhomilien. Die Predigten (GCS NF 2) beginnen programmatisch. Nach einführenden Bemerkungen über den vermeintlichen Autor des *Hexaemerons (scil. Mose) nimmt sich Basileios vor, a) den genauen Sinn der Wörter zu untersuchen (hex. 1, 1: ἐξετάσαι τὴν ἐν τοῖς ῥήμασιν ἀκρίβειαν) sowie b) sorgfältig zu ergründen, was die kleinen Wörter bezeichnen (ebd.: διερευνήσασθαι ἡλίκα τῶν μικρῶν φωνῶν ἐστι τὰ σημαινόμενα). Die von Basileios gewählten Termini waren im 4. Jh. nC. durchaus geläufig u. durch die aufgeblühte Grammatik populär geworden, jedoch sind zwei von ihnen als Gegenstand der stoischen Dialektik bekannt (Diog. L. 7, 43: die Dialektik umfasst zwei Gebiete, nämlich das der σημαινόμενα [‚Bezeichneten'] u. das der φωνή [= σημαντική], des Ausdrucks oder Wortes). Basileios wendet dies sodann auf das erste Wort der Genesis an: ἀρχή (**Anfang). Da ἀρχή in vielerlei Hinsicht (τοσαυταχῶς) gesagt werden kann, muss man nachsehen, ob die aktuelle Verwendung des Wortes auf alle Bezeichneten zutrifft (εἰ μὴ πᾶσι τοῖς σημαινομένοις ἡ παροῦσα φωνὴ ἐφαρμόσει: Basil. hex. 1, 6 [11]; zur Polysemie, Quelle kontradiktorischer Argumente u. von Sophismen, vgl. zB. ep. 235, 2 [3, 45 Court.]). Die Dialektik erscheint bei Basileios stark praktisch ausgerichtet, angewandt bei der Bibel-Auslegung, der Widerlegung widersprüchlicher Aussagen u. von Sophismen u. in den Unterscheidungen u. der Klarheit, die sie dogmatischen Ausführungen verschafft. Die Verkettung von Propositionen, Grundlage stoischer Syllogistik, tritt zB. Basil. hex. 9, 4 auf: Während Basileios vom tierischen Instinkt, namentlich des *Hundes, spricht, erwähnt er die Weisen dieser Welt, die sich abmühen, die Kombinationen der Syllogismen aufzudecken (τὰς τῶν συλλογισμῶν ... πλοκάς). Er beschreibt sie als mit *Gravitas sitzend ‚vor den geometrischen Figuren u. den Sand bewegend, von drei Sätzen zwei wegnehmend u. in dem verbleibenden das Wahre findend

(τριῶν προτάσεων ἀναιροῦντες τὰς δύο καὶ ἐν τῇ λειπομένῃ τὸ ἀληθὲς εὑρίσκοντες)'. Basileios zeigt auf, dass auch der Hund, der in seinem Instinkt die Spuren der schöpferischen Weisheit trägt, bei der Jagd nach Wild zwischen drei Wegen zu unterscheiden vermag (entweder 1 oder 2 oder 3; nun nicht 1 oder 2, also 3; vgl. den fünften unbeweisbaren Schluss der Stoiker, s. o. Sp. 297), was darauf hinausläuft, dem Hund scherzhaft die Fähigkeit zur Anwendung dessen zuzuschreiben, was die Weisen ,von draußen' (vielleicht Aristoteles u. Chrysipp) nur mit Mühe erkannten (vgl. Basil. c. Eunom. 1, 5 [SC 299, 172]; Sext. Emp. hypot. 1, 63f). Abgesehen von dem ironischen Aspekt der Schilderung u. dem kynischen Tonfall, darf man wohl eine Brücke schlagen zwischen der schöpferischen Weisheit u. den Beziehungen logischer Abfolgen, die jene der Natur der Dinge eingeschrieben hat. Diese Beziehungen, die ein Logiker nur mit Mühe findet, kann selbst der Hund unvermittelt erfassen, der sich von seiner Natur (d. h. dem Instinkt) leiten lässt. Die Rationalität der Welt u. ihr Ausdruck in der Ordnung u. dem Naturgesetz stehen im Mittelpunkt der ganzen 9. Homilie (zur Beziehung zwischen der natürlichen Ordnung als logischer Folge der Ereignisse u. den vernünftig formulierten Aussagen J. Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse [Leiden 1970] 18/50; diese präziser von Gregor v. Nyssa dargestellte Theorie ist auch Basileios wohlbekannt; in der Ausprägung durch die kappadokischen Kirchenväter ist sie mehr stoisch denn aristotelisch).

3. Die Kategorien. Bei ihrem Gebrauch bedient sich Basileios je nach Bedarf der aristotelischen oder stoischen Muster (B. Sesboüé: SC 299 [1982] 78). Übergeordneter Bezugspunkt ist anscheinend die Gruppe der vier stoischen Kategorien: Substanz (οὐσία), Qualität(en) (ποιότητες), Anlage oder Weise des Seins (πῶς ἔχον) u. Relation (πρός τί πως ἔχον). In der Wirklichkeit gliedern sich die ersten beiden (Substanz u. Qualitäten) gemäß einem Schema, das vom Allgemeinsten zum Speziellsten führt u. ohne jeden Zweifel stoischer Herkunft ist: 1. Stufe: Nichtqualifizierte Substanz oder erstes Substrat (πρῶτον ὑποκείμενον) + gemeinsame (κοιναί) Qualitäten oder Proprietäten (d. h. erste Determinationen) = ein gemeinsames Qualifiziertes (κοινῶς ποῖον [Gattung]), etwa: Mensch, Pferd, Rind (vgl. c. Eunom. 2, 9 [SC 305, 36/8]). 2. Stufe: ein gemeinsames Qualifiziertes + spezifische (ἴδιαι) Qualitäten oder Eigenschaften = ein spezifisches Qualifiziertes (ἰδίως ποῖον), etwa: Petrus, Paulus usw. (vgl. ebd. 2, 4 [18/22]). Die Unterscheidung zwischen dem Gemeinsamen / Allgemeinen u. dem Spezifischen / Eigentümlichen dient dazu, das Verhältnis zwischen dem Bezeichneten, das der gemeinsame Name angibt, nämlich Substanz, einerseits u. dem Bezeichneten, das der spezifische Name angibt, nämlich Hypostase, andererseits zu klären (vgl. Basil. [?] ep. 38 [1, 81/92 Court.]; R. Hübner, Gregor v. Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius: Epektasis aO. [o. Sp. 303] 463/90). Das Prinzip der Unterscheidung ,Substanz (Gemeinsames) - Hypostase (Spezifisches)' ist sodann anwendbar (oder übertragbar) auf die göttlichen Lehren (μετατιθεὶς καὶ ἐπὶ τῶν θείων δογμάτων: Basil. [?] ep. 38, 3 [83]). Zu beachten ist, dass die Substanz, u. zwar nicht allein die göttliche, sondern auch die geschaffene, für Basileios u. die übrigen kappadokischen Väter unsere Erkenntis übersteigt. Basileios zufolge erkennen wir den Begriff des Ungezeugten, d. h. das ,Proprium des Vaters', nicht im τί ἐστιν, sondern im ὅπως ἐστίν (c. Eunom. 1, 15f [SC 299, 224/8]), wobei der Kappadokier eine der vier stoischen Kategorien heranzieht. – Über den Substanz-Begriff bei Basileios D. G. Robertson, Stoic and Aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea: VigChr 52 (1998) 393/417.

d. Maximos der Bekenner. W. Lackner, Studien zur philosophischen Schultradition u. zu den Nemesioszitaten bei Maximos dem Bekenner, Diss. Graz (1962) 52/69.

1. Maximos u. Porphyrios. Wichtige Elemente der L., im Wesentlichen der ,Eisagoge' des Porphyrios u. den ,Kategorien' des Aristoteles entnommen, erscheinen oft bei Maximos (580/662), in der Regel aber überarbeitet. So verfährt er gewöhnlich, wenn er aus der antiken Philosophie schöpft (Physik, Mathematik, L. u. Ethik). Noch unklar ist, ob Maximos direkte Kenntnis eines der genannten Werke besaß (vielleicht hatte er Zugang über neuplatonische Kommentare). Aus der Terminologie des Porphyrios übernimmt Maximos ein ganzes Bündel von Begriffen, die der weithin im Unterricht benutzten ,Eisagoge' entstammen: ,allgemeinste Gattung' (τὸ γενικώτατον), ,Gattung'

(γένος), ‚untergeordnete Arten' (oder ‚Spezies', τὰ ὑπάλληλα), ‚Art' (εἶδος), ‚spezifischste Art' (τὸ εἰδικώτατον), ‚Individuen' (Max. Conf. opusc.: PG 91, 201C/204A; ambig. 41 [ebd. 1312CD]; philosophische Parallelen: Porph. introd.: CommAristotGr 4, 1, 6, 11f; Kommentatoren: PsElias [David] prax. 37 [96/8 Westerink]), ‚ganz spezifischer Unterschied' (διαφορά ... ἰδιαίτατα: ebd. 39f [101/6]). Für eine detaillierte Diskussion dieser Termini sowie zur Präsenz der Begriffe ‚eigentümlich / spezifisch' u. ‚hinzukommend / accidens' bei Maximos s. Lackner aO. 53/9. Der Gebrauch dieser typisch porphyrischen Nomenklatur scheint im Allgemeinen die logischen Regeln zu berücksichtigen, die ihr zugrunde liegen (vgl. zB. Max. Conf. opusc.: PG 91, 21C u. auch Maximos' Überarbeitung von porphyrischen Bezeichnungen, die das ‚Seinsmäßige' [ποιότητα ... οὐσιώδη μέν] u. das ‚Hypostatische' [ὑποστατικὴν δέ] betreffen: ebd. 248B/249C). Lackner aO. 53 zufolge neigt Maximos zur Ontologisierung von Konzepten, die bei Porphyrios eher sprachtheoretisch konnotiert sind. Diese Beobachtung könnte als hermeneutischer Schlüssel zu einem recht dunklen Text dienen, in dem Maximos behauptet, dass sich die Substanz gemäß dem Prinzip der Ausdehnung (διαστολή) von der allgemeinsten Gattung zur spezifischsten Erscheinungsform bewegt u. dass sie sich im Gegenzug auch wieder durch Zusammenziehen (συστολή) über Zwischenstufen von der spezifischsten Erscheinungsform zur allgemeinsten Gattung (zurück-) bewegt (vgl. Max. Conf. ambig. 10 [PG 91, 1177CD]).

2. Maximos u. Aristoteles. Auch Aristoteles' Kategorien benutzt Maximos regelmäßig, vorzugsweise die drei ersten (disput. Pyrrh.: PG 91, 345B). Zwei Listen finden sich ambig. 10 (PG 91, 1180B) u. quaest. ad Thal. introd. 210/4 (CCG 7, 29). Ferner werden ambig. 10 (1178B/D) die Kategorien Substanz (οὐσία), Quantität (ποσότης) u. Qualität (ποιότης) gebraucht u. ebd. (1180B/1181A) die Kategorien des Ortes (ποῦ) u. der Zeit (ποτέ). Ort u. Zeit besitzen eine originelle Stellung in Maximos' System, insofern sie condiciones sine quibus non des Seins der Seienden u. aller Determinationen (οὐσία eingeschlossen) sind, die in der erwähnten Kategorien-Liste vertreten sind (Näheres bei P. Mueller-Jourdan, Typologie spatiotemporelle de l'ecclesia byz. [Leiden 2005] 50f). Diese originelle Konzeption der Vorrangstellung der Kategorien von Ort u. Zeit fand über Scotus Eriugena (der Maximos' Ambiguorum liber übersetzte u. daraus Wesentliches in sein Werk Periphyseon [1, 1669/719 (CCM 161, 55/7)] übernahm) Eingang in das lat. MA.

3. Die Homonymie. Wie die meisten Kirchenschriftsteller ist sich Maximos des Problems der Homonymie (ὁμωνυμία), einer häufigen Quelle von Irrtümern, bewusst. Der Hörer kann nämlich einen anderen Sinn erfassen (τοῦ ἀκροατοῦ πρὸς ἑτέραν σημασίαν μεταβαίνοντος) als den, den der Sprecher vermitteln wollte (vgl. opusc. 21 [PG 91, 273BC]). Maximos' Antwort (ebd.) ist traditionell u. geht wahrscheinlich auf ein Prinzip zurück, das Origenes in der Exegese gelten ließ (s. o. Sp. 306f): Die Äußerungen der Kirchenväter (der Autorität in Lehrfragen) beziehen sich nicht zuerst auf Wörter (περὶ φωνῶν), sondern auf die Dinge (περὶ πραγμάτων). Für Maximos konnten die Kirchenväter über Termini unterschiedlicher Ansicht sein, niemals jedoch über deren Sinn (ἔννοια). Er hat Anteil an einer großen Bewegung des 6. u. 7. Jh., nämlich der Erstellung von Definitionssammlungen, die bald die Form von Abrissen der L. annahmen. Dies erklärt, warum die handschriftl. Tradition manche solcher Kompendien fälschlich Maximos zuschreibt.

e. Kompendien der Logik. M. Rouéché, Byz. philosophical texts of the 7th cent.: JbÖstByz 23 (1974) 61/76 beleuchtet das Auftreten einer Kleingattung byzantinischer Literatur: das Kompendium der L. Seine Untersuchung beschränkte sich auf sechs Hss.: Vat. gr. 447 (13. Jh.) fol. 314r/314v; Vat. gr. 504 (vJ. 1105) fol. 147; Vat. gr. 508 (12./13. Jh.) fol. 205v/206v; Vat. gr. 507* (vJ. 1344) fol. 130/131 (tit.: τοῦ αὐτοῦ μακαριωτάτου Μαξίμου, εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου καὶ εἰς τὰς κατηγορίας Ἀριστοτέλους. Τί ὁμώνυμον, συνώνυμον, παρώνυμον, ἑτερώνυμον καὶ πολυώνυμον;); Florent. Laur. Plut. IX 8 (12. Jh.) fol. 301v (tit.: Τί ὁμώνυμον, συνώνυμον, παρώνυμον, ἑτερώνυμον καὶ πολυώνυμον;); Atho. Vatoped. gr. 57* (13. Jh.) fol. 257v/261v (tit.: Ὅροι σὺν Θεῷ εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου καὶ εἰς τὰς κατηγορίας Ἀριστοτέλους· τοῦ αὐτοῦ Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ). Die Texte präsentieren sich in der Form von Kompilationen philosophischer Definitionen mit Ergänzung durch einen

kurzen Kommentar u. häufig durch Beispiele. Als Sammlungen von Definitionen bieten sie eine verkürzte, für die Schule gedachte Fassung der ‚Eisagoge' des Porphyrios u. der ‚Kategorien' des Aristoteles sowie wahrscheinlich ihrer Kommentierung in neuplatonischen Schulen der Spätantike. Diese logischen Kompositionen, möglicherweise Werke von Christen (so Rouéché aO.), könnten aus dem 7. Jh. nC. stammen, wie ihre enge thematische u. lexikalische Verbindung mit mehreren Teilen des Œuvres christlicher Autoren der Zeit (Anastasius Sinaita, Maximus Confessor u. Theodor v. Raithu) nahelegt; vgl. Anastas. Sin. hod. 2 (CCG 8, 23/75): Ὅροι διάφοροι; Max. Conf. opusc.: PG 91, 149B/153B: Ὅροι διάφοροι; ebd.: 212C/216A: Περὶ ὅρων διαστολῶν / Ὅροι ἑνώσεως (Neuausg.: P. Van Deun: RevÉtByz 58 [2000] 123/47); ferner Theodor v. Raithu, Προπαρασκευή τις καὶ γυμνασία τῷ βουλομένῳ μαθεῖν ... (Ed.: F. Diekamp, Analecta patristica [Roma 1938] 185/222). Festzustellen ist auch enge Verwandtschaft der Kompendien mit gewissen älteren Kompilationen patristischer u. philosophischer Definitonen (zB. Doctrina patrum 33 [ders., Doctrina patrum de incarnatione verbi[2] (1981) 249]: Ὅροι καὶ ὑπογραφαὶ ἐκ διαφόρων λόγων ἀπανθισθέντες). Weiteres bei M. Rouéché, A middle Byz. handbook of logic terminology: JbÖstByz 29 (1980) 71/98; ders., The definitions of philosophy and a new frg. of Stephanus the Philosopher: ebd. 40 (1990) 107/28. Dieses Material lässt den Bedarf an Abrissen der L. in der frühen byz. Schultheologie erkennen u. bietet nützliche Anhaltspunkte zur Erforschung eines noch weitgehend unerschlossenen Bereichs des 7. Jh.

f. Joh. v. Damaskos. Die Rolle der L. im griech. Christentum ändert sich am Ende der Spätantike; sie ist nunmehr offensichtlicher Teil einer notwendigen Voraussetzung für die stärker verschulte Theologie. In dieser Hinsicht bietet das Werk des Joh. v. Damaskos (ca. 645/745) eine erste vollendete Form. Die Capita philosophica (Dialectica: PTS 7, 47/146 Kotter; vgl. G. Richter, Joh. v. Damaskos. Philos. Kapitel [1982]) bilden zusammen mit dem Traktat De haeresibus (über anti-chalcedonensische Glaubensrichtungen) u. der Expositio fidei (Erklärung des Nicaeno-Constantinopolitanums) die erste ‚Summa theologica' in der Geschichte des Christentums. Der erschöpfende Charakter all dessen lässt sich aus dem Titel erschließen, den Joh. v. Damaskos seinem Hauptwerk gab: ‚Quelle der Erkenntnis' (Πηγὴ γνώσεως; vgl. Joh. Damasc. dialectica, Recensio fusior, β' Τίς ὁ σκοπός [8f] [PTS 7, 55 Kotter]). Aus philosophischer Sicht bietet die Schrift Dialectica (zwei authentische Rezensionen: brevior, 50 Kapitel, u., vielleicht jünger, fusior, 68 Kapitel) keine besondere Originalität. Sie speist sich offensichtlich aus neuplatonischen Kommentaren zur ‚Eisagoge' des Porphyrios u. zu den ‚Kategorien' des Aristoteles. Letzte Schriften aus der Schule des Olympiodoros (6./7. Jh.) scheinen Johannes' Hauptquelle gewesen zu sein (vgl. im Apparat der Edition besonders die Hinweise auf David u. Elias).

g. Photios. Er war πρωτασηκρήτης (Vorsteher) der kaiserl. Hofkanzlei u. bestieg anschließend die Kathedra des Patriarchen v. Kpel. Sein Bildungsgang (Ort u. Inhalt der Studien) lässt sich schwer nachzeichnen. Seine intellektuelle Bildung u. literarische Produktion legen jedoch Zeugnis für jene antiken Quellen ab, die der byz. Elite am Beginn des lat. MA zur Verfügung standen (vgl. P. Lemerle, Le premier humanisme byz. [Paris 1971] 177/204). Von Photios' Werken ist die ‚Bibliothek' zu nennen, die sich als Zusammenschnitt seiner Lektüre präsentiert u. intellektuelle Neugierde u. enzyklopädisches Interesse des Autors belegt. Vor allem die Quaestiones (genauer: die Responsiones) an Amphilochios zeugen von Photios' Kenntnis der λογικαὶ μέθοδοι u. anderer dialektischer Übungen. Unter den ‚Amphilochia' findet man eine Antwort auf Schwierigkeiten bezüglich Gattung u. Spezies (ad Amphiloch. 77 [5, 95/101 Westerink]) sowie einen wichtigen Kommentar zu den zehn Kategorien des Aristoteles (ebd. 137/47 [5, 141/65]). Photios' Aneignung der aristotelischen L. ist von origineller u. persönlicher Art, während die Übernahme durch Joh. v. Damaskos künstlicher, schulmäßiger wirkt. Wahrscheinlich erwuchs Photios' Behandlung der Kategorien aus den Diskussionen jener Studiengruppe, die er noch als Angehöriger der Hofkanzlei um sich versammelte (ep. 1, 2 [PG 102, 597A/D]; ad Amphiloch. 77 [5, 101 Westerink]; Lemerle aO. 197/9). Eine Gesamtuntersuchung des Verhältnisses zwischen den logischen Überlegungen der ‚Amphilochia' u. den Fragen der Dogmatik, die sie zum Thema haben, steht noch aus (zur

Kategorie der Substanz, οὐσία, vgl. J. P. Anton, The Aristotelianism of Photius' philosophical theology: L. P. Schrenk [Hrsg.], Aristotle in Late Antiquity [Washington, D. C. 1994] 158/83).

II. Orientalisches Christentum. a. Überlieferungswege. Die Übermittlung der griech. L. an den syr. Orient ist noch genauer zu erforschen (vgl. Hugonnard-Roche 17; S. Brock, From antagonism to assimilation. Syriac attitudes to Greek learning: N. G. Garsoïan / T. F. Mathews / R. W. Thomson [Hrsg.], East of Byzantium [Washington, D. C. 1982] 17/39). Die erste Phase nutzte verschiedene Wege: einerseits über Studieneinrichtungen oder *Hochschulen, andererseits über Personen, die zT. persönlich in der griechischsprachigen Welt ausgebildet worden waren (Übersicht: Hugonnard-Roche 5/20; A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern 1 [1900]; W. Heffening, Art. Aristoteles: o. Bd. 1, 664/7). Erst seit dem 6. Jh. begannen mehrere Studienzentren, als Einführung zum Studium der Theologie einen ersten Philosophiekurs zu lehren. Die vorliegenden Übersetzungen aus dem Griech. in das Syr. sowie die erhaltenen Kommentare lassen vermuten, dass dieser Kurs, in etwa wie in Alexandrien, die Prolegomena zur Philosophie u. eine kommentierte Lektüre der ‚Eisagoge' des Porphyrios sowie des aristotelischen ‚Organons' beinhalteten (im Wesentlichen nur die ‚Kategorien', Περὶ ἑρμηνείας u. die ‚Ersten Analytiken'). Das Ganze war darauf ausgerichtet, die Studierenden zu einer exakten *Exegese der bibl. Schriften anzuleiten (S. Brock, The Syriac commentary tradition: C. Burnett [Hrsg.], Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts [London 1993] 11/5; vgl. Hugonnard-Roche 12/4 [Übersetzungen]. 14/7 [Kommentare]). Bis zum 8. Jh. überstieg der Unterricht der L. die Grundstufe nicht u. endete in der Regel beim demonstrativen Syllogismus. In der Folge wurde er zu einem Katalysator der syr. Bildung u. machte es möglich, dass sich das Syrische, zuvor lediglich ein aramäischer Dialekt, zu einer eigenen Sprache entwickelte (ebd. 18f).

b. Bildungszentren. Zu den wichtigen Studienorten, die am Rande der griech.-byz. Welt entstanden, zählt die berühmte ‚Schule von Nisibis' (wiederbegründet 489 nach fast 100-jährigem ‚Exil' in Edessa). Diese Hochschule beherrschte in intellektueller Hinsicht das Perserreich bis zu den arab.-muslimischen Invasionen. Sie verdankt ihr Aufblühen wohl der Gunst des Großkönigs Chosroes I (regierte 531/78). Ihm widmete Paulos der Perser eine Abhandlung über L. in der Tradition der Schule von Alexandrien (zu Paulos dem Perser Hugonnard-Roche 233/54; J. Teixidor, Aristote en Syriaque. Paul le Perse, logicien du 6e s. [Paris 2003]). Eben dieser Chosroes nahm die letzten Scholarchen der Schule von Athen nach deren Schließung iJ. 529 in Persien auf (M. Tardieu, Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius [Louvain 1990]; Ph. Hoffmann, Art. Damascius: Dict. des philosophes antiques 2 [1994] 556/66; R. Thiel, Simplikios u. das Ende der neuplatonischen Schule in Athen = AbhMainz 1999 nr. 8; I. Hadot, La vie et l'œuvre de Simplicius: dies. [Hrsg.], Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie [Berlin 1987] 8f; dies., Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen: Intern. Journ. of the Platonic Tradition 1 [2007] 42/107). Durch Ausstrahlung der Schule von Nisibis entstanden weitere Hochschulen, darunter eine in der Sassanidenhauptstadt Seleukeia-Ktesiphon. Diese Schule adaptierte früh die aristotelische L. zu exegetischen Zwecken (Hugonnard-Roche 10; A. Vööbus, History of the School of Nisibis [Louvain 1965] 182/5). Auf Betreiben des Mar Aba (alias Patrikios, Freund des *Kosmas Indikopleustes u. nachmaliger Katholikos der pers. Kirche), der selbst in Alexandrien studiert u. gelehrt hatte, führte die Schule von Seleukeia-Ktesiphon in ihr Curriculum eine Methode der Exegese ein, die sich an die in Alexandrien gepflegten Prolegomena zu den logischen Werken des Aristoteles anlehnte. Sichtbar werden die Grundfragen, die vor jeder Kommentierung gestellt u. beantwortet werden müssen: Ziel, Nutzen, Authentizität usw. (S. Brock, The Syriac background: M. Lapidge [Hrsg.], Archbishop Theodore [Cambridge 1995] 46). – Was die Schule von Nisibis für den ostsyr. Bereich war, stellte hinsichtlich der Aneignung der antiken L. die Schule des Klosters Qēnnešrē (am oberen Euphrat) in westsyrischem Gebiet dar (Hugonnard-Roche 8f). Diesem Milieu entstammt eine der markantesten Gestalten des 7. Jh.: Severos Sēbōkt (gest. 666/67), von dem wir nur noch wenige

kurze Texte besitzen (darunter eine Abhandlung über die Syllogismen der ‚Ersten Analytiken' u. einen Brief über verschiedene Termini in der ‚Hermeneutik'). Sie belegen seine Rolle als Experte der L., an den man sich mit Fragen wandte (G. J. Reinink, Severus Sebokts Brief an den Periodeutes Jonan: III° Symposium Syriacum = OrChrAn 221 [Roma 1983] 96/107). Severos war Begründer einer ‚Schule' brillanter Gelehrter, zu denen auch Jakob v. Edessa zählte. Dieser trug zur Kodifizierung der Orthographie des Syrischen bei u. überarbeitete nicht zuletzt eine anonyme Übersetzung der ‚Kategorien' des Aristoteles aus dem 6. Jh. (J. G. Blum, Art. Jakob v. Edessa: LThK[3] 5 [1996] 725/7). Zu nennen ist auch der Mönch Athanasios v. Balad, der syrisch-orthodoxer Patriarch von Antiochien wurde, eine Einführung in die L. u. die Syllogistik verfasste u. erstmals die ‚Zweiten Analytiken', die Topica u. Sophistici elenchi in das Syr. übersetzte (Hugonnard-Roche 18f).

c. Sergios v. Rēšʿainā. Neben Severos Sēbōkt (s. oben) ist Sergios eine der wichtigsten Gestalten in der ersten Phase syrischer Aneignung der antiken L. Der Presbyter u. Arzt Sergios v. Rēšʿainā (gest. 536) empfing der Überlieferung zufolge seine Ausbildung in Alexandrien zu jener Zeit, als der Proklosschüler Ammonios Hermeiu dort lehrte (Brock, Antagonism aO. 21; Hugonnard-Roche 10. 136f). Die eigenen Arbeiten sind von Ammonios selbst geprägt oder einem seiner Schüler (*Joh. Philoponos' Komm. zu den ‚Kategorien' nannte G. Furlani, Sul trattato di Sergio di Reshʿaina circa le Categorie: Riv. di Studi Filosofici et Religiosi 3 [1922] 135/72). Zugeschrieben werden Sergios wenigstens zwei Kommentare zu den ‚Kategorien' des Aristoteles; der erste ist einem ansonsten unbekannten Philotheos gewidmet, der zweite einem Theodoros, an den Sergios mehrere andere Werke richtete (Hugonnard-Roche 149/51; über den Komm. an Theodoros vgl. Furlani aO.). Sergios übersetzte mehrere Werke *Galens, des *Dionysius PsAreopagita u. einige Texte zur L.; andere Schriften kommentierte er. Neben Theologica hinterließ er auch einige originelle Arbeiten in syrischer Sprache, darunter eine ‚Abhandlung über die Ursachen des Universums', eine ‚Über die Zeit als Maß der Bewegung' u. eine ‚Über die Gattung, die Art u. die Eigenart' usw. (Hugonnard-Roche 127f). Sergios leistete eine Adaption bis ins Detail. In seinem Traktat ‚Über die Gattung, die Arten u. die Einzigartigkeit' (ital. Übers.: G. Furlani, Un trattato di Sergio di Rēšʿainā sopra il genere, le specie e la singolarità: Raccolta di scritti in on. di G. Lumbroso [Milano 1925] 36/44) illustriert er die Aufteilung der Gattung in Arten anhand von Beispielen des lokalen Handwerks (Tischlerei, Sattlerei, Schmiede) u. der örtlichen Landwirtschaft (der Obstbaum wird unterteilt in Feige, Dattel, Granatapfel u. Apfel, der Olivenbaum in die Unterarten aleppinisch, aramäisch, samaritisch; vgl. Hugonnard-Roche 133f). Sergios war einer der Hauptförderer des Transfers der griech. Rationalität in die syr. Welt im 7. Jh. – Ein Prōbā hinterließ mehrere Kommentare, einen zur Eisagoge (Teilveröffentlichung: Baumstark aO. 148/56), einen zu Περὶ ἑρμηνείας u. einen zu den ‚Ersten Analytiken' (ders., Gesch. der syr. Literatur [1922] 102).

III. Lateinisch. a. Marius Victorinus. Als Greis konvertierte er iJ. 355 nC. zum Christentum u. verfasste kurz danach das einzige Werk der antiken lat. Literatur über Metaphysik (P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1/2 [Paris 1968]). Marius Victorinus markiert den Wendepunkt des wachsenden Interesses der lat. Welt an der alten griech. L. Er war sehr wahrscheinlich der Initiator eines breiten Übersetzungsunternehmens, das erst mit *Boëthius endete. Trotz der Angaben *Cassiodors (inst. 2, 3, 18) lassen sich die von Victorinus übersetzten u. kommentierten Texte nicht mit Bestimmtheit auflisten. Die von P. Hadot: SC 68 (1960) 10f aufgestellte Liste enthält an Übersetzungen die Eisagoge des Porphyrios sowie die ‚Kategorien' u. De interpretatione aus dem Organon des Aristoteles (J. Barnes, Les Catégories et les ‚Catégories': O. Bruun / L. Corti [Hrsg.], Les Catégories et leur histoire [Paris 2005] 64/6; A. Kenny, Les Catégories chez les Pères latins de l'Église: ebd. 122/4. 133). Cassiodor schreibt inst. 2, 3, 18 Marius Victorinus ferner einen Kommentar zu den ‚Kategorien' in acht Büchern zu, Traktate De syllogismis hypotheticis (P. Hadot, Marius Victorinus [Paris 1971] 143/61; Frg. ebd. 323/7) u. De definitionibus (ebd. 163/78; Ed. ebd. 329/65; A. Pronay [Hrsg.], C. Marius Victorinus. ‚Liber de definitionibus'. Eine spätantike Theorie der Definition u. des Definierens. Mit Einl., Übers. u. Komm. [1997]) sowie eine Abhand-

lung In topica Ciceronis libri IV (P. Hadot, Marius aO. 115/41; Frg. ebd. 313/21). – P. Hadot, Marius aO.; P. Séjourné, Art. Victorinus Afer: DThC 15, 2 (1950) 2887/954.

b. Augustinus. Sein gesamtes Œuvre zeugt von profunder Kenntnis der Gesetze logischen Überlegens u. perfekter Beherrschung der Disputationskunst (H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique[4] [Paris 1958] 241; Pépin; zum Nutzen der Lehre vom Schluss, um biblische Probleme zu vertiefen u. zu lösen, Aug. doctr. christ. 2, 31, 117/20 [CSEL 80, 67f]). Nicht immer leicht sind allerdings die Quellen der L.kenntnisse Augustins zu unterscheiden. Er las Aristoteles, die Stoiker u. Porphyrios, arbeitete jedoch, wie für die Philosophie seit der Kaiserzeit kennzeichnend, eklektizistisch. – G. Balido, Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi Agostiniani = Stud. Eph. Aug. 63 (1998); M. Baratin, Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe: RevÉtLat 59 (1981) 260/8; ders. / F. Desbordes, Sémiologie et métalinguistique chez s. Augustin: Langages 65 (1982) 75/89; J. Brachtendorf, The decline of dialectic in Augustine's early dialogues: StudPatr 38 (Leuven 2001) 25/30; Th. G. Bucher, Zur formalen L. bei Augustinus: Freiburger Zs. für Philos. u. Theol. 29 (1982) 3/45; G. Catapano, Sull'utilità e il danno della dialettica per la teologia. La posizione di Agostino: Problemata 1 (2001) 63/87; S. Hessbrüggen-Walter, Augustine's critique of dialectic. Between Ambrose and the Arians: K. Pollmann / M. Vessey (Hrsg.), Augustine and the disciplines. From Cassiciacum to Confessions (Oxford 2005) 184/205; J. T. Lienhard, Augustine on dialectic: StudPatr 33 (Leuven 1997) 162/6; V. Pacioni, Un caso di utilizzazione di logica stoica. De ordine 2, 3, 8f: L. Alici / R. Piccolomini / A. Pieretti (Hrsg.), Ripensare Agostino. Interiorità e intenzionalità = Stud. Eph. Aug. 41 (1993) 175/81; H. Ruef, Augustin über Semiotik u. Sprache (Bern 1981); G. Verbeke, Augustin et le stoïcisme: RechAug 1 (1958) 67/89.

1. Organon. Augustins Confessiones offenbaren, dass er bereits in jungen Jahren Kenntnis von den ,Kategorien' besaß (et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias: conf. 4, 16, 28f [CCL 27, 54f]). Ob das ebd. mit ,Zehn Kategorien' bezeichnete Werk eine vollständige Übersetzung der aristotelischen ,Kategorien' war, ist unklar. Auch lässt sich sein Autor nicht genau bestimmen (vgl. Kenny aO. 122/6; zur ps-augustinischen Schrift Categoriae X ex Aristotele excerpta s. ClavisPL[3] 362). In De trinitate zeigt Augustinus, dass die Anwendung einer Terminologie der Kategorien auf Gott nur möglich ist auf Kosten einer wesentlichen Umgestaltung, die, wie sich zeigt, die aristotelische Theorie ihres Inhaltes entleert, sobald man sie auf das Göttliche anwendet: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem (trin. 5, 1, 2 [CCL 50, 207]). – Die Kategorie der Relation erfährt anscheinend besondere Behandlung; denn sie ist das Mittel, das Ungezeugte vom Gezeugten zu unterscheiden, ohne eine Dualität der Substanz in Gott einzuführen (ebd. 5, 6, 7 [211f]; Kenny aO. 127; R. Kany, Augustins Trinitätsdenken [2007] Reg. s. v. Relation; zu den Kategorien in Augustins Trinitätsdenken allg. ebd. 66/9 u. ö.). In diesem Zusammenhang entwickelt Augustinus eine Theorie der affirmativen u. der negativen Aussage, die von den Anfangszeilen des aristotelischen Werks De interpretatione angeregt scheint (Aug. trin. 5, 7, 8 [CCL 50, 213f]). Beim Auftreten in der Bibel dürfen die Kategorien situs, habitus, loca u. tempora auf Gott ausschließlich in übertragener / allegorischer Weise u. keinesfalls im eigentlichen Sinn angewendet werden (Beispiele: ebd. 5, 8, 9 [215f]). Zur Schwierigkeit, angesichts der Einfachheit u. Unveränderlichkeit des Göttlichen die zehn Kategorien auf Gott anzuwenden, s. conf. 4, 16, 28f (CCL 27, 54f).

2. Eisagoge. Augustinus kannte die Prädikabilien genus, species, differentia, proprium u. accidens, die Porphyrios' Eisagoge systematisch behandelt u. einem breiten Publikum vermittelt hatte. Augustinus führt sie an, um das Problem von Einheit u. Vielheit in der göttlichen Dreifaltigkeit zu behandeln (trin. 7, 6, 11 [CCL 50, 261/5]), lehnt es jedoch ab, sie auf das Göttliche anzuwenden, ,da die Hoheit der Gottheit die Möglichkeit der gewohnten Sprache übersteigt' (quia excedit supereminentia divinitatis usi-

INHALTSVERZEICHNIS

ISBN 978-3-7772-0900-5 (Lieferung 179)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 180

Logik [Forts.] – Los



2009

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

tati eloquii facultatem, ebd. 7, 4, 7; vgl. 7, 4, 9 [255/7. 259f]).

3. Dialektik. Für Augustinus umfasst die Dialektik einerseits die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens u. andererseits die Redekunst. Sie ist das wesentliche methodische Instrument der Theologie. Die Anwendung der L. ist bisweilen das einzige Mittel, eine theologische Frage zu behandeln u. voranzubringen (vgl. Marrou aO. 458 mit Verweis auf Aug. trin. 5, 7, 8). Dialektik bedeutet für Augustinus, ‚die Wahrheit vom Falschen zu unterscheiden' (hoc est veritatem a falsitate in loquendo discernere: c. Cresc. 2, 2, 3 [CSEL 52, 362]). Der wahre Dialektiker ist daher derjenige, der in der Diskussion das Wahre vom Falschen trennt (ebd. 1, 15, 19 [342]). Diese Auffassung von Dialektik ist stoischer Herkunft (vgl. Posidon.: Diog. L. 7, 62; s. o. Sp. 295). Sie könnte durch Cicero vermittelt sein (vgl. Cic. ac. 2, 28, 91; fin. 3, 21, 72). Augustinus erklärt, er habe aus den Büchern der Stoiker dialektisch zu argumentieren gelernt (c. Cresc. 1, 19, 24 [CSEL 52, 346]). In einem knappen Lob der Dialektik (c. acad. 3, 13, 29 [CCL 29, 51f]) bekennt er, von keinem Teil der Philosophie so viel gelernt zu haben wie von der Dialektik. Ihre Übung erlaubt, mehrere Wahrheiten aufzudecken, die vernünftigen Überlegungen grundlegend vorausgehen. Augustinus zitiert Beispiele stoischer Machart (ebd.): a) si quattuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque (Typ: Wenn α′, dann nicht β′); b) si sol unus est, non sunt duo (derselbe Typ); c) non potest una anima, et mori, et esse immortalis (Typ: nicht zugleich α′ u. β′; nun α′; also nicht β′); d) non potest homo simul, et beatus, et miser esse (derselbe Typ); e) non hic, et sol lucet, et nox est (derselbe Typ); f) aut vigilamus nunc, aut dormimus; g) aut corpus est, quod mihi videor videre, aut non est corpus (ebd.). Die Dialektik, so Augustinus, habe ihn gelehrt, ‚wenn der erste Teil (der implikativen Aussage) als Prämisse angenommen ist, gezwungenermaßen das zu folgern, was im Nachsatz steht' (ebd.: si cuius eorum, quae per conexionem modo proposui, pars antecedens assumpta fuerit, trahere necessario id, quod annexum est, ea vero; Übers. Th. Fuhrer, Augustin contra Academicos [1997] 371). Das ist die vielfach belegte stoische Theorie vom logischen Implikationsverhältnis des Antecedens u. des Consequens (vgl. Diog. L. 7, 71; Sext. Emp. hypot. 2, 104/6; Cic. top. 53; Galen. inst. log. 3, 1 [7 Kalbfleisch]). Für Augustinus berücksichtigt die logische Wahrheit, die Vorder- u. Nachsätze verbindet, die Ordnung der Dinge u. hat so ihren Ursprung in der göttlichen Vernunft. Der Mensch ist nicht ihr Ursprung, aber er kann sie entdecken, umschreiben u. in einem gewissen Umfang auch ihre Regeln erfassen (doctr. christ. 2, 32, 121/3 [CSEL 80, 68f]; für die Anwendung einiger Regeln, die das Verhältnis von Vorder- u. Nachsatz lenken, ebd. 2, 33f, 124/8 [69f]). Die Aussagen in Form eines Widerspruchs oder einer Alternative (disjunktive Aussagen; per repugnantiam vel disiunctionem: c. acad. 3, 13, 29 [CCL 29, 52]) sind derart, dass, wenn man eine oder mehrere ausschließt, eine einzige übrigbleibt, die durch die Negation der anderen als wahr erwiesen ist. Die Wahrheiten, die sich aus den oben angeführten Aussagen Augustins ergeben, zeigen enge Verwandtschaft mit den fünf unbeweisbaren Schlüssen Chrysipps (s. o. Sp. 297): Die zwei ersten sind schwer zu identifizieren, doch die fünf folgenden stehen dem 3., 4. bzw. 5. unbeweisbaren Schluss nahe (vgl. Diog. L. 7, 79/81; Parallelen bei Galen. inst. log. 6, 6; Cic. top. 53/7; Parallelen für disjunktive Aussagen Diog. L. 7, 72; Gell. 16, 8, 12/4). – A. C. de Veer: Œuvres de s. Augustin 31 (Paris 1968) 744/51; Pépin; H. Ruef, Art. Dialectica, dialecticus: AugLex 2, 3f (1999) 407/13.

4. De dialectica liber. Die Authentizität der Schrift wird heute kaum noch bestritten (Übersicht über die Positionen ebd. 402f). Überliefert ist nur der geringe Teil eines unvollendeten Großprojektes (Pépin 26/8). Die inhaltliche Analyse offenbart ein komplexes, aber logisch strukturiertes Ineinandergreifen von Elementen aus dem Organon des Aristoteles u. Fragen zur L., die auf stoischen Ursprung hinweisen (Quellenanalyse ebd. 64/72 [zum aristotelischen Organon als Quelle, vor allem den ‚Kategorien' u. De interpretatione] u. ebd. 72/98 [zur stoischen L.]). Der Inhalt: § 1: einfache Worte (verba simplicia); § 2: verbundene Worte (verba coniuncta; conexa); § 3: einfache Sätze (sententiae simplices) u. verbundene Sätze (sententiae coniunctae), u. zwar sowohl wahre als auch falsche; § 4: Teile der Dialektik; § 5: Wort (verbum) u. Zeichen (signum); § 6: Ursprung des Wortes; § 7: Kraft des Wortes; § 8: Dunkelheit (obscuritas) u. Mehrdeutig-

keit (ambiguitas); § 9: Mehrdeutigkeit u. ihre Erscheinungsformen; § 10: Synonyme (aequivoca), Teilungen u. Unterteilungen; damit endet der erhaltene Teil der Abhandlung. Offensichtlich handelt es sich um vorbereitende Stufen, die kaum über die Untersuchung der Worte hinausgehen, die die Basis der Dialektik bilden, wie Aug. dialect. 1, 1 (83 Darrell Jackson) erklärt: Dialectica est bene disputandi scientia. disputamus autem utique verbis. Noch nicht identifizieren lassen sich die Quellen in lateinischer Sprache, die Augustins Projekt zugrunde lagen (dazu Pépin 99f). – J. Pinborg, Das Sprachdenken der Stoa u. Augustins Dialektik: ClassMed 23 (1962) 148/77; B. Darrell Jackson: ders. (Hrsg.), Augustine. De dialectica (Dordrecht 1975) 1/75; Pépin; H. Ruef, Art. Dialectica (De-): AugLex 2, 3f (1999) 402/7.

c. Cassiodor. Er verfasste zwischen 551 u. 562 in seiner kalabrischen Kloster-*Hochschule Vivarium die Institutiones divinarum et saecularium litterarum, eine Art Kompendium zur Bildung der Mönche (Courcelle 322). In zwei Büchern wollte er eine Einführung in die göttliche u. die weltliche Wissenschaft bieten, ohne eine erschöpfende Behandlung anzustreben. Das erste Buch ist ein Handbuch der Bibelkunde u. frühchristlicher Kommentare, das zweite ein Abriss der Sieben Freien Künste in dieser Anordnung: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie u. Astronomie. Das Kapitel über die Dialektik (inst. 2, 3) bietet wertvolle Informationen über die damals auf Latein verfügbare Literatur zur L. Es ist nach Art schulischer Unterweisung aufgebaut (zur möglichen Abhängigkeit *Cassiodors von Ammonios, dem Sohn des Hermeias, Courcelle 321/5): allgemeine Einteilung der Philosophie, Darstellung der Eisagoge des Porphyrius, der ,Kategorien' u. der Schrift De interpretatione des Aristoteles, der Arten des Syllogismus (die Formen des kategorischen Syllogismus) u. der Arten der sog. hypothetischen Syllogismen (= Chrysipps fünf unbeweisbare Schlüsse). Es folgen eine Darstellung der 15 Formen der Definitionen (substantiell, konzeptuell, qualitativ, deskriptiv usw.) u. eine Darstellung der Argumentationsformen. Cassiodor schließt mit einer Beschreibung der vorhandenen Bibliothek logischer Schriften: Marius Victorinus, Boëthius, Apuleius u. Cicero. Cassiodors Originalität findet sich nicht im Traktat De dialectica, sondern in seinen exegetischen Werken. In den bibl. Schriften zeigt Cassiodor die Anwesenheit von Dialektik auf, vor allem von Syllogismen. Zu beobachten ist ein elaboriertes System *Kritischer Zeichen am Rande seines Psalmenkommentars (M. Stein: o. Bd. 22, 156/8). Es soll die Artes liberales identifizieren, von denen der Bibeltext Spuren zeigt (vgl. den Fall eines bibl. Syllogismus Cassiod. in Ps. 50, 6 [CCL 97, 456]). Der Psalmenkommentar bietet Cassiodor die Gelegenheit, seine Mönche in der Dialektik zu schulen u. ihr eine Art biblischer Rechtfertigung zu geben (vgl. M. Ferré, Cassiodore, professeur de dialectique dans le ,Commentaire sur les Psaumes': Philosophie antique 4 [2004] 95/129). – J. J. O'Donnell, Cassiodorus (Berkeley 1979); M. Ferré, La genèse du second livre des ,Institutions' de Cassiodore: Latom 61 (2002) 152/62; S. Gersh: Dict. des philosophes antiques 2 (1994) 232/4; I. Hadot 191/206; J. J. R. Schlieben, Christl. Theologie u. Philologie in der Spätantike. Die schulwiss. Methoden der Psalmenexegese Cassiodors = ArbKirchGesch 46 (1974).

d. Boëthius. Sein Œuvre zur L. ist gewaltig u. den Schöpfungen der neuplatonischen Schulen von Athen u. Alexandrien vergleichbar. Neben Arbeiten über mathematische Wissenschaften (Arithmetik, Musik, Geometrie), einigen theologischen Abhandlungen u. einem philosophischen Traktat (De consolatione philosophiae) schuf *Boëthius eine regelrechte ,Summa' der L., die an Umfang sein übriges literarisches Schaffen übertrifft. Dazu zählen viele Übersetzungen, vor allem die der Eisagoge des Porphyrios (Ed.: L. Minio-Paluello, Aristoteles Latinus 1, 6f [Roma 1966]) u. des aristotelischen Organon (Editionen durch dens.: ,Kategorien': ebd. 1, 1/5 [1961]; De interpretatione: ebd. 2, 1f [1965]; Analytica priora: ebd. 3, 1/4 [1962]; Topica: [mit B. Dod] ebd. 6, 1/3 [1975]). Die übersetzten Schriften werden von einem Kommentar nach Athener u. Alexandriner Art begleitet (ClavisPL^3 881/3). Mit seinen Übersetzungen u. durch den Stil seiner Kommentare reiht sich Boëthius in die Linie des Ammonius u. der neuplatonischen Unterweisung ein, wie sie in der griech. Spätantike kodifiziert wurde (vgl. Courcelle 264/78). Daneben werden Boëthius Originalabhandlungen zur L. verdankt, zB. über den kategorischen Syllogismus (ClavisPL^3 883f), den

hypothetischen Syllogismus (ebd. 886; vgl. A. Speca, Hypothetical syllogistic and Stoic logic [Leiden 2001]) u. verschiedene ‚logische Orte' / loci logici (De topicis differentiis: ClavisPL[3] 889). – M. Asztalos, Boethius as a transmitter of Greek logic to the Latin West. The Categories: HarvStudClassPhilol 95 (1993) 367/407; dies., Boethius on the Categories: A. Galonnier (Hrsg.), Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque intern. de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8/12 juin 1999 (Louvain 2003) 195/205; M. A. Correia, Boethius on syllogisms with negative premises: Ancient Philosophy 21 (2001) 161/74; S. Ebbesen, Boethius as an Aristotelian scholar: J. Wiesner (Hrsg.), Aristoteles. Werk u. Wirkung 2 (1987) 286/311; R. Sorabji, Boethius, Ammonius, and their different Greek backgrounds: Ammonius On Aristotle's On Interpretation 9 with Boethius On Aristotle's On Interpretation 9 = Ancient Commentators on Aristotle (Ithaca 1998) 16/23; G. Striker, Zur Frage nach den Quellen von Boethius' De hypotheticis syllogismis: ArchGeschPhilos 55 (1973) 70/5.

L. Adamo, Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'Isagoge di Porfirio: RivCritStorFilos 22 (1967) 141/64. – R. H. Ayers, Language, logic and reason in the Church Fathers = Altertumswiss. Texte u. Studien 6 (1979). – M. Baratin, L'identité de la pensée et de la parole dans l'ancien stoïcisme: Langages 16 (1982) 9/21. – J. Barnes, Aristotle and Stoic logic: K. Ierodiakonou (Hrsg.), Topics in Stoic philosophy (Oxford 1999) 23/53. – I. M. Bocheński, La logique de Théophraste = Collectanea Friburgensia NS 32 (Fribourg 1947). – E. Bréhier, Chrysippe et l'ancien stoïcisme[2] (Paris 1951). – J. Brunschwig (Hrsg.), Les Stoïciens et leur logique[2] = Bibliothèque d'histoire de la philosophie (ebd. 2006). – M. L. Colish, The Stoic tradition from antiquity to the early MA 2 = Studies in the History of Christian Thought 35 (Leiden 1985). – D. Conso, Remarques sur la terminologie du ‚Liber Peri Hermeneias' et de la tradition logique de langue latine antérieure à Boèce: Latom 60 (2001) 944/61. – P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore (Paris 1943). – K. Döring / Th. Ebert (Hrsg.), Dialektiker u. Stoiker. Zur L. der Stoa u. ihrer Vorläufer = Philosophie der Antike 1 (1993). – S. Ebbesen / J. Pinborg, Studies in the logical writings attributed to Boethius de Dacia = Cahiers de l'Institut du MÂ grec et latin, Univ. de Copenhague 3 (Copenhague 1970). – Th. Ebert, Dialektiker u. frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Unters. zur Entstehung der Aussagen-L. = Hypomnemata 95 (1991). – E. Eggs, Art. L.: Hist. Wb. der Rhetorik 5 (2001), bes. 419/506 (‚Antike'). – U. Egli, Zur stoischen Dialektik, Diss. Bern (Basel 1967). – M. Frede, Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs: Bruun / Corti aO. (o. Sp. 318) 135/73; Die stoische L. = AbhGöttingen 3, 88 (1974). – C. M. Gillespie, The Aristotelian Categories: ClassQuart 19 (1925) 75/84. – J.-B. Gourinat, La dialectique des stoïciens = Histoire des doctrines de l'antiquité class. 22 (Paris 2000). – I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique (ebd. 1984). – P. Hadot, La logique, partie ou instrument de la philosophie?: I. Hadot (Hrsg.), Simplicius. Commentaire sur les catégories 1 = PhilosAnt 50 (Leiden 1990) 183/8; Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'antiquité: Studia Philosophica 39 (1980) 139/66. – F.-P. Hager (Hrsg.), L. u. Erkenntnislehre des Aristoteles = WdF 226 (1972). – H. Hugonnard-Roche, La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique = Textes et Traditions 9 (Paris 2004). – J. Isaac, Le ‚Peri hermeneias' en occident de Boèce à Saint Thomas = Bibl. Thomiste 29 (ebd. 1953). – E. Kapp, Art. Syllogistik: PW 4A, 1 (1931) 1046/67. – D. F. Kelly, The beneficial influence of Stoic logic and epistemology on early Christian theology, with particular reference to Novatian of Rome: J. P. Beckmann (Hrsg.), Sprache u. Erkenntnis im MA 2 = Miscellanea Mediaevalia 13, 2 (1981) 817/25. – W. / M. Kneale, The development of Logic (Oxford 1962). – T.-S. Lee, Die griech. Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike = Hypomnemata 79 (1984). – M. Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker L. = WissUntersNT 188 (2005). – I. Mueller, Stoic and Peripatetic logic: ArchGeschPhilos 51 (1969) 173/87. – J. Pépin, S. Augustin et la dialectique (Villanova 1976). – G. Pfligersdorffer, Zu Boethius De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4 sqq. Meiser nebst Beobachtungen zur Gesch. der Dialektik bei den Römern: WienStud 66 (1953) 131/54. – M. Pohlenz, Die Stoa[3] 1/2 (1964). – W. Risse / K. Lorenz, Art. L.: HistWbPhilos 5 (1980) 357/67. – Ch. Schaublin, Origenes u. stoische L.: MusHelv 36 (1979) 166f. – J. Stenzel, Art. L.: PW 13, 1 (1926) 991/1011. – R. G. Tanner, Stoic influence on the logic of St. Gregory of Nyssa: StudPatr 18, 3 (Leuven 1989) 557/84. – I. J. Tautz, Art. Dialektik: Hist. Wb. der Rhetorik 2 (1994), bes. 560/70 (‚Antike'). – L. G. Westerink, Introduction: ders. / J. Trouillard (Hrsg.), Prolégomènes à la philosophie de Platon (Paris 1990) VII/XCIII.

Pascal Mueller-Jourdan
(Übers. Alfred Breitenbach).

Logos.

Vorbemerkung. Für das frühe Christentum spielt die Bezeichnung Christi als L. Gottes eine herausragende Rolle. Im Folgenden wird diese Bezeichnung im antiken geistesgeschichtlichen Kontext verortet. Das griech. Wort λόγος (λ.) hat ein breites Bedeutungsspektrum (Stephanus 6, 363/75 s. v.; Liddell / Scott, Lex.[9] 1057/9 s. v.): Es kann u. a. Zählen, Rechnen, Kalkulation, Maß, Proportion, Reden, Rede, Aussage, Ausspruch, Gesetz, Grund / Begründung, Argument, Überlegen / Überlegung, Verstand u. Vernunft bedeuten. Die christolog. Reflexion kristallisiert sich in zwei Sektoren dieses Bedeutungsspektrums: zum einen λ. als Gottes (inneres / äußeres) Wort oder Rede, zum anderen als Gottes Geist, Vernunft, vernünftiges Prinzip oder intelligible Struktur. Die logostheol. Reflexionen diverser christl. Autoren können als Versuch gelesen werden, durch Integration dieses Bedeutungsspektrums einen gleichermaßen exegetisch wie philosophisch plausiblen *Gottesbegriff zu formulieren. – Der Ausgang beim christolog. L.begriff u. die Frage, wie er im antiken Kontext intellektuell plausibilisiert werden konnte, bestimmen Fokus u. Struktur dieses Artikels. Nicht behandelt wird die spätantike christl. Debatte über die Konzeptualisierung der Inkarnation des L. (L.-Sarx-Christologie / L.-Anthropos-Christologie); nur am Rande behandelt wird die L.frömmigkeit.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Vorsokratiker. 1. Heraklit. Bei den Vorsokratikern findet sich L. häufiger in der Bedeutung ‚Berechnung', ‚Gesetz', ‚Verhältnis' (H. Diels / W. Kranz, Die Frg. der Vorsokratiker[8] 3 [1956] 261f). L. im Sinne eines metaphysischen Prinzips, zB. im Sinne eines göttlichen oder kosmischen L., hat die Forschung gelegentlich bei *Heraklit finden wollen. Doch ist die Interpretation der Frg. Heraklits umstritten; dies betrifft auch den heraklitischen

L.begriff (S. Mouraviev, Héraclite d'Éphèse: Dict. des philosophes antiques 3 [Paris 2000] 573/617). VS 22 B 1f lassen sich so verstehen, Heraklits Lehre artikuliere einen allgemeinen sinnvollen Zusammenhang der Dinge (λ. ξυνός), den die Menschen nicht verstehen oder nicht beachten. Dieser λ. bezeichnet die Einheit der Realität, die eine Einheit von Gegensätzen ist (ebd. 10. 50. 72). Der L. des Heraklit ist allgemein gültig, unabhängig von seiner Artikulation durch Heraklit (J. Mansfeld, Die Vorsokratiker 1 [1983] 234; o. Bd. 14, 584f). – Die Stoa hat den heraklitischen λ. im Sinne der stoischen L.konzeption (s. u. Sp. 336/8) interpretiert (Marc. Aurel. seips. 4, 46; VS 22 A 8; A. A. Long, Stoic studies [Cambridge 1996] 46/55). Besonders deutlich ist die Rezeption im Zeushymnus des *Kleanthes (Joh. Stob. 1, 1, 12 [1, 25/7 Wachsmuth / Hense[2]); Long aO. 46/9; J. C. Thom, Cleanthes' Hymn to Zeus and early Christian literature: Antiquity and humanity, Festschr. H. D. Betz [Tübingen 2001] 477/99). In diesem *Hymnus ist von einem κοινὸς λ. die Rede (1, 25, 15 W. / H.[2]; vgl. VS 22 B 114: ein göttliches Gesetz, das hinter den menschlichen Gesetzen steht). Auch bezeichnet der λ. die Einheit von guten u. schlechten Dingen (Joh. Stob. 1, 1, 12 [1, 26, 9f W. / H.[2]]; vgl. VS 22 B 1. 50. 102). – Die Aussage, dass das All (τὸ πᾶν) u. a. λ. u. αἰών (ebd. 52) sei, die Hippol. ref. 9, 9, 1/3 als Auslegung von VS 22 B 1. 67 formuliert, geht so nicht auf Heraklit zurück (J. Mansfeld, Heresiography in context [Leiden 1992] 231/4). – VS 23 B 57 wird Clem. Alex. strom. 5, 118, 2 zitiert, um den ‚Diebstahl der Hellenen' zu belegen (wie VS 22 B 1 in strom. 5, 111, 7); auch die Griechen haben schon den L. gelehrt. Clemens zitiert die Verse als aus des Epicharmos' Schrift Politeia stammend; in Wirklichkeit ist ein gewisser Chrysogonos der Verfasser (VS 1, 194). Es ist dort von einem θεῖος λ. die Rede, dem der menschliche λ. entstammt.

2. Leukipp. Auch in Leukipps Schrift Περὶ νοῦ (VS 67 B 2) bezeichnet λ. den allgemeinen Zusammenhang des Entstehens.

b. Platonismus. 1. Platon. Bei ihm spielt der L. als Weltprinzip oder göttliche Hypostase (*Hypostasis) kaum eine Rolle. Soph. 265a/b wird diskutiert, ob die Lebewesen, Pflanzen u. unbeseelten Körper von selbst entstanden oder mit göttlichem Verstand (λ.) u. Wissen (ἐπιστήμη) von Gott her geworden seien. PsPlat. epin. 986c 4f ist offenbar im Zusammenhang mit den Himmelsgestirnen von einem göttlichen L. die Rede (λ. ὁ πάντων θειότατος). Die genaue Bedeutung dieser Stelle ist umstritten geblieben (F. Novotny, Platonis Epinomis commentariis illustrata [Pragae 1960] 165f). Vielleicht wird hier Plat. Tim. 38c aufgenommen, wo es heißt, die Einteilung der Zeit durch Sonne, Mond u. Planeten stamme aus dem λ. u. der διάνοια des Gottes (Novotny aO. 166). Eus. praep. ev. 11, 16, 1 zitiert diese Passage des Epinomisdialogs, um seine L.lehre zu belegen.

2. Moderatos v. Gades. Simplic. in Aristot. phys. comm. 1, 7 (CommAristotGr 9, 225/33) bietet ein Referat u. Frg. aus Porphyrius' Περὶ ὕλης, die die Prinzipienlehre des Moderatos mehr oder minder getreu wiedergeben. Die Deutung des Abschnittes aus Simplikios ist umstritten (H. Dörrie / M. Baltes, Die philosophische Lehre des Platonismus 1 [1996] 477/85; Ch. Tornau, Die Prinzipienlehre des Moderatos v. Gades: RhMus 143 [2000] 197/220; W. Beierwaltes, Art. Hen: o. Bd. 14, 451f). Moderatos erwähnt dort als Prinzip einen ἑνιαῖος λ., der die λόγοι alles Seienden umfasst (Porph. frg. 236 [255/7 Smith]). Mit dem Seienden ist möglicherweise die intelligible Welt der Ideen gemeint (Tornau aO. 206). Offenbar geht Moderatos so weit, in dieser Ideenwelt auch ein Vorbild der Materie zu suchen: Die intelligible Materie entsteht, wenn der ἑνιαῖος λ. die Quantität (ποσότης) aller λόγοι u. εἴδη beraubt. Die so entstehende pure Quantität hat dann insofern die Eigenschaften der Materie, als diese ungeformt (ἄμορφος), ununterschieden (ἀδιαίρετος) u. ungestaltet (ἀσχημάτιστος) genannt werden kann (Porph. frg. 236 [256, 16/20 S.]). Unklar bleibt, mit welcher Stufe der Seinshierarchie der ἑνιαῖος λ. identifiziert werden soll: mit dem ersten Einen, das jenseits des Seins ist (so Tornau aO. 216), mit dem zweiten Einen, welches das wahre u. intelligible Sein ist, d. h. die platonischen Ideen, oder mit dem dritten Einen (so M. Baltes: Dörrie / Baltes aO. 480f), das Seele ist, aber an den beiden vorigen Einen teilhat (Porph. frg. 236 [255, 4/9 S.]).

3. Plutarch. Dieser integriert den L. in seine Prinzipienlehre. In seiner platonisierenden Deutung des Mythos von Isis u. Osiris führt Plutarch aus, es gebe eine alte, von Theologen u. Gesetzgebern an Dichter u.

Philosophen überlieferte Meinung (δόξα), dass weder das Universum vernunftlos (ἄνοος / ἄλογος) u. führerlos (ἀκυβέρνητος) für sich selbst geblieben sei, noch dass es einen L. gebe (es ist unklar, ob Plutarch hier auf eine bestimmte Prinzipienlehre reagiert, die einen λ. behauptet), der es beherrsche u. wie mit Rudern oder Zügeln lenke. Man müsse zwei Prinzipien annehmen, ein gutes u. ein böses, um die wahrnehmbare Welt zu erklären (Plut. Is. et Os. 45f, 369B/D). Das gute Prinzip, nach dem Isis strebt, wird durch Osiris verkörpert (Ch. Schoppe, Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons [1994] 151f). Er ist der erste Gott (Is. et Os. 58, 374F; vgl. ebd. 52f, 372E; 57, 374D), der Transzendente (ebd. 77, 382E), das Seiende (53, 372F), der Herr (κύριος: 49, 371A), der Anfang (ἀρχή: 77, 382C). Er ist der νοητὸς κόσμος (54, 373B; vgl. 54, 373A; 76f, 382C), als solcher beseelt, Ort der *Ideen (Schoppe aO. 161: die Ideen sind in der ‚Seelensubstanz' des νοῦς) u. das Gute (Is. et Os. 52f, 372E). Er ist ferner der νοῦς u. der λ. in der Seele des Universums, der Weltseele. Auch im Körper des Universums ist er präsent: Alles, was auf der *Erde u. in der Luft, im Wasser u. im *Himmel wohlgeordnet ist, d. h. die Jahreszeiten, die Temperaturen u. die Umläufe der Gestirne, ist Ausfluss (ἀπορροή) u. Spiegelbild (εἰκὼν ἐμφαινομένη) des Osiris (ebd. 48f, 371A/B). Osiris ist transzendent, über die vergängliche Materie erhaben (ebd. 62, 376C; 78, 382E/F) u. kämpft in seiner Funktion als rationales, gutes Weltprinzip gegen Typhon, der das irrationale u. destruktive Element in der Welt- u. Einzelseele verkörpert (ebd. 48, 371B). Dieser ist auch für alles Abnorme in den Naturprozessen verantwortlich. Isis steht in der Mitte zwischen diesen beiden Prinzipien; sie verkörpert die Materie u. wird in der Begrifflichkeit des platonischen Timaios als χώρα, τιθήνη u. πανδεχής bezeichnet (52f, 372E; 56, 373F. 374B). Isis begehrt nach Osiris, nach dem besseren, rationalen Prinzip, sie verlangt danach, dass Osiris in ihr zeuge u. seine *Emanationen (ἀπορροαί), Ähnlichkeiten (ὁμοιότητες) u. λόγοι einsäe (53, 372F; 54, 373A). Der Sprössling von Osiris u. Isis ist *Horos, d. h. die wahrnehmbare Welt, die ein Bild des νοητὸς κόσμος ist. Typhon will diese Welt, d. h. Horus, vernichten u. wirft ihr vor, ein Bastard zu sein, da er nicht reiner u. unvermischter L. wie sein Vater Osiris sei (54, 373 B). Doch *Hermes, der L., bezeugt die Legitimität der Welt, d. h. er weist nach, dass die Natur die sichtbare Welt im Hinblick auf das intelligible Vorbild (τὸ νοητόν) umgestaltet (54, 373B). Der erste Gott, der νοῦς u. λ., ist aktiv u. tendiert zur Schöpfung; er ist auch *Demiurgos (56, 373F; vgl. Plat. Tim. 50c/d): Plutarch redet davon, dass der νοῦς u. λ. dieses Gottes aus der Bewegung zum Werden hervorgeht (Is. et Os. 62, 376C: εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν; vgl. Schoppe aO. 159_{76}). Die Erwähnung der Bewegung zeigt an, dass dieser Gott als νοῦς u. λ. auch Seele hat (vgl. Plat. Soph. 248e; Tim. 30b 3/5; Phileb. 30c 9f; Albin. didasc. 14 [170, 2f Hermann]; Plut. Platon. quaest. 4, 1002F; Schoppe aO. 159f). Osiris hat aber als L. keine vermittelnde Funktion zwischen der intelligiblen Sphäre u. der Welt; er ist zugleich der νοῦς, der transzendent bleibt, u. der νοῦς u. λ. in der Weltseele (ebd. 214/6). Die Tatsache, dass der ägypt. Osiris auch der Herrscher über die Toten ist, ist so zu deuten, dass er Führer (ἡγεμών) u. König (βασιλεύς) der philosophischen Seelen ist, die sich wie dieser Gott frei von allem Irdischen halten u. in die Sphäre des Unsichtbaren, Leidenslosen u. Reinen aufsteigen, dürstend nach einer für Menschen unbeschreiblichen Schönheit (Plut. Is. et Os. 78f, 382F/83A).

4. Albinos. Ihm zufolge kommt der ganz u. gar ungreifbare u. sichere L. Gott zu (didasc. 4 [154 Hermann]). Diese Aussage geht auf Sext. Emp. adv. math. 7, 122 zurück, der berichtet, nicht die Sinne seien nach Empedokles das Kriterium der Wahrheit, sondern der ὀρθὸς λ. Doch gebe es zwei ὀρθοὶ λόγοι, einen göttlichen (θεῖος) u. einen menschlichen; der eine sei unsagbar (ἀνέξοιστον), der andere sagbar (ἐξοιστόν); vgl. J. Whittaker / P. Louis, Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon (Paris 1990) 82.

5. Kelsos. Dieser bemerkt (Orig. c. Cels. 2, 31), dass die Christen in sophistischer Weise behaupten, der Sohn Gottes sei der L. selbst (αὐτόλογος; das Wort hier zum ersten Mal bezeugt, aber wohl nicht von *Celsus geprägt; H. Lona, Die ‚Wahre Lehre' des Kelsos [2005] 144). Obwohl sie den L. *Gottessohn nennen, ist dieser nicht rein (καθαρός) u. heilig (ἅγιος; vgl. Philo leg. all. 3, 150; migr. Abr. 202; Clem. Alex. protr. 5, 4; paed. 1, 55, 2; Lona aO. 146_{626}), sondern ein Mensch, der schändlicherweise abgeführt u. gekreuzigt wurde. C. Cels. 5, 14 begründet

Kelsos, warum das Argument, bei Gott sei alles möglich, nicht überzeugend ist, um Widervernünftiges, wie die *Auferstehung der Toten, zu verteidigen: Gott selbst ist die Vernunft alles Seienden (αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πάντων τῶν ὄντων λ.), was bedeutet, dass Gott nichts gegen die Vernunft (παράλογος) u. damit gegen sich selbst bewirken kann (Lona aO. 287).

6. Neuplatonismus. a. Plotin. Dieser lehnt es ab, λ. als Hypostase zwischen νοῦς u. ψυχή einzuordnen (enn. 2, 9 [33], 1, 58/65). Vielmehr kann λ. die Beziehung der drei Hypostasen untereinander bezeichnen: Die Seele ist ein λ. u. eine ἐνέργεια des νοῦς, wie dieser ein λ. u. eine ἐνέργεια des Einen ist (ebd. 5, 1 [10], 6, 44/8; *Energeia). L. ist hier der rationale Ausdruck der jeweiligen Hypostase: Wie die Rede (ὁ ἐν φωνῇ λ.) Abbild des L. in der Seele ist (hier wird ohne die Terminologie auf die Unterscheidung von λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός rekurriert), so drückt die Seele die höhere Hypostase, den νοῦς, aus (ebd. 1, 2 [19], 3, 27/30; R. T. Wallis, Neoplatonism² [London 1995] 68f; L. Brisson, L. et logoi chez Plotin: Les cahiers philosophiques de Strasbourg 8 [1999] 87/108; C. Panaccio, Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham [Paris 1999] 76_2). – Plotin kann wie Plutarch vom L. als dem rationalen Prinzip reden, das in sich die λόγοι der Einzeldinge enthält, welche von der Weltseele als unterer Seele produziert werden, u. die Ordnung der aus Gegensätzen bestehenden Vielfalt der Welt darstellt (enn. 3, 3 [48], 1). Der L. hängt von der zweiten u. von der dritten Hypostase nach dem Einen, dem νοῦς u. der ψυχή, ab; er ist eine Ausstrahlung (ἔκλαμψις) beider; νοῦς u. ψυχή bringen den λ. als eigenes, rationales Leben hervor (ebd. 3, 2 [47], 16, 15/8; vgl. 3, 2 [47], 2, 15f; 3, 5 [50], 9). Der λ. ist mit der ψυχή, der dritten Hypostase, verbunden, besonders mit deren unterem Teil, der in Kontakt zum materiellen Universum steht (ebd. 5, 1 [10], 7, 42/50; J. M. Rist, Plotinus [Cambridge 1977] 95). Als *Emanation des νοῦς u. des höheren Teils der Seele schafft u. ordnet der L. das Universum (ebd. 96). In der oberen Seele sind die λόγοι Abbilder der intelligiblen Formen des νοῦς (Brisson aO. 93f). Der Nous gibt der Weltseele, die Seele direkt nach dem Nous (die obere Seele) gibt der unteren Seele, indem sie diese erleuchtet u. formt (enn. 2, 3 [52], 17, 15/7). Diese untere Seele schafft wie auf Befehl von oben; einiges schafft sie ohne Behinderung, aber bei anderem wird sie gehemmt. Die von oben empfangenen L. (= Prinzipien / Ideen) sind nicht originär, sondern abgeleitet, mit einem Beitrag der unteren Seele: Deswegen ist das Produkt, das Lebewesen, gemessen an den oberen Hypostasen, etwas Schlechtes (ebd. 2, 3 [52], 17, 19/25). Der L. dieses Universums ist eine Vielheit, obwohl aus einem νοῦς u. einem Leben entstanden, u. so ist das Universum, das entstanden ist, ein Ganzes aus Teilen, die einander widersprechen u. miteinander im Streit liegen. Dennoch bildet es ein sinnvolles Ganzes, wie der Plot eines Theaterstückes (ebd. 3, 2 [47], 16, 32/4). Das bedeutet, dass der L. selbst eine Struktur aus Gegensätzen ist, d. h. die Gegensätze werden nicht durch die Materie erzeugt, deren λ. selbst Teil des gesamten λ. ist; vgl. 3, 2 (47), 16, 50/2; 3, 3 (48), 4, 38/40. Das Universum ist nicht νοῦς u. λ., partizipiert jedoch an diesen (4, 3 [27], 2, 32f). – Plotin diskutiert die Frage, inwiefern alle Dinge in verschiedener Weise nach θεωρία streben (3, 8 [30]). Damit zusammenhängend erörtert er, wie die Vielfalt der natürlichen Welt entsteht (3, 8 [30], 2). Er beantwortet diese Frage, indem er die Natur selbst (φύσις) als eine Form (εἶδος) oder auch als ein rationales Prinzip (λ.) bezeichnet: Die Natur, d. h. der untere Teil der Seele, bringt zur Materie ein rationales Prinzip, u. so sind es in Pflanzen u. Tieren die rationalen Prinzipien (λόγοι), welche die Vielfalt an Gestalten schaffen (vgl. 2, 3 [52], 16f). Der λ. aber ist, wenn er bei seinem Schaffen bei u. in sich bleibt, wesentlich *Kontemplation (θεωρία: 3, 8 [30], 3, 3); er wird von seiner Tätigkeit (πρᾶξις) unterschieden (3, 8 [30], 3, 6). Die Natur ist auch Seele u. als solche Produkt einer stärkeren Seele (3, 8 [30], 4, 15f). In ihrem Schaffen ist die Natur bei sich selbst u. strebt nach nichts Höherem, sie ruht in sich selbst. Indem sie sich selbst kontempliert, ist sie Kontemplation u. Kontempliertes. Ihr eigenes Kontemplieren u. Kontempliertsein, durch das die Natur L. ist, ist die Weise, in der die Natur die Dinge schafft, die sie ausmachen (3, 8 [30], 3, 19/21). Natur aber ist das Bild (εἴδωλον) einer anderen, höheren Kontemplation, derjenigen der Seele; die eigene θεωρία der Natur ist schwach; deswegen wendet sie sich auch der Praxis u. dem Schaffen, dem Schatten von θεωρία u. λ., zu (3, 8 [30], 4, 30/2).

β. Amelius. Dieser, ein Schüler Plotins, hat den Prolog des *Johannes-Evangeliums kommentiert (Eus. praep. ev. 11, 18, 26/19, 1). Man vermutete, dass Amelius in diesem Frg. den johanneischen L. der platonischen Weltseele angleicht (H. Dörrie, Une exégèse néo-platonicienne du Prologue de l'Évangile de s. Jean: ders., Platonica minora [1976] 491/507; Brisson aO. 136; ders., Art. Amélius: Dict. de philosophes antiques 1 [Paris 1994] 160/4). Doch ist dieses Verständnis des Frg. nicht zwingend (L. Abramowski, Nicänismus u. Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: ZsAntChrist 8 [2004] 516/20): Laut Amelius ist der L. ewig (αἰεὶ ὄντα mit Berufung auf Heraklit), ihm gemäß (καθ' ὅν) wurde das Gewordene. Dann legt Amelius Joh. 1, 1bc/2 aus: Der Barbar (d. h. der Evangelist) will sagen, dass der λ. den Rang (τάξις) u. die Würde (ἀξία) eines Prinzips (ἀρχή) hat, also anders als bei Plotin. Joh. 1, 3 sagt: Durch ihn, den L., ist absolut (ἁπλῶς) alles geworden; ebd. 4a heißt es: In ihm (d. h. dem L.) war das Entstandene lebendig, Leben u. Sein, was wohl im Sinne einer Klimax zu verstehen ist (Dörrie aO.). Joh. 1, 14 sagt: Der L. ist in die Körper gefallen (der Plural σώματα nimmt das ἡμῖν auf), u. indem er Fleisch anzog, wurde er sichtbar als ein Mensch u. zeigte dann das Großartige seiner Natur (μεγαλεῖον τῆς φύσεως). Schließlich sei er, nachdem er zerstört worden war (ebd. 2, 19. 21), wieder vergottet worden u. sei dann Gott, wie er es vor der Inkarnation war. – Amelius erklärt hier in seiner Terminologie die ‚barbarische' L.lehre des Johannes. Dies heißt nicht, dass er selbst als Philosoph nicht in prinzipientheoretischer Perspektive Anderes u. Differenzierteres sagen könnte: Der genaue Rang des L. als ἀρχή kann somit unbestimmt bleiben. – Aug. conf. 7, 9, 13 meint, in den libri Platonicorum sinngemäß Joh. 1, 1/12 gefunden zu haben (D. W. Johnson: RechAug 8 [1972] 25/53); civ. D. 10, 29 berichtet, dass Simplicianus, der Nachfolger des Ambrosius als Bischof v. Mailand, Augustinus von einem Platoniker erzählt habe, der forderte, Joh. 1, 1/5 in goldene Lettern zu fassen u. in allen Kirchen an prominenter Stelle anzubringen. Über die Identität dieses anonymen Platonikers ist nichts bekannt, auch nicht, ob er Heide oder Christ war; vielleicht handelt es sich um *Marius Victorinus (s. u. Sp. 414/7).

c. Stoa. Die stoische Physik, identisch mit der stoischen Theologie, unterscheidet zwischen zwei ungewordenen u. unzerstörbaren Prinzipien: einem passiven Prinzip, der eigenschaftslosen, begrenzten Materie, u. einem aktiven, selbstbeweglichen, ewigen, göttlichen Prinzip, das in der Materie ist, d. h. dem Gott. Beide Prinzipien sind Körper (Diog. L. 7, 134; Sext. Emp. adv. math. 9, 75f; Sen. ep. 65, 2; A. A. Long / D. N. Sedley, The Hellenistic philosophers [Cambridge 1987] 1, 268/72; J. Wildberger, Seneca u. die Stoa [2006] 1, 3/7. 14/6; 2, 453. 458). Das aktive Prinzip kann auch L. genannt werden (Diog. L. 7, 134; Joh. Stob. 1, 11, 5 [1, 133, 4 W. / H.[2]]; Plut. Is. et Os. 45, 369A; Tert. apol. 21, 10; Sen. ep. 65, 12: ratio; weitere Belege bei Wildberger aO. 2, 541f mit Diskussion; vgl. L. Edelstein / I. G. Kidd [Hrsg.], Posidonius 2, 1 [Cambridge 1988] 103/7). – Gott als L. ist dasjenige Prinzip, das ein jegliches Einzelobjekt oder auch den *Kosmos als Ganzen mit Qualitäten versieht (Long / Sedley aO. 1, 271). Er ‚enthält Informationen u. Anweisungen, wie jeder einzelne Körper in der differenzierten Welt beschaffen ist, war oder sein wird bzw. sein soll' (Wildberger aO. 1, 45). Gott als Hitze durchdringt u. belebt den gesamten Kosmos; in den Elementen Feuer u. Luft ist sein Volumenanteil am größten, in den ‚passiven' Elementen Wasser u. Erde am geringsten, so dass Gott entweder mit dem Element Feuer oder mit dem Oberbegriff für Feuer u. Luft, Pneuma, identifiziert werden kann (Cic. nat. deor. 2, 23/32; Aët. plac. 1, 7, 33 [Diels, Dox. 305f]; Eus. praep. ev. 15, 14, 2; vgl. die Interpretationshypothese von Wildberger aO. 1, 70/9; 2, 585/92). Samen sind Pneumakörper, in denen sich kleinere Pneumakörper, die σπερματικοὶ λόγοι, befinden. Gott kann nach Sen. ep. 90, 29 als ‚die Kraft aller Samen, die jeden einzelnen Körper in individueller Weise formt', bezeichnet werden (vim omnium seminum singula proprie figurantem; Übers.: Wildberger aO. 1, 206) oder auch als σπερματικὸς λ. des Kosmos, der in sich die körperlichen samenhaften Prinzipien / Formeln (σπερματικοὶ λόγοι) aller Dinge enthält (Diog. L. 7, 136; Wildberger aO. 1, 206/8; 2, 750/3). Der stoische Gott als Weltprinzip schafft die Welt also nicht wie der platonische *Demiurgos, sondern er enthält in sich die vernünftigen Baupläne, die ihn ausmachen u. die Entwicklung der Welt u. aller Einzelobjekte

in ihr bestimmen (Long / Sedley aO. 1, 277). Als Prinzip des Kosmos wird der stoische Gott auch als Weltseele (Plut. repugn. Stoic. 39, 1052C/D; 41, 1053B; vgl. Long / Sedley aO. 1, 319), Ursache (αἰτία), Leben (φύσις bzw. κοινὴ φύσις), Schicksal (εἱμαρμένη), Notwendigkeit (ἀνάγκη), allgemeines Gesetz (κοινὸς νόμος), ὀρθὸς λ. u. gebietende Vernunft (νοῦς; ἡγεμονικόν) bezeichnet (Joh. Stob. 1, 5, 15 [1, 79, 5/10 W. / H.[2]]; Diog. L. 7, 88. 135. 147; Plut. repugn. Stoic. 34, 1050A/B; Cic. nat. deor. 1, 39; S. Bobzien, Determinism and freedom in Stoic philosophy [Oxford 1998] 52; Wildberger aO. 1, 37/48). Die Bezeichnung als L. ist also nicht exklusiv, die Bezeichnung νοῦς ist aber ‚deutlich seltener' als die Bezeichnung L. (ebd. 2, 542). Das Prinzip Gott, das auch L. genannt wird, ist ein unsterbliches, intelligentes Lebewesen, Schöpfer u. Vater von allem; es wird mit jeweils etymologisch deutender Begründung durch traditionelle Götternamen wie Zeus, *Athena u. *Hera bezeichnet (Diog. L. 7, 88. 147; Plut. repugn. Stoic. 34, 1050B; vgl. den Zeushymnus des Kleanthes bei Joh. Stob. 1, 1, 12 [1, 25/7 W. / H.[2]]: Zeus dirigiert mit dem Blitz den κοινὸς λ.; s. o. Sp. 329; Wildberger aO. 2, 542; I. Ramelli / G. Lucchetta, Allegoria 1. L'età classica [Milano 2004] 108f). Das Telos der stoischen *Ethik ist für die Menschen das Leben in Übereinstimmung mit dem L., denn dies zeichnet die Menschen gegenüber Pflanzen u. Tieren aus (Diog. L. 7, 86: τὸ κατὰ λόγον ζῆν; Wildberger aO. 1, 260/3; Edelstein / Kidd aO. 2, 2, 669f). Dasjenige Leben ist vollkommen, das Gott am ähnlichsten wird, d. h. das gemäß der Natur des logoshaften (rationalis) Ganzen gut ist (Sen. ep. 124, 14: hoc enim demum perfectum est, quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est; Wildberger aO. 1, 232). – Die stoische Theorie der σπερματικοὶ λόγοι wird neupythagoreisch, mittel- u. neuplatonisch rezipiert: Die Zahl ist die Ausdehnung u. Aktualisierung der in der μονάς enthaltenen σπερματικοὶ λόγοι (Iambl. in Nicom. 11 [10 Pistelli]; Ps-Iambl. theol. arithm. 1, 1. 4 [1, 8/12; 3, 1/4 de Falco]). Bei Plotin enthält die Weltseele die λόγοι, mit denen sie die Materie ordnet u. formt (enn. 4, 3 [27], 10), d. h. die λόγοι werden mit den platonischen Ideen identifiziert (vgl. Aristot. an. 1, 403a 25; Leisegang 1057. 1059). – Den Stoikern wird in der Literatur gemeinhin die Unterscheidung zwischen dem λ. ἐνδιάθετος (= dem Verstand) u. dem λ. προφορικός (= dem artikulierten Wort) zugeschrieben (M. Mühl, Der λ. ἐνδιάθετος u. προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode v. Sirmium 351: ArchBegriffGesch 7 [1962] 7/56). Sie ist terminologisch erstmals bei Philon belegt (Abr. 83; spec. leg. 4, 69; vit. Moys. 2, 127/9; fug. et inv. 90/2; migr. Abr. 78/80; Panaccio aO. [o. Sp. 333] 66_1; M. Pohlenz: ders., Kl. Schriften 1 [1965] 79). In den antiken Quellen wird die Unterscheidung aber meist nicht besonders auf die Stoiker zurückgeführt (Nemes. nat. hom. 14 [71f Morani]; Iulian. Imp. or. 6 [9], 197A [2, 1, 165 Bidez / Rochefort]; Sext. Emp. adv. math. 8, 275f. 287: δογματικοί; weitere Belege bei Pohlenz aO. 79f; vgl. Panaccio aO. 58). Porphyrios ist der einzige, der die Stoiker als Vertreter dieser Lehre bezeichnet (abst. 3, 2, 1; Pohlenz aO. 80). Die Unterscheidung findet sich ohne die Terminologie bereits bei Plat. Soph. 263e sowie Aristot. anal. post. 1, 10, 76b 24; cat. 6, 4b 34 (Leisegang 1057). Entstanden ist die Unterscheidung offenbar in der Kontroverse zwischen der skeptischen *Akademie u. der Stoa über den Unterschied zwischen Menschen u. Tieren (Diskussion der Quellen: Panaccio aO. 53/78; J.-L. Labarrière, L. endiathetos et L. prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie: B. Cassin / J.-L. Labarrière [Hrsg.], L'animal dans l'antiquité [Paris 1997] 259/79). Strittig war, inwieweit die Unterscheidung zur Markierung eines Unterschiedes zwischen Tieren u. Menschen verwendet werden kann. Auf die Terminologie von λ. προφορικός u. λ. ἐνδιάθετος wird dann vor allem in der Mythenallegorese Bezug genommen (Panaccio aO. 65; zur paganen Götterallegorese u. Philon s. u. Sp. 341 bzw. 345/54).

d. Corpus Hermeticum. Hier hat der L. eine Mittelstellung zwischen einer nach außen gerichteten Aktivität Gottes u. einer Hypostase Gottes (A. Camplani, Scritti Ermetici in Copto [Brescia 2000] 140_{32}). CorpHerm 1, 4f (1, 7f Nock / Festugière[2]) hat *Hermes in der Rolle des fragenden Schülers eine erste Vision: ein immenses *Licht u. darunter eine erschreckende Finsternis, die sich in eine gewisse feuchte Natur verwandelt. Aus dieser steigt ein Schrei auf; aus dem Licht steigt ein hl. L. herab, der die Natur bedeckt, u. aus der feuchten Natur entstehen die vier Elemente: Das Feuer

springt in die Höhe, gefolgt von der Luft; Erde u. Wasser bleiben dagegen vermischt an ihrem Ort. Die Erde-Wasser-Mischung wird vom pneumatischen L. bewegt, der über ihr schwebt (ebd. 1, 5 [1, 8f N. / F.²]). Die Bedeutung dieser Vision wird dann von Poimandres (= Licht-Νοῦς) so erklärt (ebd. 1, 6 [1, 8f N. / F.²]), dass der lichthafte L. (φωτεινὸς λ.; vgl. Ogd. Enn.: NHC VI 55, 26f; J.-P. Mahé, Hermès en Haute-Égypte 1 = BiblCoptNH Textes 3 [Québec 1978] 102; Camplani aO. 140) aus dem Licht, dem νοῦς, entsteht; dessen Überordnung über den L. ist platonisch (J. Büchli, Der Poimandres [1987] 46). Dieser L. wird als ‚Sohn Gottes' u. ‚L. der Autorität' bezeichnet (ὁ τῆς αὐθεντίας λ.: CorpHerm 1, 30 [1, 17 N. / F.²]). Es ist möglich, dass diese Vision von Joh. 1 u. Gen. 1 beeinflusst ist (Büchli aO. 45); der lichthafte L. wäre dann der Schöpfungsbefehl Gen. 1, 3. Νοῦς u. λ. sind auch in jedem Menschen untrennbar miteinander verbunden. – CorpHerm 1, 7 (1, 9 N. / F.²) wird eine zweite Vision geschildert: Hermes sieht in seinem νοῦς ein Licht, das aus unzähligen Kräften (δυνάμεις = Ideen) besteht, während das Feuer durch eine sehr große Kraft umgeben u. in seiner Position fixiert wird. Hermes wird belehrt, dass er die archetypische Form (ἀρχέτυπον εἶδος) geschaut habe, die vor dem Prinzip ohne Ende (ἀρχὴ ἀπέραντος) existiere. Die Elemente der Natur (στοιχεῖα τῆς φύσεως), d. h. Feuer, Luft, Erde u. Wasser, entstehen durch den Willen Gottes: Aus ihm hat die Natur (statt ἥτις ist φύσις zu lesen: Büchli aO. 54; J. Holzhausen, Der Mythos vom Menschen im hellenist. Ägypten, Diss. Berlin [1993] 12; zur Verbindung von L. u. βουλή Büchli aO. 55f) den L. in sich aufgenommen; blickend auf den schönen (Modell-) Kosmos wurde sie durch ihre Elemente u. Seelen zu einer geordneten Welt (CorpHerm 1, 8 [1, 9 N. / F.²]). Der νοῦς schafft durch einen λ. einen zweiten, demiurgischen νοῦς, der als Gott des Feuers u. des Windes sieben Verwalter (= Planeten) schafft; ihre Verwaltung der Welt wird Schicksal (εἱμαρμένη; *Fatum) genannt. Der L. springt aber aus den Elementen nach oben empor u. vereinigt sich mit dem zweiten, dem demiurgischen νοῦς, denn sie waren beide von gleicher οὐσία (ὁμοούσιοι). Der demiurgische νοῦς versetzt zusammen mit dem L. die Planetenbahnen in eine endlos rotierende Bewegung, welche aus den vier Elementen die verschiedenen Tiere erzeugt (ebd. 1, 11 [1, 10 N. / F.²]). Es wird also eine Kosmogonie entworfen, in der dem L. die Rolle des Schöpfungsmittlers zukommt (vgl. ebd. 1, 31; 4, 1 [1, 17/9. 49 N. / F.²]; J.-P. Mahé, La création dans les Hermetica: RechAug 21 [1986] 9f). – In fünf weiteren, bei Kyrillos v. Alex. überlieferten hermetischen Frg. ist ebenfalls vom L. die Rede: Er geht aus dem Vater hervor u. wird in der feuchten, fruchtbaren Natur der Welt als Demiurg tätig (frg. 27 [4, 132f N. / F.²]); frg. 29 (4, 134f N. / F.²) antwortet Hermes (= L.) auf die Frage, warum der L. ‚guter Daimon' (ἀγαθὸς δαίμων) heiße, die Natur des intelligiblen Wortes (νοερὸς λ.) sei zeugend (γεννητικός) u. schaffend (δημιουργητικός); es ist die Natur des L., vollkommen gute Dinge (τέλεια ἀγαθά) zu bewirken, zu schaffen u. zu beleben. Schließlich heißt es, dass der Herr über alles mit seinem heiligen (ἅγιος), intelligiblen (νοητός) u. schaffenden (δημιουργικός) Wort sprach: ‚Es sei die Sonne!' Zugleich mit diesem Ausspruch habe die Natur (φύσις) durch ihren Hauch das Feuer an sich gezogen, in die Höhe gehoben u. vom Wasser getrennt (ebd. 33 [4, 140f N. / F.²]). Ebd. 34 (4, 141f N. / F.²) kündigt Gott seinen ihm untergebenen Kreaturen an, dass er ihnen durch seinen L. ein Gesetz auferlegen werde; 35 (4, 142f N. / F.²) wird geschildert, wie Gott die Welt von der Unordnung zur Ordnung geführt hat, indem er die geistigen Wesen (νοερά) den Sinnenwesen (αἰσθητά) übergeordnet hat. Aber auch die Sinnenwesen haben in sich einen weisen, schöpferischen L. In den armenisch überlieferten hermetischen Definitionen wird das Verhältnis von νοῦς u. λ. erörtert (def. Herm. 5, 1/3 [J.-P. Mahé, Hermès en Haute-Égypte 2 = BiblCoptNH Textes 7 (Québec 1982) 373/5]).

e. Barbarische Philosophie. Hippol. ref. 1, 24, 1 heißt es, dass bei den indischen Brahmanen eine Philosophenschule existiert, deren Mitglieder asketisch leben u. nackt umherlaufen, weil der Leib das *Gewand der Seele ist. Ihre Gotteslehre lautet so: Gott ist Licht, aber nicht sichtbar wie Sonne oder Feuer; er ist L., aber nicht das artikulierte Wort (οὐχ ὁ ἔναρθρος), sondern der L. der Erkenntnis (ὁ τῆς γνώσεως scil. λ.; vgl. Ps-Alex. c. Dind. coll. 16 [44, 7. 9 Steinmann]: Gott ist verbum, spiritus u. mens, durch den die verborgenen Geheimnisse der Natur den

Weisen sichtbar sind). Dieses Licht, das sie L. u. Gott nennen, kennen allein die Brahmanen, denn nur diese haben sich des letzten Gewandes der Seele, der eitlen Ruhmsucht, entledigt (ref. 1, 24, 2f). Dieser L. ist äußerlich mit einem Körper wie ein Gewand aus Ziegenhaut umgeben: Wenn er diese Hülle ablegt, wird er den Augen sichtbar (ebd. 1, 24, 5; G. Ducœur, Brahmanisme et encratisme à Rome au 3e s. apr. J.-C. [Paris 2001] 118/23).

f. Pagane Götterallegorese. Die Deutung des *Hermes als L. findet sich Plat. Crat. 407e/8b, dann vor allem in der Stoa (Sen. benef. 4, 7), ohne auf diese beschränkt zu sein; sie ist in gewisser Weise ‚allgemeines u. volkstümliches Vorstellungsgut geworden' (Weiss 241; vgl. Act. 14, 12; Iustin. apol. 1, 21, 2; Iambl. myst. 1, 1). Hermes als L. ist der Götterbote, der den Menschen, den Vernunftwesen, zur Rettung geschickt ist (Cornut. nat. deor. 16 [21 Lang]; vgl. Hippol. ref. 4, 48, 2; Leisegang 1062f). Hermes ist Kind des Intellektes (νοῦς) u. der Maia (der φρόνησις; vgl. Ioh. Lyd. mens. 4 [129, 9 Wünsche]). Er wird mit dem alles durchdringenden λ. σπερματικός gleichgesetzt (Porph. frg. 359 [428, 106/13 Smith]; λ. ποιητικός; λ. ἑρμηνευτικός; λ. σπερματικός; vgl. Hippol. ref. 5, 7, 29; o. Bd. 3, 699). Hermes (Mercurius) ist neben der Vernunft auch Rede (sermo: Varro ant. rer. div. frg. 249 Cardauns). – Hermes wurde mit dem ägypt. Gott Thot gleichgesetzt. Das hl. Tier des Thot ist der *Ibis: Ael. hist. an. 10, 29 deutet das schwarze u. weiße Gefieder des Ibis jeweils auf den inneren u. den hervorgebrachten L. (Leisegang 1068). – Nach Plat. Crat. 408b/d ist auch der Gott Pan mit dem L. zu identifizieren; er ist Sohn des Hermes u. von zweifacher Natur, wahr u. falsch, glatt u. göttlich u. oben bei den Göttern auf der einen Seite, rau, bocksgestaltig u. unten bei den Menschen auf der anderen Seite.

II. Jüdisch. a. Biblisch. 1. Hebräische Terminologie. Die hebr. Bibel bezeichnet das Wort Gottes durch davar / devarim u. omer, emer bzw. imra, seltener milla, die in der LXX meist mit λ. / λόγοι oder ῥῆμα / ῥήματα übersetzt werden (O. Procksch, Art. λ.: ThWbNT 4 [1942] 89/100; Weiss 218/20; Mack 97f). Im Pentateuch wird davar überwiegend durch ῥῆμα, in Josua, Richter u. Ruth etwa gleich häufig durch λ. u. ῥῆμα, in den übrigen Büchern der LXX überwiegend mit λ. wiedergegeben (etwa im Verhältnis 3:1; Tobin 349). Der Numerus in masoretischem Text u. LXX ist nicht immer identisch. In Dtn. (LXX) bezeichnet ῥῆμα das Wort Gottes im Sinne der (mündlichen) Lehre Jahwes (8, 3; 9, 23; 18, 18), die λόγοι hingegen eher die verschriftlichten Worte Gottes (ebd. 9, 10; 10, 4; C. Dogniez / M. Harl, Le Deutéronome = Bible d'Alex. 5 [Paris 1992] 40/3; zu den δέκα λόγοι s. unten; A. Le Boulluec / P. Sandevoir, L'Exode = ebd. 2 [1989] 58. 205).

2. Wirkung des Wortes Gottes. α. Erschaffend. Wirkungsgeschichtlich entscheidend ist vor allem der Schöpfungsakt durch Rede bzw. Wort Gottes: Gott ist durch sein Wort (bi-devar) Schöpfer (Ps. 33 [32], 6; vgl. Jes. 48, 13f [‚meine Hand']; Judt. 16, 14: φωνή). Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ist es die Rede Gottes, durch die die Welt nach u. nach erschaffen wird (Gen. 1, 3. 6. 9 u. ö.; vgl. Sir. 42, 15; 4 Esr. 6, 38. 43; Orac. Sib. 3, 25; Bar. syr. 14, 17; 21, 4; zu altorientalischen, besonders ägyptischen Parallelen, zB. in der sog. ‚memphitischen' Theologie des Schabaka-Steines, die auch den Zusammenhang zwischen Denken [Herz] u. Wort [Zunge] der Gottheit thematisiert: J. Bergmann, Art. davar: ThWbAT 2 [1977] 93/6). Schnee, Feuer, Hagel u. Wind gehorchen dem Wort Gottes (Ps. 147, 18 BH; 148, 8).

β. Vernichtend. Es findet sich auch die Vorstellung von der vernichtenden Wirkung des Wortes Gottes: Jes. 11, 4 LXX übersetzt ebd. BH ‚Stab des Mundes' Gottes mit ‚L. seines Mundes', der die Gottlosen vernichtet (Ps. Sal. 17, 24. 36; Hen. aeth. 61, 4/6; Mack 99; zum L. als Vernichter der Ägypter vgl. Sap. 18, 15f; s. u. Sp. 344).

γ. Hypostasierung? Mögliche Ansätze zu einer Hypostasierung des Wortes Gottes wurden vor allem dort vermutet, wo dessen Wirkmächtigkeit betont wird (zur Vorstellung des wirkmächtigen Befehlswortes in ägyptischen Parallelen, in denen die ‚Unaufhebbarkeit des göttlichen Befehls' hervorgehoben wird: Mack 97), besonders im Psalter u. in der Prophetie bei *Jeremia u. Deuterojesaja (W. H. Schmidt, Art. dabar: ThWbAT 2 [1977] 128). – Gott sendet sein heilendes Wort (Ps. 107 [106], 20), das Wort Gottes läuft in großer Eile (ebd. 147, 15 [147, 4]). Die Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes wird besonders eindrücklich formuliert: Das Wort Gottes ist wirksam (zB. wenn es an die

Propheten ergeht; s. unten), es heilt, errettet, belebt. Der Beter wartet auf das Wort Gottes, das Orientierung bietet (ebd. 119 [118], 74. 105. 114). Es bleibt bestehen gegenüber aller Vergänglichkeit (Jes. 40, 8; Ps. 119 [118], 89) u. hält das Wasser zurück (Sir. 39, 17). Hab. 3, 5 LXX liest davar statt daver: Somit erscheint statt Pest u. Seuche der L. als Vorläufer Gottes bei der Parusie (G. Bertram, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta: VetTest 7 [1957] 239; vgl. O. Grether, Name u. Wort Gottes im AT [1934]; G. Pfeifer, Ursprung u. Wesen der Hypostasenvorstellung im Judentum [1967]).

3. Prophetie u. Sinaioffenbarung. Das Wort Gottes spielt vor allem im Kontext der Prophetie eine Rolle (Schmidt aO. 122/4). Die Constructus-Verbindung d^{e}var YHWH (ca. 240-mal im masoretischen Text; ebd. 118) fungiert als terminus technicus, der zum einen das Wort Gottes an den Propheten, zum anderen das vom Propheten an sein Publikum ausgerichtete Gotteswort bezeichnet. Etwa 100-mal findet sich die sog. Wortereignisformel (way^{e}hi davar bzw. καὶ ἐγένετο ῥῆμα / λ.; zB. 1 Sam. 15, 10; 2 Sam. 7, 4; 1 Reg. 12, 22; Jer. 1, 4. 11. 13; Zach. 7, 1. 4. 8; 8, 1. 18; s. auch Gen. 15, 1; 1 Reg. 6, 11; Schmidt aO. 118. 120; M. Casevitz / C. Dogniez / M. Harl, Les Douze Prophètes - Aggée, Zacharie = Bible d'Alex. 23, 10f [Paris 2002] 108), die das Wort Gottes verobjektiviert. Dieser Formel korrespondieren Formulierungen, die das Eintreten von Ereignissen ki-d^{e}var YHWH / κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου betonen (1 Reg. 14, 18; 2 Reg. 1, 17). Das Wort ergeht an Propheten (Hos. 1, 1; Mich. 1, 1; Zeph. 1, 1) bzw. wird ihnen in den Mund gelegt (Num. 24, 4. 16 LXX: λόγια). Es ist ‚gut' (tov / καλός [Jos. 21, 45] bzw. ἀγαθός [Jes. 39, 8]) u. ‚wahr' (emet / ἀληθινός: 2 Sam. 7, 28). Es ist ‚wie Feuer u. wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert' (Jer. 23, 29). Das Wort geht aus, trifft ein, kommt, fällt ein (Schmidt aO. 123). Jedes der Worte Gottes geht in Erfüllung (bei der Landnahme Jos. 21, 45; beim Tempelbau 1 Reg. 8, 26); keines wird zurückgenommen (Jes. 45, 23) oder kehrt ‚leer' zu Gott zurück (ebd. 55, 11). – Neben dem prophetischen ist der gesetzliche Kontext wichtig (Schmidt aO. 123/6): Die Gebotsoffenbarung selbst ist Gotteswort(e) (Ex. 24, 3f [LXX: ῥήματα]; 34, 28 [LXX: λόγοι]; vgl. Dtn. 4, 13; 5, 5; 30, 11. 14; Ps. 119 [118], 57 u. ö.; S. A. Geller, Fiery wisdom. L. and lexis in Dtn. 4: Prooftexts 14 [1994] 103/39). Das prophetische Gotteswort steht in enger Verbindung mit der Weisung (Jer. 6, 19; 8, 8f; Jes. 1, 10). Ebd. 2, 3 verknüpft chiastisch tora (νόμος) u. d^{e}var YHWH (λ.).

4. Sapientia Salomonis. Sap. 9, 1f heißt es, dass Gott alle Dinge durch sein Wort (λ.) machte u. durch seine Weisheit (σοφία) den Menschen schuf (vgl. D. Winston, The Wisdom of Solomon [New York 1979] 201). Die Weisheit ist ein Ausfluss oder eine Ausstrahlung der göttlichen Herrlichkeit (Sap. 7, 25f); sie ist geradezu ein Teil des göttlichen Geistes (ebd. 8, 4; vgl. Winston aO. 194). Weiterhin fungiert der L. als Rettergestalt: In der Nacht des Passah, in Ägypten, begibt sich der allgewaltige L. (παντοδύναμος λ.) von seinem himmlischen Thron auf die Erde u. steht mit seinem scharfen Schwert, dem göttlichen Gebot, inmitten der Gottlosen. Der L. füllt alles mit Toten, steht auf der Erde u. berührt doch den Himmel (Sap. 18, 14/6; vgl. Il. 4, 443; Winston aO. 319). Die L.gestalt ist hier mit der Weisheit identisch konstruiert (Sap. 7, 21. 23; 8, 4; 9, 4. 10. 17; vgl. Winston aO. 317), die ihrerseits möglicherweise die Isis der Isisaretalogien als Modell hat (Mack 63/107). Weiterhin werden auf den L. Charakteristika der Gestalt des Gerechten (Sap. 5, 1f) sowie des Vorkämpfers für die Gerechten, der mit *Gebet u. Räucherwerk kommt u. mit dem L. den Züchtiger unterwirft u. das Unheil beendet, übertragen (ebd. 18, 20/5). Der traditionsgeschichtliche Hintergrund dieser L.vorstellung ist in der Forschung umstritten (Mack 97/102): Der L. scheint mit der Weisheit identisch u. eine göttliche Hypostase zu sein; damit steht Sap. in der Nähe der L.konzeption Philons bzw. antizipiert diese teilweise (Winston aO. 38). Sap. knüpft ferner an die Vorstellung des machtvollen, vernichtenden Gotteswortes an, das auch sonst mit der Auslegung der Exodustradition verknüpft ist (Mack 106). Außerdem bietet die Gestalt des mit Jahwe identischen Pestengels eine gewisse Parallele (1 Chron. 21, 16; Ex. 12, 29; Mack). Darüber hinaus wurde eine Prägung durch die Gestalt des ägypt. Gottes Thot diskutiert, der sowohl mit Mose als auch mit Hermes sowie dem L. identifiziert werden kann (Eus. praep. ev. 9, 27; Leisegang 1061/5; Mack 102/5).

b. Qumran. In den Schriften vom Toten Meer meint d^{e}var YHWH die Gesamtheit

der göttlichen Weisungen als Grundlage des Bundes mit den Vätern. Ihn gilt es zu bewahren (4Q 417 2 I 16; 4Q 418 43, 12 u. ö.). Wer sich dagegenstellt, wird als Frevler vertilgt (1QH XII 27; 1QS V 19; 4Q 372 1, 28; 4Q 381 69, 9). Gott hat ‚durch die Worte seines Mundes' die Welt erschaffen (4Q 381 1, 3) u. sich am Sinai Mose, der die Gebote nach Diktat des Angesichtsengels niederschreibt, bi-d^{e}var YHWH offenbart (4Q 216 I/IV; vgl. Jub. 1, 1/2, 1; J. VanderKam, The Book of Jubilees [Sheffield 2001] 23f. 86/93; s. u. Sp. 355). Das Wort des *Levi hat die Qualität eines ‚Himmelswortes' (k^{e}-maʾamar shamayim: 4Q 541 9 I 3).

c. Hellenistisches Judentum. 1. Ezechiel Tragicus. Er spricht exag. 99 davon, dass aus dem brennenden *Dornstrauch (vgl. Ex. 3, 2) das göttliche Wort (θεῖος λ.) hervorleuchtete.

2. Aristobulos. Dieser beschäftigt sich in seiner religionsphilosophischen Schrift mit den *Anthropomorphismen des AT. In diesem Kontext behandelt er auch die Schöpfung durch Gottesworte in Gen. 1 (Aristobul.: Eus. praep. ev. 13, 12, 3f). Laut Aristobulos ist die Gottesstimme in Gen. 1 nicht als ῥητὸς λ. zu verstehen, sondern als die Erstellung von Werken (κατασκευὴ ἔργων): ‚Gott sprach, u. es geschah'. Aristobulos fährt fort: Pythagoras, Sokrates u. Platon sind Mose in dieser Hinsicht gefolgt, wenn sie davon sprachen, eine Stimme Gottes gehört zu haben: Die Konstruktion der Welt betrachtend, meinten sie, dass diese bis ins Detail von Gott sei u. er diese ununterbrochen zusammenhält (P. Kuhn, Offenbarungsstimmen im antiken Judentum [1989] 145/9). Zu beachten ist auch Aristobul.: Eus. praep. ev. 13, 12, 11: der Hinweis auf die Weisheit, die vor dem Himmel u. der Erde existierte (vgl. Prov. 8, 22/31). Es ist fraglich, ob man diese Bemerkungen als Vorbereitung der Lehre des Philon von der Erschaffung durch den göttlichen L. interpretieren darf (so R. Radice, Platonismo e creazionismo in Filone di Aless. [Milano 1989] 190/6).

3. Philon. Er kann als Begründer der L.theologie angesehen werden. Sein exegetisches Œuvre ist von komplexen u. vielfältigen Reflexionen über den göttlichen L. durchzogen. Die Forschung hat sich schwer getan, aus diesen verstreuten Reflexionen, die immer wieder in Form kürzerer oder längerer Exegesen vorgetragen werden, einen geschlossenen Entwurf sichtbar werden zu lassen: H. A. Wolfson, Philo 1 (Cambridge, Mass. 1982) 200/94. 325/32 hatte vorgeschlagen, drei Konzeptionen des philonischen L. zu unterscheiden: Der L. sei 1) der Intellekt Gottes, 2) ein geschaffener körperloser Intellekt außerhalb Gottes u. 3) der in der geschaffenen Welt immanente L. Doch ist dieser Systematisierungsvorschlag auf Kritik gestoßen (D. T. Runia, History of philosophy in the grand manner. The achievement of H. A. Wolfson: Philosophia Reformata 49 [1984] 112/33). Auch die Frage nach den in den L.reflexionen aufgenommenen exegetischen u. philosophischen Traditionen ist noch nicht vollständig geklärt. Wirkt auch das Werk Philons wie ein Solitär, so dürfte er dennoch auf die exegetische u. theol. Vorarbeit des hellenist., besonders alex. Judentums zurückgegriffen haben. Unklar ist, ob u. inwiefern bereits vor Philon eine jüd.-hellenist. L.theologie ausformuliert wurde; er verweist gelegentlich auf anonyme Vorläufer (somn. 1, 118). Inwieweit seine L.lehre darüber hinaus ein bestimmtes jüd.-alex. intellektuelles Milieu u. dessen spezifisches Frömmigkeitsprofil reflektiert, bedarf weiterer Klärung.

α. Der Logos als Wort Gottes. Der L. ist für Philon zunächst das Wort Gottes; Gottes L. ist in Auslegung von Ps. 61 (60), 12 wie er selbst ‚monadisch', d. h. er ist kein Klang, der durch einen Schlag auf die Luft erzeugt wird; er ist unvermischt mit irgendetwas anderem (Philo quod deus s. imm. 82; migr. Abr. 52). Sein Wort ist wirkmächtig (sacr. Abel. et Cain. 65; decal. 47). Gottes Wort ist Seelenspeise (leg. all. 2, 86; 3, 176; quod det. pot. insid. 118 mit Bezug auf das *Manna aus Ex. 16, 4; Leisegang 1076f; Mack 174f); es ist vor allem das Gesetz Gottes (migr. Abr. 130; leg. all. 3, 204); λ. bzw. θεῖος λ. bezeichnet die Schrift (ebd. 3, 217). Mit Bezug auf Gen. 2, 4 heißt es, dass βιβλίον die Bezeichnung ist, die Mose dem L. Gottes gibt, in dem die Schöpfung der übrigen Dinge eingezeichnet ist (leg. all. 1, 19; J. Leisegang, Philonis Alex. opera quae supersunt 7, 2. Indices [1930] 491).

β. Der Logos als Sitz der Ideen. In Philons L.theologie findet man zum ersten Mal die mittelplatonische Lehre vom Sitz der Ideen im Geiste Gottes formuliert: Der Ideenkosmos (νοητὸς κόσμος, eine vor Philon nicht belegte Junktur; Wolfson aO. 227f; Belege

bei M. Baltes, Art. Idee: o. Bd. 17, 236), der den Inhalt des ersten Schöpfungstages ausmacht, hat für ihn keinen anderen Ort als den göttlichen L. (θεῖος λ.), der diese Welt geordnet hat (opif. 25; migr. Abr. 103; quaest. in Ex. 2, 124: der L. ist ἰδέα τῶν ἰδεῶν; vgl. Aristot. an. 3, 8, 432a; Philo leg. all. 1, 21; somn. 2, 185; sacr. Abel. et Cain. 83; fug. et inv. 13f; Varro ant. rer. div. frg. 262 [43] Cardauns; Sen. ep. 65, 7; Hippol. ref. 1, 19, 1f; D. T. Runia, Philo of Alex. On the creation of the cosmos according to Moses [Leiden 2001] 151f; Wolfson aO. 233). Der κόσμος νοητός ist lebendig (mut. nom. 267; quod deus s. imm. 32; H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik [Amsterdam 1964] 279). Philon präsentiert die Konzeption des κόσμος νοητός, indem er Gott, den Schöpfer, mit einem Baumeister vergleicht, der zunächst die Modelle der Teile der geplanten Stadt entwirft u. sie zu einem Ganzen, einer gedachten Stadt (νοητὴ πόλις) zusammenfügt, um dann nach diesem Plan eine sichtbare Stadt zu bauen (Philo opif. 17f). Genauso setzt Gott als Schöpfer des *Kosmos aus den Modellen (τύποι) der einzelnen Dinge einen κόσμος νοητός zusammen, den er als Vorbild (παράδειγμα) für den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos benutzt (ebd. 19). Philon spitzt seine Konzeption zu: ‚Man könnte sagen, dass die intelligible Welt nichts anderes ist als der L. Gottes, der schon dabei ist, die Welt zu schaffen. Denn die intelligible Stadt (νοητὴ πόλις) ist nichts anderes als die Überlegung (λογισμός) des Baumeisters, der schon darüber nachdenkt, die Stadt zu erbauen‘ (ebd. 24; Reale 7, 55f; Runia, Creation aO. 148f). Der L. ist hier geradezu der Intellekt Gottes (Wolfson aO. 230f). Das Denken Gottes reflektiert im Denken des intelligiblen Kosmos auch auf sich selbst (migr. Abr. 40f; Krämer aO. 280). Philon betont, dass Gott zunächst das παράδειγμα schaffen musste, damit die wahrnehmbare Welt nach einem überaus gottgleichen Modell geschaffen werden konnte (opif. 16). In der Forschung wurde diskutiert, ob Philon hier eine vorgegebene philosophische Tradition rezipiert oder ob er selbst die Entstehung dieser Konzeption beeinflusst hat (Radice aO.; Runia, Creation aO. 152; o. Bd. 17, 236). Die Ideen, die nach Philon im L. gedacht werden, sind gegenüber den platonischen Ideen depotenziert: Sie sind Schöpfung Gottes (Philo opif. 29. 129; cherub. 52; vgl. ebr. 133; Wolfson aO. 204/17), u., da im L. vereinigt, der selbst Abbild Gottes ist, gegenüber Gott ontologisch sekundär. Der Ideenkosmos hat seinen Ort im göttlichen L. (opif. 20; cherub. 49, wo die Ideen in Gott statt im L. lokalisiert werden; Weiss 209). Diese Ideen sind Modelle der einzelnen Dinge in der sinnlich erfahrbaren Welt (leg. all. 3, 96; opif. 19; Reale 7, 62), λόγοι (Baltes, Idee aO. 237), unkörperliche Kräfte (δυνάμεις; vgl. Philo spec. leg. 1, 48. 327/9; Plat. Soph. 247e; für die Stoa Diog. L. 7, 147; Wolfson aO. 217/26). Der κόσμος νοητός enthält nicht nur λόγοι u. δυνάμεις, sondern auch Zahlen; hier dürfte eine Rezeption u. a. der pythagoreischen Prinzipienlehre vorliegen (Philo congr. erud. gr. 116; opif. 102; Krämer aO. 272f).

γ. Logos u. Sophia. Philon setzt den L. mit der Weisheit, der σοφία, gleich (leg. all. 1, 65; spec. leg. 2, 31; quis rer. div. her. 191) oder bezeichnet den L. als Quelle der Weisheit oder der Tugenden (fug. et inv. 97; post. Cain. 127f) oder umgekehrt (somn. 2, 242; vgl. die Diskussion bei Wolfson aO. 258/61). Infolge der Identifikation von σοφία u. λ. kann Philon Bezeichnungen, die der Sophia zukommen, aufgrund der exegetischen Kombination von Prov. 8, 22 u. Gen. 1, auf den L. übertragen (Wolfson aO. 253/61; Weiss 265/7; Mack 135/76): Der L. ist der erstgeborene Sohn des ungezeugten Vaters (πρωτόγονος υἱός: agric. 51; somn. 1, 215; conf. ling. 146; Mack 143). Der L. ist als νοητὸς κόσμος der ältere Sohn des Vaters, während die Sinnenwelt der jüngere Sohn ist (quod Deus s. imm. 31; vgl. quod det. pot. insid. 82: Gott als die Quelle des πρεσβύτατος λ.). Der L. ist das Älteste (fug. et inv. 101: τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος), das ‚Allgemeinste‘ (γενικώτατος, d. h. im Bezug auf die in ihm erhaltenen Ideen der Dinge) der geschaffenen Dinge (leg. all. 3, 175; migr. Abr. 6; quod det. pot. insid. 118; vgl. quis rer. div. her. 205; conf. ling. 62f; Wolfson aO. 251f). Auch die Weisheit ist nach Philon Erstling (ebr. 31), ‚erstgeborene Mutter aller Dinge‘ (quaest. in Gen. 4, 97), die ‚Älteste‘ (fug. et inv. 51); ähnliche Prädikate werden auf die ägypt. Isis angewendet (Mack 142_{60}). Der L. ist der Zweite nach Gott (somn. 1, 65f; conf. ling. 97), der zweite Gott (δεύτερος θεός: quaest. in Gen. 2, 62; leg. all. 3, 207; vgl. Weiss 261_{8}). Der L. ist θεός im Unterschied zum wahren Gott, der ὁ θεός ist (somn. 1,

229f; Mack 190f). Zwischen dem L. u. dem einzigen Gott gibt es keinen Abstand (διάστημα: fug. et inv. 101). Der L. ist das Haus (οἶκος) der Weltvernunft (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), d. h. Gottes (migr. Abr. 5 mit Bezug auf Gen. 28, 17). – Der L. ist wie die Weisheit (leg. all. 1, 43) vielnamig (πολυώνυμος): Er wird **Anfang (ἀρχή; so auch die Weisheit), Gottesname (ὄνομα θεοῦ), der Mensch nach seinem Bild (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος), der Sehende (ὁ ὁρῶν; ebd. heißt die Weisheit ὅρασις θεοῦ) u. Israel genannt (conf. ling. 146; Mack 166). Der L. ist als Paradigma intelligibles Licht, während Gott als Paradigma des Paradigmas in noch höherem Sinne Licht ist (somn. 1, 75 mit Bezug auf Gen. 1, 3; Ps. 26 [25], 1; vgl. opif. 31; Runia, Creation aO. 168). Er ist das Paradigma der Sonne, die ihre Bahn im Himmel zieht (somn. 1, 85). Weiterhin ist er *Engel oder Erzengel (quis rer. div. her. 205; conf. ling. 146; somn. 1, 142f; cherub. 35; quod deus s. imm. 182; leg. all. 3, 177; Leisegang 1076). Als solcher erscheint er auch in der Schrift (Gen. 16, 7; cherub. 3; fug. et inv. 5). Er ist *Hoherpriester (gig. 52; fug. et inv. 108; migr. Abr. 102), Mann Gottes (mit Bezug auf Gen. 1, 26; 43, 11; Sach. 6, 12; vgl. conf. ling. 41. 62. 146; quaest. in Gen. 1, 4). Als Ort der Ideen ist der L. unsichtbares *Bild (εἰκών) oder Schatten (σκιά) Gottes (spec. leg. 1, 81; fug. et inv. 13. 101; somn. 1, 239; leg. all. 3, 96. 100). Als εἰκών gehört er wie die Weisheit der transzendenten Sphäre an (Mack 166/71). Er ist ewig (plant. 18; Wolfson aO. 234f). Der L. hat eine Mittlerrolle (quaest. in Ex. 2, 68; Weiss 261) u. steht auf der Grenze zwischen Schöpfer u. Geschöpf. Er leistet Fürbitte für die sterbliche Kreatur bei Gott, ist zugleich Bote des Herrschers bei den Untertanen u. Prophet Gottes (quis rer. div. her. 205; quod deus s. imm. 138; vgl. somn. 2, 228; Mack 139_{40}).

δ. Der Logos u. die Kräfte. Der λ. σπερματικός bzw. die λόγοι σπερματικοί werden erwähnt (Philo aetern. 85. 93; quis rer. div. her. 119; leg. ad Gai. 55; leg. all. 3, 150; vgl. opif. 43; quaest. in Ex. 2, 68). Doch scheint Philon diese Begrifflichkeit wegen ihrer materialistischen Konnotation eher zu vermeiden u. redet häufiger von den Kräften (Weiss 259. 272/5): In Auslegung des Wortes τόπος (Gen. 28, 11) heißt es, dass in zweiter Bedeutung dieser Ort den θεῖος λ. bezeichnet, den Gott selbst mit unkörperlichen Kräften angefüllt hat (somn. 1, 62). Der L. dirigiert u. vereinigt die beiden hervorragendsten Kräfte Gottes (fug. et inv. 97), zum einen die schöpferische Kraft (δύναμις ποιητική oder χαριστική, sie kann auch als θεός bezeichnet werden; vgl. ebd.; vit. Moys. 1, 111; 2, 99), zum anderen die herrscherliche, königliche (βασιλική) u. strafende (κολαστική) Kraft (cherub. 27f: der L. als das flammende Schwert zwischen den Cherubim; quis rer. div. her. 166; fug. et inv. 103; Abr. 121); er wird in Auslegung von Ex. 25, 21b auch als Quelle oder Wagenlenker der beiden Kräfte bezeichnet (quaest. in Ex. 2, 68; fug. et inv. 101; zu den zwei Kräften bzw. zwei Klassen von Kräften Wolfson aO. 224f. 236f. 344f). – In Auslegung von Ex. 21, 13 unter Einbeziehung von Num. 35, 6 unterscheidet Philon zwischen dem θεῖος λ. u. fünf weiteren Kräften: Die hervorragendste von diesen ist die ποιητική δύναμις, durch die Gott die Welt geschaffen hat, dann kommt die βασιλική δύναμις, durch die er den Kosmos regiert. Es folgen die barmherzige Kraft (ἡ ἵλεως); die vierte Kraft erlässt Vorschriften, was zu tun ist, die fünfte Kraft verbietet (fug. et inv. 95/7). Philon zeigt, wie diese verschiedenen Kräfte unterschiedlichen Seelentypen u. Stufen des spirituellen Fortschritts entsprechen; derjenige, der den ewigen L., die Quelle der Weisheit, erreicht, wird vom Tode befreit (Winston 41). In Auslegung der Junktur πέτρα ἀκρότομος (Dtn. 8, 15) heißt es, dieser *Fels sei die σοφία, die erste unter den Kräften Gottes (leg. all. 2, 86). – Man hat die philonische Theorie der beiden Kräfte Gottes mit der Theorie des Eudoros v. Alex. verglichen (Winston 19), derzufolge es in der Seinshierarchie unter dem Einen, dem höchsten Prinzip, eine Dualität von Prinzipien, nämlich die Monas u. die unbegrenzte Dyas gibt. Doch ist Philon vor allem Bibelexeget: Gott ist der Herr Zebaoth; Güte u. *Gerechtigkeit sind seine hervorragenden Eigenschaften (Ex. 34, 6; Ps. 103 [102], 6/17; Winston 19f). Bei der Auslegung des hohepriesterlichen Brustschildes zieht Philon die Unterscheidung zwischen λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός heran, indem er das λογεῖον des hohepriesterlichen Ephods (Ex. 28, 15) auslegt: Wie beim Menschen der innewohnende L. vom sich äußernden L. unterschieden werden muss, so ist auch der L. im Universum zweifach: zum einen derjenige, der die unkörperlichen u. vorbildhaften Ideen be-

trifft, aus denen der νοητὸς κόσμος gebildet wird, zum anderen ein L., der die sichtbaren Dinge betrifft, welche jene Ideen abbilden u. aus denen der αἰσθητὸς κόσμος entsteht (vit. Moys. 2, 127; vgl. leg. all. 3, 232: die Amoriter werden als geäußerte Worte allegorisiert). An anderer Stelle wird Mose als λ. ἐνδιάθετος von Aaron als λ. προφορικός unterschieden; möglicherweise ist Philon hier von der Homer-*Exegese inspiriert (A. Kamesar, The L. endiathetos and the L. prophorikos in allegorical interpretation: GreekRomByzStud 44 [2004] 163/81; o. Bd. 14, 728f). Jedoch wendet er diese Differenzierung nirgends auf den L. Gottes an (Winston 18).

ε. *Logos u. Schöpfung.* Gott benutzt den L. bei der Schöpfung der Welt (Philo leg. all. 3, 96; migr. Abr. 6; sacr. Abel. et Cain. 8; quod deus s. imm. 57; fug. et inv. 95; Weiss 267/72). Nur ausnahmsweise tritt der L. selbständig als Schöpfer der Welt auf (opif. 20; Weiss 268). ‚Der L. ist demnach für Philon lediglich das Werkzeug Gottes u. keinesfalls ein selbständiges Prinzip neben Gott' (ebd. 271; Baltes, Idee aO. 236f). Bezeichnend ist auch, dass der L. als Schöpfungsinstrument eine Funktion übernimmt, die in der jüd. Tradition der Weisheit zukam: Die Weisheit ‚gibt ... ihre kosmischen Funktionen u. insbesondere ihre Mitwirkung bei der Erschaffung der Welt an den L. ab' (Weiss 211; vgl. Mack 146). Der L. ist Schöpfungsinstrument, insofern er die Ideen der geschaffenen Welt enthält (Wolfson aO. 274). Der L. ist das Siegel (σφραγίς / χαρακτήρ), mit dem Gott die Welt prägte (migr. Abr. 103; opif. 25; fug. et inv. 12; mut. nom. 135; plant. 18; F. J. Dölger, Sphragis [1911] 65/9; Weiss 256f; Baltes, Idee aO. 237). – Differenziert man den Schöpfungsvorgang nach den vier Ursachen (τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ), so ergibt sich Folgendes (W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus [1930] 28/34; Dörrie / Baltes aO. [o. Sp. 330] 409/13): Der Kosmos ist 1) von Gott, 2) aus der Materie, d. h. aus den vier Elementen, 3) durch den L. (als ὄργανον = Instrument; zu einem möglichen aristotelischen Hintergrund Wolfson aO. 264/6) u. 4) um der Güte Gottes willen geschaffen (cherub. 124/7; vgl. Plat. Tim. 29e/30a). Die einzige eigentliche Ursache ist Gott (Philo quaest. in Gen. 1, 58; Dörrie / Baltes aO. 410). Der L. ist bei Philon nicht nur Instrumentalursache, sondern auch paradigmatische Ursache (Baltes, Idee aO. 236). Philon kann die Schöpfung durch den L. durch die Vorstellung eines λ. τομεύς präzisieren: In Auslegung von Gen. 15, 9f (quis rer. div. her. 133/229; quaest. in Gen. 3, 5; vgl. ebd. 1, 64, wo der L. nicht erwähnt wird) führt er ausführlich vor, wie Gott mittels seines λ. τομεύς die ungeformte u. qualitätslose Substanz des Universums im Ganzen u. im Detail teilt (quis rer. div. her. 133/40; Radice aO. [o. Sp. 345] 67/100). Diese schöpferisch-dihäretische Tätigkeit des L. erstreckt sich allerdings nicht auf den noetischen Bereich: Sowohl der L. selbst als auch der menschliche Intellekt sind zwar nicht teilbar, teilen u. unterscheiden aber ihrerseits alles andere, d. h. sind beim Schaffen (göttlicher L.) oder Erkennen (menschlicher Intellekt) dihäretisch tätig (quis rer. div. her. 234f; Radice aO. 75f; Krämer aO. [o. Sp. 347] 269f). In der Forschung ist die Frage nach den Quellen der philonischen Konzeption eines λ. τομεύς diskutiert worden. Der exegetische Anhaltspunkt dürfte Gen. 1, 4 sein (Weiss 251). Für den Gedanken, dass das Ganze aus Gegensatzpaaren besteht, beruft Philon sich auf Heraklit (quaest. in Gen. 3, 5; quis rer. div. her. 214; Wolfson aO. 334f). Platonische, stoische u. aristotelische Vorbilder wurden erwogen (Radice aO. 77/90). Auch auf die philonische Exegese bestimmter Bibelstellen wurde verwiesen (Ex. 36, 10: quis rer. div. her. 131; Gen. 15, 10: quaest. in Gen. 3, 5; Wolfson aO. 336). Jedenfalls wird hier die platonische Technik der Dihärese, die in der *Akademie vor allem in der Erkenntnislehre bzw. Dialektik verortet wurde, auf die kosmologische Rolle des L. übertragen (Radice aO. 96f). Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Philon auf eine bereits im jüd.-hellenist. bzw. jüd.-alex. Kontext ausgearbeitete Position zurückgreift (so ebd. 90/100).

ζ. *Logos u. Kosmos.* Der L. durchwaltet den gesamten Kosmos u. übernimmt dabei Funktionen der mit der Tora als Weltprinzip identifizierten Weisheit einerseits u. der platonischen Weltseele andererseits (Wolfson aO. 327f). Der L. zieht den Kosmos an wie ein Kleid (fug. et inv. 110 mit Bezug auf Lev. 21, 10). Er ist ausgespannt von der Mitte des Kosmos zu dessen Enden u. von den Enden zurück zur Mitte (Philo plant. 9; vgl. Plat. Tim. 36e); er ist Klebstoff (κόλλα; *Leim) u. Fessel (δεσμός; vgl. Plat. Tim. 38e) des Ganzen (Philo quis rer. div. her. 188; fug. et inv. 112; quaest. in Ex. 2, 118; vgl. ebd. 2, 90; vit.

Moys. 2, 133; Wolfson aO. 338); er wird Befehlshaber (δίοπος), Steuermann (κυβερνήτης), Statthalter (ὕπαρχος), Pupille (κόρη) des Alls genannt (cherub. 36; agric. 51; leg. all. 3, 171; vgl. spec. leg. 4, 200; decal. 53, wo Gott selbst so bezeichnet wird). Bezeichnend ist, dass Philon die Gleichsetzung von Gott u. Weltseele ablehnend anonymen Gegnern zuschreibt (aetern. 84; leg. all. 1, 91; migr. Abr. 179/81); er kann gelegentlich den Kosmos geradezu als ein Lebewesen ansehen (spec. leg. 1, 210; quaest. in Gen. 4, 188; quis rer. div. her. 155; Winston 30f). Der L. ist das sichere Fundament (ἔρεισμα) u. die Stütze des Universums (plant. 8; somn. 1, 241; Weiss 258f). Wenn Völker u. Reiche blühen u. vergehen, so geschieht dies aufgrund des θεῖος λ., den die Masse *Glück (τύχη) nennt (quod deus s. imm. 173/6). Der L. als Weltstruktur ist für Philon der ὀρθὸς λ. (Leisegang 1072f), d. h. zugleich die Tora u. das den Kosmos durchwaltende Gesetz der Natur (opif. 143; quod omn. prob. lib. 46; post. Cain. 32: ὀρθὸς καὶ θεῖος λ.; leg. all. 3, 80. 150; Weiss 277/82; Mack 149). Wer diesem ὀρθὸς λ. gehorcht, ist der wahre Kosmopolit, wer dem Gesetz des Mose folgt, lebt (hier wird die stoische Telosformel aufgenommen) in der Nachfolge der Natur (vit. Moys. 2, 48; leg. all. 1, 93).

η. Der Logos als Seelenführer. Schließlich hat der L. auch eine seelsorgerliche Funktion: Er ist neben Gott selbst, der Natur, der Wahrheit, der Vorsehung (πρόνοια) u. Mose (migr. Abr. 23: Moses als θεσμοθέτης λ.) der Seelenführer u. Seelenhirte, der die irrende menschliche Seele von Unzucht befreit u. zur Tugend u. Weisheit führt (quod deus s. imm. 134. 180; cherub. 36; post. Cain. 129; sacr. Abel. et Cain. 8. 51 [ὀρθὸς λ.]; mut. nom. 114; conf. ling. 59; Mack 136). Der Mensch ist nach dem Bilde (κατ' εἰκόνα: Gen. 1, 27) geschaffen, d. h.: Der L. ist das Abbild Gottes, u. der Mensch, d. h. der menschliche L., ist nach diesem Bild des L., welcher der Archetyp ist, geschaffen (opif. 25. 69; vgl. quis rer. div. her. 231; Runia, Creation aO. [o. Sp. 347] 149f. 336). Daraus ergibt sich die Verwandtschaft der Menschen zum L. (opif. 146; vgl. Runia, Creation aO. 344f). Der L. ist Mitkämpfer (σύμμαχος: cherub. 39), *Arzt (leg. all. 3, 177; quaest. in Gen. 2, 29), *Lehrer, Ratgeber u. Freund (ebr. 157; fug. et inv. 5f; Mack 151f). Der L. hält in der Seele Einzug (fug. et inv. 117), die Seele ist passiv, die ὀρθοὶ λόγοι der Weisheit besamen die jungfräuliche Erde der Seele (somn. 1, 200 mit Bezug auf Gen. 31, 10; Mack 152_{117}). Je nach den verschiedenen Seelentypen erweist sich der L. als gebietender König, *Lehrer oder Berater mit nützlichen Ratschlägen oder auch als Freund, der der Seele geheimes Wissen mitteilt (somn. 1, 191). Der L. ist der ἔλεγχος (fug. et inv. 6. 118. 207; quod deus s. imm. 182), er prüft, züchtigt, erleuchtet u. reinigt die Seele (quaest. in Gen. 4, 62; Abr. 243; vgl. leg. all. 3, 104. 168. 171; sacr. Abel. et Cain. 80; Mack 152f; Leisegang 1076f). Die Seele kann den Aufstieg zur Weisheit allein nicht bewältigen, sie bedarf der göttlichen Hilfe (migr. Abr. 171/5): Mose betet darum, dass Gott ihm helfe (Ex. 33, 15). Derjenige, der Gott folgt, hat die Engel (= λόγοι) Gottes als Eskorte (Gen. 18, 16). Solange der Mensch nicht vollkommen ist, hat er den göttlichen L. als seinen Führer (Ex. 23, 20f). Gott schickt seine λόγοι als Seelenärzte u. zur Ermahnung (somn. 1, 69); der L. erscheint der Seele (ebd. 1, 71; vgl. Mack 151f). Der L. trägt Mose, den exemplarischen Weisen, der selbst logoshaft ist (migr. Abr. 23. 151; vgl. quaest. in Ex. 2, 29; Mack 161), mit sich selbst empor (sacr. Abel. et Cain. 8f). Als Seelenführer u. Seelenleiter werden auf den L. Charakteristika der nahen, auf Erden Wohnung nehmenden Weisheit (Prov. 8, 31; Sir. 24) übertragen; auch hier ergeben sich gewisse Parallelen zur ägyptischen Isis- u. Thot-Gestalt (Mack 150/4).

ϑ. Zusammenfassung. Philons L.lehre wird im Rahmen einer Theologie entwickelt, welche die Transzendenz Gottes, die Unsagbarkeit u. Unerkennbarkeit seines Wesens stark betont (Reale 7, 41/9). Dennoch sollte der philonische L. nicht als unabhängiges Mittelwesen interpretiert werden, das den absolut transzendenten Gott mit der Welt in Verbindung bringen soll. Vielmehr ist der philonische L. eine Hypostase eben dieses Gottes, eine Manifestation, die kommunikative, der Schöpfung zugewandte Seite dieses Gottes (so Winston 49f).

4. Jüdische Logoslehre des 2. Jh. Der Philosoph Kelsos lässt den in seinem Ἀληθὴς λόγος auftretenden Juden zu den Christen sagen: ‚Wenn der L. für euch der Sohn Gottes ist, so stimmen auch wir dem zu' (Orig. c. Cels. 2, 31). Enthält dieses Zitat authentische Information, könnte man es so verste-

hen, dass eine L.lehre wie diejenige des Philon auch im 2. Jh. von Juden vertreten wurde (Lona aO. [o. Sp. 332] 145). Origenes bestreitet, dass jüdische Gelehrte eine derartige Aussage treffen könnten, indem er sie polemisch so umdeutet, als sei ‚Sohn Gottes' hier in spezifisch christlichem Sinne zu verstehen (J. Arnold, Der Wahre L. des Kelsos, Habil.-Schr. Bochum [2008] 240f). – An anderer Stelle (princ. 1, 3, 4) gibt Origenes an, einen jüd. Lehrer (Ἑβραῖος) getroffen zu haben, der Jes. 6 so auslegte, dass die zwei Seraphim der eingeborene Sohn Gottes u. der Hl. Geist seien (Bietenhard 609/11).

d. Rabbinica. 1. Wirkung des Wortes Gottes. In den rabbin. Schriften ist das Wort Gottes (dibbur, auch memra u. amira) zunächst wirkmächtige Gottesrede u. -befehl (Bietenhard 584/8): dibbur bezeichnet die offenbarende Gottesrede am Sinai (Lev. Rabbah 1, 1 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 2]) oder die Rede zu David (ebd. 1, 4 [4]), den Propheten (ebd. 1, 13 [9]) oder Mose (Mekilta R. Jišmael bo zu Ex. 12, 1 [dt.: J. Winter / A. Wünsche, Mechiltha [1909] 1]). Durch das Gotteswort wurde die Welt geschaffen (Gen. Rabbah 28, 2 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 123]; Ex. Rabbah 15, 22 zu Ex. 12, 12 [ebd. 3, 1, 119/23]) oder auch Engel (bHagigah 14a; vgl. Philo somn. 1, 141f; leg. all. 3, 177; Bietenhard 604f). Als Gottesrede schlechthin kann dibbur für die Sinaioffenbarung stehen (bJebamot 5b; Tos. Ḥagigah 1, 4). Schließlich kann dibbur auch als eine von mehreren Umschreibungen für den Gottesnamen gebraucht werden (so vermutlich Lev. Rabbah 1, 9 zu Lev. 1, 1 [Wünsche, BR 5, 1, 7]; Cant. Rabbah 2, 31 zu Cant. 2, 13 [ebd. 2, 1, 71]; Bietenhard 589; s. u. Sp. 357).

2. Wundersame Gottesrede. Die Gottesrede geschieht, besonders am Sinai, auf wundersame Weise: So werden zB. die Zehn Gebote auf einmal gesagt (Mekilta R. Jišmael baḥodeš 4 zu Ex. 20, 1 [Winter / Wünsche aO. 205]). Das Volk Israel versteht die Tora erst, nachdem Gott seine Worte in ägyptischer Sprache wiederholt hat (Tanḥuma B Yitro 16f zu Ex. 20, 2 [1, 2, 79f Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanhuma B 1 (Bern 1980) 373f]). Die Stimme Gottes (qol) bzw. seine Rede (dibbur) am Sinai ist sichtbar (Mekilta R. Jišmael baḥodeš 9 zu Ex. 20, 18 [dt.: Winter / Wünsche aO. 222] mit Ps. 29 [28], 7; Sifre Num. 103 zu Num. 12, 8 [dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Num. (1997) 170]; Bietenhard 592/4; zu weiteren geheimnisvollen Aspekten der Sinaioffenbarung J. Maier, Der Finger Gottes u. der Dekalog: ders., Stud. zur jüd. Bibel u. ihrer Gesch. [2004] 240/4). Sie wird durch Engel getragen (Cant. Rabbah 1, 13 zu Cant. 1, 2 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 13]), sie geht umher (Sifre Dtn. 343 mit Ps. 29 [28], 7; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium [Bern 1984] 835). Die Gottesrede redet sogar zu Gott (Cant. Rabbah 6, 3 zu Cant. 5, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 148]; Bietenhard 597_{106}). Die Gottesrede kann sich so teilen, dass verschiedene Personen, Mose in Midian u. Aaron in Ägypten, korrespondierende Aufträge erhalten; auf diese Weise wird sie selbst zu zwei ‚Personen / Gesichtern' (Tanḥuma B Šemot 23 [1, 2, 11 Buber; dt.: Bietenhard, Midrasch aO. 308]; S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 495a s. v. parṣuf / πρόσωπον; Bietenhard 599f). Das Wort Gottes ist dabei jedoch keine Hypostase u. ‚kein Geschöpf Gottes, man muss es vielmehr als eine Emanation bezeichnen, die von Gott ausgeht' (Bietenhard 596).

3. (Nicht-) Bestimmbarkeit des Sinns des Gotteswortes. Im Ringen um eine einheitliche Deutung scheinbar widersprüchlicher bibl. Aussagen lassen sich in der rabbin. Hermeneutik verschiedene Entwicklungsstufen erkennen. Nach der kompromisshaften Darstellungsweise früher palaestinischer Schriften wie der Mischna (ca. 200 nC.), hinter der vehemente Richtungsstreitigkeiten u. die Einsicht der Begrenztheit des menschlichen Wissens deutlich werden, u. nach der radikalen Überzeugung, dass nicht einmal Gott selbst die Bedeutung seiner Worte kenne (bGiṭṭin 6b), wächst bei den babyl. Rabbinen ab dem 4. Jh. die Akzeptanz multipler, parallel existierender Wahrheiten. In Anlehnung an Jer. 23, 29 sind auch die Splitter / Funken des Wortes dennoch Gottes Wort (bŠabbat 88b; bSanhedrin 34a); denn ‚Gott hat alle diese Worte gesprochen' (bḤagigah 3a/b mit Ex. 20, 1; M. Schlüter, The creative force of a hermeneutic rule: Creation and re-creation in Jewish thought, Festschr. J. Dan [Tübingen 2005] 59/84; D. Boyarin, Shattering the l. - or, the Talmuds and the genealogy of interdeterminacy: P. Schäfer [Hrsg.], The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman culture 3 [ebd. 2002] 273/99; D. R. Schwartz, Law and truth: D. Dimant / U.

Rappaport [Hrsg.], The Dead Sea Scrolls. Forty years of research [Leiden 1992] 229/40; B. E. Scolnic, The flexible word of God: Judaism 36 [1987] 331/8).

e. Targumim. In den Targumim wird memer / memra oder dibbera / dibbura als eine Umschreibung für Gott benutzt (Targ. Neof. Ex. 12, 42; Targ. PsJonat. Lev. 1, 1; Muñoz León 117/25. 631f; Bietenhard 591). Durch memra, meist ohne eigene Bedeutung u. häufig gleichsam als reines Stilmittel im Wechsel mit dem Subjekt ‚Gott' verwendet (M. McNamara, ‚L.' of the Fourth Gospel and ‚memra' of the Palestinian Targum [Ex 12]: Expository Times 79 [1968] 115), soll jegliche anthropomorphe oder sonstwie Gott nicht geziemende Redeweise vermieden u. den in der Bibel beschriebenen Wirkungsweisen der transzendenten Gottheit der konkrete Charakter genommen werden: Memra bezeichnet auf Basis des bibl. Sprachgebrauchs oft die kommunikative u. schöpferisch aktive Seite Gottes (Muñoz León 606/9; zur Vermeidung weiterer Anthropomorphismen Maier aO. 237/40). Dass im Rahmen jüdischer L.spekulationen der L. zumindest als Emanation gedacht wird, ohne den strikten Monotheismus in Frage zu stellen, zeigt besonders das Beispiel Philons (Boyarin, Border lines 117; s. o. Sp. 345/54). Targ. Neof. Gen. 19, 24 scheint zwischen memra u. YHWH zu unterscheiden (vgl. Philo somn. 1, 86; A. Díez Macho, El L. y el Espíritu Santo: Atlántida 1 [1963] 381/96; Bietenhard 605/9). Targ. Neof. Gen. 28, 15 ist es Gottes memra, der Jakob nicht verlassen wird (vgl. Philo somn. 1, 68/70; Bietenhard 607f). Targ. Neof. Gen. 38, 7 wird Judas Sohn durch den memra getötet. Ebd. Ex. 6, 7; 29, 45 wird Gottes memra geradezu zu einer Erlösergestalt (Bietenhard 608f). Durch Gottes memra werden feurige Schlangen zur Bestrafung des murrenden Volkes geschickt (Frg. Targ. Num. 21, 6; Targ. PsJonat. zSt.; Kuhn aO. [o. Sp. 345] 222/9). Moses Heimholung geschieht durch einen Kuss von Gottes memra (Targ. PsJonat. Dtn. 34, 5; Kuhn aO. 232/7; zu weiteren Aspekten von memra A. K.-Ch. Nguyen-huu, Im Anfang waren der L. u. der Memra: Leqach 7 [2007] 46/9. 61f).

B. Christlich. I. Neues Testament. Mit Bezug auf die Offenbarung Gottes kann anknüpfend an den atl. Wortgebrauch λ. oder ῥῆμα das Wort oder den Befehl Gottes (Joh. 5, 38; 8, 55), sein Gebot (Lc. 5, 5; vgl. 1 Clem. 10, 1) oder auch seine Verheißung bezeichnen (Rom. 9, 6. 9). Das Wort Gottes ist der Richter der Gedanken (Hebr. 4, 12; H.-F. Weiss, Der Brief an die Hebräer [1991] 286). Es ist wirkmächtig als Schöpfungswort (Hebr. 1, 3: τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ; Weiss aO. 145; vgl. Hebr. 11, 3). Daneben kann der Begriff auch für die Offenbarung durch Christus schlechthin bzw. für die christl. Botschaft stehen (Mt. 13, 20f; Rom. 10, 8; Gal. 6, 6; Eph. 5, 26; Act. 6, 4; 8, 4; 1 Joh. 1, 1; 1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 9). Das Evangelium kann bei Paulus geradezu mit Christus identifiziert werden (1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 4, 5). Als göttliche Hypostase erscheint der L. nur im Corpus Johanneum: Im Prolog des Joh.-Ev. ist der L. eine eigene göttliche Hypostase u. Mittlergestalt. Auf den L. werden Aussagen übertragen, die traditionell der göttlichen Weisheit gelten (vgl. Col. 1, 15/20; Hebr. 1, 1/4; J. Becker, Das Ev. nach Johannes. Kapitel 1/10^2 [1985] 67/77; C. K. Barrett, Das Ev. nach Johannes [1990] 182; J. Ashton, Understanding the Fourth Gospel^2 [Oxford 2007] 366/86), die zB. bei Philon bezeugte Identifikation von Gottes Weisheit u. dessen L. wird also vorausgesetzt. Auf diese Weise bezieht sich Joh. 1, 1 nicht nur auf Gen. 1, 1, sondern auch auf Prov. 8, 22. 30; Sap. 9, 9; Sir. 1, 1. 4; 24, 3f. Joh. u. Philon stimmen auch darin überein, dass der L. Gott (ohne Artikel) ist. Damit ist die Subordination des L. unter Gott ausgesagt. Weiterhin wird vom L. die Schöpfungsmittlerschaft behauptet (Joh. 1, 3. 10); auch diese wird sonst auf die Weisheit (Job 28, 27; Prov. 3, 19; 8, 30; Sap. 7, 12; 8, 6; 9, 9) sowie die Tora (Barrett aO. 183f) bezogen. Der L. kam in die Welt (vgl. Sir. 24), aber die durch ihn geschaffene Welt hat ihn nicht verstanden, er wurde nicht aufgenommen (Joh. 1, 5. 10f). Der L. wird mit dem *Licht identifiziert (vgl. Sap. 7, 10; Philo migr. Abr. 39f; congr. erud. gr. 48; opif. 31; Tora als Licht u. Leben: Prov. 6, 23; Sifre Num. 41 zu Num. 6, 25 [dt.: Börner-Klein aO. 76f]). Diejenigen aber, die an ihn glaubten, wurden durch ihn zu Gottes Kindern (vgl. Philo conf. ling. 146); diese *Gotteskindschaft wird gegen jede natürliche Kindschaft abgegrenzt. Joh. 1, 14 wird die Inkarnation des L. ausgesagt; dies ist ein Novum gegenüber der traditionellen Rede von der Weisheit als Mittlergestalt: Ist der L. Gottes jüdisch denkbar, so doch nicht ein L., der gekreuzigt wird u. stirbt (Boyarin,

Border lines 125). In Apc. 19, 13 wird die siegreiche Messiasgestalt mit dem L.namen bezeichnet.

II. Apostolische Väter u. Zeitgenossen. a. Ignatius v. Ant. Im Brief an die Magnesier warnt *Ignatius die Gemeinde davor, jüdisch zu leben; die Christen, die das tun, haben die Gnade nicht empfangen. Die göttlichsten Propheten haben Christus gemäß gelebt. Sie wurden verfolgt u. sind durch Gottes Gnade inspiriert, um die Ungläubigen davon zu überzeugen, dass es einen Gott gibt, der sich durch Jesus Christus, seinen Sohn, offenbart hat, der sein L. ist, indem er aus dem Schweigen hervorgeht (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λ. ἀπὸ σιγῆς προελθών; dieser Text ist bezeugt durch die armen. Übers. sowie Severos v. Ant.), der in jeder Hinsicht dem gefallen hat, der ihn gesandt hat (Magn. 8, 2). Die Deutung dieser bei Ignatius singulären Stelle ist umstritten: In der Forschung ist zT. ein gnost. Hintergrund vermutet worden (für σιγή als Bezeichnung für Gott vgl. Iren. haer. 1, 1, 1; Eus. eccl. theol. 2, 9, 4; ferner die Stellensammlungen bei W. Bauer, Die Briefe des Ignatius v. Ant. u. der Polykarpbrief = HdbNT ErgBd. [1923] 225; A. Orbe, Hacia la primera teología de la procesión del verbo [Romae 1958] 62/7; K. Seibt, Die Theologie des Markell v. Ankyra [1994] 388/90; für den L., der aus der σιγή hervorgeht, Iren. haer. 1, 14, 1. 3; Ev. Ver.: NHC I 37, 4/12; Tract. Trip.: ebd. I 63, 17/64, 4; E. Thomassen, Λ. ἀπὸ σιγῆς προελθών [Ignatius, Mag. 8:2]: Texts and contexts, Festschr. L. Hartmann [Oslo 1995] 850f). Doch ist die Stelle als eine Interpretation von Gen. 1, 1/3 durchaus plausibel (PsPhilo lib. ant. bibl. 60, 2 [SC 229, 366/8]; 4 Esr. 6, 38/40; 7, 30; 2 Bar. 3, 7; vgl. J. Jeremias, Zum L.-Problem: ZNW 59 [1968] 82/5; Thomassen aO. 849f). Alternativ könnte der Hinweis auf den *Gehorsam Christi nahelegen, das Hervorgehen des L. auf die Inkarnation zu beziehen (vgl. Ign. Eph. 19, 1; W. R Schoedel, Ignatius of Antioch [Philadelphia 1985] 117). Möglich ist auch, dass Christus als das göttliche Offenbarungswort bezeichnet wird, welches das Schweigen Gottes gebrochen hat (vgl. Sap. 18, 14f). Zu Magn. 8, 2 gibt es die vom Cod. G (11. Jh.), der lat. Übers. (13. Jh.) sowie Timotheos Ailuros bezeugte abweichende Lesart, die den Sinn der Stelle verkehrt: λ. ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών (J. B. Lightfoot [Hrsg.], The Apostolic Fathers 2 [London 1889] 1, 175f; 2, 126/8). Diese Lesart dürfte auf die Verketzerung der Gottesbezeichnung ‚Schweigen‘ reagieren (Eus. eccl. theol. 2, 9, 4; Cyrill. Hieros. catech. 6, 17 [PG 33, 565f]; anders: T. D. Barnes, The date of Ignatius: Expository Times 120 [2008] 125).

b. Brief an Diognet. Dort wird L. als Bezeichnung für Christus gebraucht: Der Vf. des Diognetbriefs stellt sich als Schüler der *Apostel vor, der als *Lehrer der Heiden schreibt (Ep. ad Diogn. 11; 12, 9). Dieser L. offenbart mit Freimut den Gläubigen die Mysterien des Vaters (ebd. 11, 2); dieser L. war von **Anfang an (ἀπ᾽ ἀρχῆς), er war neu u. alt zugleich u. wird immer wieder in den *Herzen der Heiligen geboren (ebd. 11, 3f; *Deus Internus). Der L. heißt der Ewige (ὁ ἀεί); er wird heute als Sohn angesehen (11, 5): Vielleicht heißt dies, dass erst der auf Erden erschienene L. der Sohn ist. Der Gläubige erkennt, was der L. mitteilt, durch wen u. wann dieser will (11, 7). Der L. ist hier also wesentlich Offenbarer u. Lehrer (vgl. H. E. Lona, An Diognet [2001] 309/37). Ep. ad Diogn. 7, 2 wird die Offenbarung Gottes als die Wahrheit u. das hl. u. unbegreifliche Wort (τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον) bezeichnet, das Gott in den Menschen begründete u. in deren Herzen befestigte (vgl. ebd. 12, 7), indem er den Schöpfer des Alls schickte (Lona, Diognet aO. 214f).

c. Oden Salomos. In den syrisch überlieferten Oden Salomos werden λ. u. ῥῆμα mit melletha (11-mal) u. pethgâmâ (13-mal) übersetzt (M. Lattke, Oden Salomos. Text, Übers., Komm. Teil 1. Oden 1 u. 3/14 [1999] 239/41). Die Oden Salomos (1. Jh. nC.) rezipieren vor allem die bibl. Redeweise vom wirkmächtigen u. rettenden (Schöpfungs-) Wort Gottes (Od. Sal. 16, 19; 41, 11. 14; Lattke aO. 241). Sie formulieren so eine L.christologie, die an Joh. 1 erinnert u. die das Wort Gottes geradezu als eine Hypostase erscheinen lässt. Der Übergang zwischen beiden Redeweisen ist fließend (so zB. Od. Sal. 12, 5/13, die Sap. 7 u. Sir. 24 rezipiert; Lattke aO. 226). Das Wort Gottes steht wie im Joh.-Prolog in engem Konnex zum Licht (Od. Sal. 10, 1; 12, 3; 32, 1f; 41, 14). Es ist das Wort der Wahrheit u. mit dem Mund des Herrn identisch (ebd. 12, 1a. 3b). Als Wort der Erkenntnis (ebd. 7, 7: Vater der Erkenntnis) ist es eine Umschreibung für Gott, den Herrn, den Höchsten (Lattke aO. 241).

d. Kerygma Petri. Dort wird unter Rückgriff auf Jes. 2, 3 Christus als νόμος u. als λ. bezeichnet (Kerygma Petr. frg. 1 Cambe = Clem. Alex. strom. 1, 182, 3). Die Junktur νόμος u. λ. als Bezeichnung für Christus hat einen spezifisch atl. Hintergrund (Jes. 2, 3 LXX; vgl. Clem. Alex. ecl. 58; protr. 1, 2, 3); dies schließt nicht aus, dass stoische oder philonische Reflexionen über den L. als Weltordnung (s. o. Sp. 336) sie zusätzlich plausibel machten (M. Cambe, Kerygma Petri = CCApocr 15 [2003] 282/313). In einem weiteren Frg. des Kerygma heißt es, dass Gott, der unfassbar, unerschöpflich, immerwährend, ungeschaffen ist, alles durch den L. seiner Kraft (λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ) geschaffen hat (frg. 2a Cambe = Clem. Alex. strom. 6, 39, 1/3). Die genaue Formulierung ist diskussionswürdig (Cambe aO. 217/21); vielleicht steht Hebr. 1, 3 im Hintergrund. Die Zuordnung von λ. u. δύναμις (vgl. 1 Cor. 1, 24) erinnert an ähnliche Formulierungen bei Justin (s. u. Sp. 364).

e. Meliton v. Sardes. In der Schrift Περὶ πάσχα des Meliton v. Sardes werden νόμος u. λ. einander gegenübergestellt: ‚Alt ist das Gesetz, neu das Wort'. ‚Das Gesetz ist Wort geworden / u. das Alte neu' (Melito Sard. pasch. 3f [SC 123, 60/2]). Mit Zitat von Jes. 2, 3 heißt es pasch. 7 (64): ‚In der Tat ist das Gesetz Wort geworden u. das Alte neu, indem sie beide von Zion u. Jerusalem ausgehen. Der Sohn ist alles, insofern er richtet, Gesetz, insofern er lehrt, Wort' (ebd. 9 [64]). Die Forschung geht bei Meliton von einem ‚christozentrischen Monotheismus' aus; eine Differenzierung zwischen Christus u. dem Vater ist kaum erkennbar (S. G. Hall, Melito of Sardis. On Pascha and fragments [Oxford 1979] xliii).

III. Apologeten. a. Justinus Martyr. Er ist der erste der christl. L.theologen. Bei ihm wird L. zum christolog. Leitprädikat, ohne dass ein offener u. expliziter Rückgriff auf die L.konzeptionen Philons oder des Joh.-Ev. erkennbar wäre.

1. Der Logos als Maßstab für vernünftiges Leben. L. kann bei *Iustinus Martyr das Vernünftige / Wahre schlechthin bezeichnen, den Maßstab für richtiges u. vernünftiges Leben u. Verhalten, somit auch Ideal u. Ziel eines philosophischen Lebens (Munier 107). Justin gebraucht hier Junkturen wie σώφρων λ. (apol. 1, 2, 1; 2, 7, 9), ὀρθὸς λ. (ebd. 2, 2, 2. 7, 7. 9, 4; dial. 3, 3; 141, 1; zum mittelplatonischen, stoischen u. aristotelischen Hintergrund: Albin. didasc. 4. 29 [156, 15; 183, 6 Hermann]; Komm.: Whittaker / Louis aO. [o. Sp. 332] 143_{480}; Lilla 92/103) u. ἀληθὴς λ. (apol. 1, 3, 1. 5, 3. 43, 6; Andresen, Justin 170). Es gehört zur protreptischen Strategie des Apologeten Justin, den Leser von einer plausiblen Konzeption allgemeiner Vernunft zu Christus als dem L. zu führen; apol. 1, 2, 1 appelliert er an die Philosophenkaiser, sich vom L. zu Wahrheit u. *Gerechtigkeit leiten zu lassen (vgl. ebd. 1, 3, 4). Die Dämonen sind die Gegner des L.; die Kaiser stehen unter ihrem Einfluss, wenn sie die Christen verfolgen (ebd. 1, 5, 1). Sokrates wollte mit Hilfe des λ. ἀληθής die Menschen von den Dämonen abbringen, d. h. zeigen, dass diese keine Götter sind, u. wurde deshalb als Atheist zum Tode verurteilt. Der Übergang erfolgt unvermittelt (1, 5, 3f): Wurde Sokrates bei den **Barbaren mit Hilfe des L. elenchisch tätig, so war es bei den Barbaren der L. selbst, der Mensch wurde u. Jesus Christus genannt wurde. Die Christen werden wie Sokrates wegen ihrer Ablehnung des Dämonendienstes Atheisten genannt, die den Vater u. den Sohn u. das prophetische Pneuma im L. u. in der Wahrheit (Joh. 4, 24; 5, 23) verehren (Iustin. apol. 1, 6, 1f). Ein ähnlich suggestiver Übergang findet sich ebd. 1, 12, 5/7: ‚Die Christenverfolgungen', so sagt Justin an die Kaiser gewendet, ‚sind das Werk der Dämonen, welche von denen, die ohne Vernunft (ἀλόγως) leben, Opfer u. Verehrung einfordern'. Justin will nicht glauben, dass die Kaiser, die nach Frömmigkeit u. Philosophie streben, vernunftlos handeln werden (ἄλογόν τι πρᾶξαι). ‚Doch ihr opfert unter ungünstigen Vorzeichen, sagt der L., der mächtigste u. gerechteste Herrscher, den wir nach dem ihn zeugenden Gott kennen'. Was die menschlichen Gesetze nicht vermocht haben, hätte der L. bereits vollbringen können, wenn nicht die Dämonen *Lügen über ihn verbreitet hätten (ebd. 1, 10, 6).

2. Der Logos als Wort Gottes. Weiterhin bezeichnet L. bei Justin das Wort Gottes (apol. 1, 53, 6; dial. 19, 6; 38, 2), das in der Schrift aufgezeichnet ist (ebd. 19, 6), sowie das Wort der Prophetie (ebd. 30, 2; 85, 4) bzw. das Wort oder das prophetische Wort (apol. 1, 59, 1; dial. 56, 4/6; 77, 2; 128, 4). Man hat vorgeschlagen, Christus bei Justin als L. im Sinne eines neuen νόμος aufzufassen, d. h.

die L.christologie Justins in eine traditionsgeschichtliche Linie zu stellen, die vom Kerygma Petri zu Meliton v. Sardes führt (Rordorf 195f; Edwards 276). Doch sei einschränkend bemerkt, dass Justin an keiner Stelle mit Bezug auf Christus prägnant die Bezeichnungen λ. u. νόμος zusammenstellt; dial. 11, 4 ist Christus das neue Gesetz u. der neue Bund (vgl. ebd. 12, 2f mit Bezug auf Jes. 55, 3; dial. 24, 1 mit Bezug auf Micha 4, 2; Jes. 2, 3; dial. 34, 1 mit Bezug auf Jes. 51, 4; Jer. 31, 31; vgl. dial. 43, 1; 122, 5). Apol. 1, 39, 1 wird Jes. 2, 3f zitiert, aber die Junktur νόμος καὶ λ. κυρίου nicht prägnant auf Christus bezogen. – In der *Exegese Justins besitzt der L. als Wort Gottes, wie zB. auch in der jüd.-hellenist. u. rabbin. Exegese (s. o. Sp. 345/57), die Tendenz zu einer gewissen Hypostasierung. Jesus Christus ist Ausleger u. hermeneutisches Prinzip der Schrift (apol. 1, 32, 2. 50, 12; dial. 53, 5; 76, 6; 100, 2 mit Bezug auf Lc. 24; Munier 210f). Methodisch korrekte Exegese weiß, dass die sog. Prophetenworte nur ἀπὸ προσώπου gesprochen sind, in Wirklichkeit aber nicht von den inspirierten Propheten, sondern vom inspirierenden L. selbst (apol. 1, 36, 1; dial. 49, 2; vgl. ebd. 68, 5; Andresen, Justin 182). Der prophetische / hl. Geist (dial. 36, 6), von dem her die Propheten / der Psalmist reden bzw. der durch die Propheten redet (apol. 1, 31, 1. 33, 2. 38, 1. 42, 1. 44, 1f; dial. 25, 1 u. ö.), ist mit dem L. identisch (apol. 1, 33, 6). Der L. kündigt das Zukünftige an (ebd. 1, 36, 2; dial. 141, 2); er spricht in der Schrift nicht nur durch die Propheten, sondern auch ἀπὸ προσώπου des ,Herrschers über alle u. des Gottvaters', des Christus, oder ,der Völker, die dem Herrn oder seinem Vater antworten' (apol. 1, 36, 2). Justin formuliert also mit Hilfe der L.theologie eine prosopopoietische *Hermeneutik der Schrift; als ausdrückliches Vorbild dient die pagane Homer- bzw. Platoexegese (PsPlut. vit. Hom. 66. 218; Albin. introd. 1 [147, 18 Hermann]; Philo vit. Moys. 2, 188f; Andresen, Justin 182; B. Neuschäfer, Origenes als Philologe [Basel 1987] 263/76; Rondeau 24/9).

3. Christologische Aspekte. Justin entwickelt seine L.christologie sowohl im Anschluss an als auch in Auseinandersetzung mit jüdischen oder christlichen L.- u. Sophia-Traditionen. Gegenüber dem (fiktiven?) jüd. Lehrer Trypho versucht er dial. 56/60 zu zeigen, dass es einen anderen Gott neben dem unsichtbaren Gott gibt. Diskutiert werden in diesem Kontext u. a. Gen. 18, 1/19. 27; 28, 10/9; 31, 10/3; 32, 22/30; 35, 6/10; Ex. 3, 2f. Laut Justin hat Gott eine gewisse δύναμις λογική als ,Anfang vor allen Geschöpfen' (Gen. 1, 1; Prov. 8, 22) aus sich erzeugt, die in der Schrift verschiedene Namen wie υἱός, σοφία, ἄγγελος, θεός, κύριος, δόξα κυρίου, ἀρχιστράτηγος u. eben auch λ. trägt (dial. 61, 1; 128, 2). Die Vielnamigkeit (Philo conf. ling. 146) begründet sich durch die verschiedenen Rollen u. Funktionen, welche diese Kraft wahrnimmt, wobei sie immer Willen u. Plan des Vaters ausführt (Iustin. dial. 61, 1). Die Kraft wurde durch den Vater erzeugt u. erhält so eine selbständige Existenz. Diese Zeugung kann mit der Art u. Weise verglichen werden, in der Menschen ein Wort hervorstoßen (προβαλλόμενοι; vgl. ebd. 62, 4: προβληθέν), d. h. ein Wort erzeugen, u. zwar nicht durch Abtrennung (ἀποτομή), so dass der in den Menschen befindliche L. vermindert würde, sondern so, wie ein Feuer ein weiteres entzündet (ebd. 61, 2). In Prov. 8, 22 LXX redet der L. der Weisheit, der vom Vater aller Dinge gezeugte L., der als λ., σοφία, δύναμις u. δόξα des Zeugenden existiert, über den, der ihn gezeugt hat (Iustin. dial. 61, 3; 62, 4). Gen. 1, 26/8 ist ein weiteres wichtiges Testimonium für den L., wie Justin gegenüber konkurrierenden jüdischen Interpretationen, die zB. den Plural von Gen. 1, 26 auf die *Engel beziehen (Bobichon, Justin 948/52), herauszuarbeiten versucht (dial. 62, 1/3). Die Kraft / der L. wird durch die Kraft (δύναμις) u. den Willen (βουλή) des Vaters gezeugt bzw. geht durch diese hervor (apol. 1, 23, 2. 33, 6; 2, 13, 4; dial. 100, 4; 105, 1; Bobichon, Justin 746). Justin setzt seine L.theologie gegen eine konkurrierende jüd. oder christl. Position (O. Skarsaune, The proof from prophecy [Leiden 1987] 422f), die er folgendermaßen beschreibt: Eine *δύναμις, die vom Vater des Alls ausgeht, erscheint in den Theophanien des AT Mose, Abraham oder auch Jakob. Begegnet sie den Menschen, so heißt sie Engel (ἄγγελος), weil durch sie das, was vom Vater den Menschen geschieht, angekündigt wird; sie heißt Herrlichkeit (δόξα), weil sie sich manchmal in einer unfassbaren Erscheinung manifestiert; sie heißt Mensch (ἄνθρωπος), weil sie nach dem Willen des Vaters in verschiedenen menschlichen Formen erscheint; sie heißt schließlich L. (= Wort), weil sie die Rede des

Vaters den Menschen übermittelt. Diese Kraft, wie die anonymen Theologen sagen, ist vom Vater weder abgeschnitten (ἄτμητος) noch abgetrennt (ἀχώριστος), wie das Sonnenlicht auf der Erde nicht von der Sonne abgetrennt ist, auch wenn diese am Himmel ist. Geht sie aber unter, so nimmt sie ihr Licht mit. So verhält es sich auch mit dem Vater: Wenn er will, lässt er seine Kraft hervorspringen (προπηδᾶν), ebenso wie er sie wieder einzieht (ἀναστέλλειν). Auf die gleiche Weise schafft er auch die Engel (Iustin. dial. 128, 2f; vgl. Philo somn. 1, 238f). Justin hält gegenüber dieser konkurrierenden Theologie fest: 1) Engel sind bleibende Wesenheiten, die nicht wieder in ihren Ursprung aufgelöst werden. 2) Jene Kraft, die auch θεός u. ἄγγελος genannt wird, ist nicht nur durch den Namen von ihrem Ursprung unterschieden, sondern auch numerisch (ἀριθμῷ) eine zweite Sache neben dem Vater. Abschließend verweist er auf seine Darlegung dial. 61, 1f, wo er gezeigt hatte, wie diese Kraft vom Vater ohne Abtrennung gezeugt wird. Es könnte sein, dass die hier von Justin kritisierte Position mit derjenigen identisch ist, die er in apol. 1, 63, 15 resümierend so charakterisiert, dass sie den Sohn Vater nenne. Die von Justin zugelassene Unterscheidung zwischen Vater u. Sohn bedeutet aber nicht, dass es zwischen beiden einen Unterschied des Willens (γνώμη) gibt (dial. 56, 11; eine antimarkionitische Frontstellung vermutet L. Abramowski, Der L. in der altchristl. Theologie: C. Colpe [Hrsg.], Spätantike u. Christentum [1992] 196). – Der L., der allein völlig zu Recht Sohn genannt zu werden verdient, koexistiert mit dem Vater vor den Geschöpfen (dial. 62, 4) u. wurde gezeugt, als der Vater am Anfang alles durch ihn schuf u. ordnete (apol. 2, 6, 3); man hat hier vermutlich zu Unrecht schon die später zB. bei Theophilos v. Ant. (s. u. Sp. 374/6) vorgenommene Unterscheidung zwischen einem λ. ἐνδιάθετος u. einem λ. προφορικός erkennen wollen. Justin kann die besondere Art der Zeugung des L. hervorheben (apol. 1, 22, 2; Vergleich mit *Hermes, dem λ. ἑρμηνευτικός: J. Pépin: o. Bd. 14, 736/9; P. Stockmeier: ebd. 777; Munier 170). Er kennt die mittelplatonische Konzeption der Ideen als Gedanken Gottes, die Verbindung mit dem L. als Schöpfer wird angedeutet, aber nicht präzisiert (apol. 1, 64, 5; vgl. Munier 264f). – Der L. Gottes wird im Allgemeinen als θεός im Unterschied zum Vater bezeichnet, der ὁ θεός genannt wird. Doch ist diese Unterscheidung nicht völlig konsequent durchgeführt: So beziehen sich unter Vernachlässigung von variae lectiones nach der Statistik bei Bobichon, Justin 734_{13} von den 109 Stellen, an denen dial. 8, 4/142, 3 θεός ohne Artikel gebraucht wird, 45 eindeutig auf den L. u. 46 auf den Vater. Von den 323 Stellen hingegen, an denen θεός mit Artikel gebraucht wird, bezeichnen 302 den Vater, 11 den Gott, der in den Theophanien erscheint, 4 den Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs, zwei den θεὸς ἡμῶν, eine den ὁ λ. τῆς σοφίας (Iustin. dial. 61, 3) sowie eine ‚den Namen Gottes selbst, der auch Jesus war' (ebd. 75, 1). Der L. hat nach dem Vater den zweiten Rang vor dem prophetischen Geist, der den dritten Rang einnimmt (apol. 1, 60, 7; vgl. 1, 13, 3; Plat. Tim. 36b/c; PsPlat. ep. 2, 312e/313a; zur mittelplatonischen Interpretation des *Demiurgen im Timaios: Albin. didasc. 10 [164/6 Hermann]; Munier 260; S. Heid: o. Bd. 19, 833). Er ist der andere Gott (ἕτερος θεός / ἄλλος θεός, dial. 50, 1; 56, 3f. 11; 93, 2; vgl. 60, 2). – Für Justin ist der L. Schöpfungsmittler (apol. 1, 59, 2/5. 64, 5; 2, 6, 3; dial. 76, 7 [Auslegung von Ps. 71 (70), 5. 17; 109 (108), 3]; 84, 2), doch tritt dieser Gedanke zurück: ‚Entscheidend ist das Schöpfertum Gottes' (G. May, Schöpfung aus dem Nichts [1978] 128). Der Akzent auf dem Schöpfertum Gottes ist möglicherweise antignostisch oder antimarkionitisch gemeint (ebd. 131). – Während laut Justin die Juden lehren, dass es der unnennbare Gott selbst ist, der zu Mose geredet hat, setzt Justin hier den L. Gottes ein, der seine erste Kraft (πρώτη δύναμις), sein Sohn oder Erstgeborener ist (apol. 1, 21, 1. 22, 1. 23, 2. 32, 10. 33, 6. 63, 15): Dieser L. wird gleichzeitig auch als Bote (ἄγγελος) u. Gesandter (ἀπόστολος) Gottes bezeichnet (ebd. 63, 4f. 11). Da Gott selbst absolut transzendent ist u. seinen überhimmlischen Ort nicht verlässt (dial. 56, 1; 60, 2; 127, 2; May aO. 128), ist es dieser L., der zunächst in den Theophanien des AT erschienen ist, als Feuer oder körperloses Abbild, d. h. als Engelserscheinung (Iustin. apol. 1, 63, 10. 16; dial. 56/60; vgl. Philo somn. 1, 228/30; vit. Moys. 1, 66), u. der schließlich nach dem väterlichen Willen durch eine Jungfrau Mensch geworden ist (Iustin. apol. 1, 63, 16; dial. 128, 1f: Die vom Vater gesandte δύναμις wird λ. genannt, da sie die Worte des Vaters den

Menschen überbringt). – Justin kann auch von einer Präsenz des L. in den Gläubigen reden. In Auslegung von Gen. 49, 11 wird das Gewand auf die Gläubigen gedeutet, die durch das Blut Christi reingewaschen sind: Der Same Gottes, der L., wohnt in ihnen (apol. 1, 32, 8; vgl. dial. 54, 1f).

4. Logos spermatikos. Justin hat die Theorie des sog. λ. σπερματικός entwickelt. Fünf Passagen präsentieren das relevante Material (Holte 109/68; Waszink 380/90; Ulrich 3/15; Munier 337): 1) Apol. 1, 5, 2/4 (s. o. Sp. 361f). – 2) Apol. 1, 46, 1/5: Man darf nicht argumentieren, dass diejenigen, die vor Christus gelebt haben, ohne Verantwortung gewesen seien. Vielmehr ist Christus der Erstgeborene u. L., an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil hat (οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). Die also mit L. lebten (μετὰ λόγου βιώσαντες), sind Christen, auch wenn man sie als Atheisten bezeichnete: unter den Griechen Sokrates u. *Heraklit, unter den Barbaren Abraham, Ananias, Azarias, Misael u. Elias. Diejenigen, die vor Christus ohne L. (ἄνευ λόγου) lebten, waren Christus feindlich u. töteten diejenigen, die mit dem L. lebten. – 3) Apol. 2, 8, 1/3: Die Stoiker, wie Herakleitos v. Tyros u. Musonius, werden ebenfalls verfolgt; sie sind in Bezug auf ihre *Ethik anständig, wie auch in mancher Hinsicht die Dichter. Dies ist so, weil dem gesamten Menschengeschlecht der Same des L. eingepflanzt ist. Die Junktur τὸ σπέρμα τοῦ λόγου dürfte vielleicht als Genetivus appositivus (vgl. ebd. 1, 32, 8) oder Genetivus qualitatis aufzufassen u. gleichbedeutend mit σπερματικὸς λ. sein (anders Holte 136. 146f; Waszink 384. 387; Edwards 277; Lilla 24, die für eine aktive Bedeutung von σπερματικός plädieren). Bezeichnet wird damit der L. unter dem Aspekt seiner samenhaften, d. h. nicht ausgewachsenen u. ausgestreuten Qualität (vgl. Stephanus 8, 581f; Liddell / Scott, Lex.[9] 1626 s. v. σπερματικός). Wichtig ist der Kontrast zwischen der mit der Rede vom L.samen angedeuteten teilweisen Wahrheitserkenntnis auf der einen Seite u. der durch den inkarnierten L. Jesus Christus vermittelten vollkommenen Wahrheitserkenntnis auf der anderen Seite. Die Dämonen haben diejenigen verfolgt, die auch nur im Geringsten danach strebten, gemäß dem L. zu leben. Es ist nicht verwunderlich, dass die Dämonen bewirken, dass diejenigen, die nicht nur nach einem Teil des L.samens (κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος), sondern nach der Erkenntnis u. der Schau des ganzen L., der mit Christus identisch ist, leben, umso ärger verhasst sind (vgl. apol. 1, 10, 5f). – 4) Ebd. 2, 10, 1/8: Die christl. Lehren sind größer als alle menschliche Lehre; denn das gesamte vernünftige Prinzip (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) wurde Christus, der für uns erschienen ist, u. zwar Leib, Vernunft (λ.) u. Seele. Denn alles, was Philosophen oder Gesetzgeber richtig gesagt haben, erarbeiteten sie gemäß ihrem Anteil am L. durch εὕρησις u. θεωρία (κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς). Aber da sie nicht alles wussten, was zum L. gehört, der Christus ist, haben sie sich oft widersprochen. Vor Christus gab es Philosophen wie Sokrates, die nach menschlichem Vermögen mit Hilfe der Vernunft versuchten, die Realität zu erforschen; sie wurden verfolgt. Christus übertrifft Sokrates darin, dass für ihn Menschen ihr Leben lassen wollen. Christus ist der L. (d. h. die Vernunft) u. wurde als solcher, da er in jedem Menschen ist, auch von Sokrates teilweise erkannt; er sagte das, was geschehen würde, durch die Propheten u. durch sich selbst als Inkarnierter voraus. – 5) Ebd. 2, 13, 1/6: Justin will als Christ betrachtet werden, nicht weil die Lehren Platos Christus völlig fremd sind (ἀλλότρια); sie sind nur eben nicht völlig konform (ὅμοια), genau wie auch die Lehren der anderen, der Stoiker, der Dichter u. Prosaschriftsteller: Denn jeder von ihnen erkannte aufgrund seines Bruchteils des göttlichen samenhaften L. (λ. σπερματικός) das jeweils Verwandte (τὸ συγγενές, vgl. dial. 4, 3) u. formulierte deshalb gut. Doch die Philosophen widersprachen sich in den wichtigsten Lehren, ein Hinweis darauf, dass sie kein unwiderlegbares Wissen besaßen. Was aber von allen gut gesagt wird, ist der Christen geistiger Besitz. Aufgrund des in sie eingepflanzten L.samens (διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς) konnten alle Schriftsteller die wahre Wirklichkeit undeutlich sehen. Doch sind der Same u. die Nachahmung einer Sache (σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα), die je nach Fähigkeit gegeben werden (κατὰ δύναμιν δοθέν), das Eine, das Andere ist die Sache selbst, an der man aufgrund der Gnade (κατὰ χάριν δοθέν) Anteil haben kann u. die man nachahmen kann. – Diese Passagen ergeben übereinstimmend eine Theorie, die sich etwa folgendermaßen rekonstruie-

ren lässt: Justin argumentiert, dass auch Menschen (zB. Philosophen) vor Christus Anteil am L. (der mit Christus identisch ist) haben können. So kann Justin zum einen begründen, warum die Menschen vor u. außerhalb Christus unentschuldbar sind, wenn sie vom L. abirren, bzw. warum Menschen vor u. außerhalb Christus von den logosfeindlichen Dämonen verfolgt werden. Zum anderen fungiert die Vorstellung eines λ. σπερματικός als hermeneutische Theorie, die es Justin erlaubt, die richtigen Einsichten der griech. Philosophie für das Christentum zu reklamieren. Er betont, dass ein qualitativer Unterschied zwischen der vor- u. außerchristl., durch den λ. σπερματικός vermittelten fragmentarischen Erkenntnis auf der einen Seite u. der durch den inkarnierten L. Jesus Christus vermittelten vollen Erkenntnis auf der anderen Seite existiert. – Die Forschung hat versucht, den intellektuellen Hintergrund der Theorie Justins zu eruieren (Andresen, Justin; Holte; Edwards; Ulrich). Man hat auf die stoische Physik verwiesen (s. o. Sp. 336). Doch ist deutlich, dass die stoisch-kosmologische Redeweise vom λ. σπερματικός kaum mehr als eine verbale Parallele zur Theorie Justins darstellt. Weiterhin wurde auf die stoische Idee der ἔμφυτοι προλήψεις bzw. der κοιναὶ φυσικαὶ ἔννοιαι (Chrysipp.: SVF 3, 69) verwiesen, d. h. bestimmte ethische u. religiöse Begriffe, die von allen Menschen geteilt werden. Cic. fin. 5, 43. 59 werden semina bzw. scintillae virtutis erwähnt; im Mittelplatonismus finden sich ähnliche Vorstellungen (Albin. didasc. 25 [178, 7/11 Hermann]; Apul. Plat. 2, 3). Kann hier auch eine gewisse Parallele zu Justins Theorie einer vorchristl. Wahrheitserkenntnis nicht bestritten werden (vgl. apol. 2, 7, 6. 14, 2; dial. 93, 1 mit Bobichon, Préceptes 238/54), so muss doch festgestellt werden, dass bei Justin im Gegensatz zu *Cicero von einer Entwicklung des Samens der Wahrheitserkenntnis keine Rede ist. Während laut Cicero die scintillae durch Philosophie zur vollendeten Tugend fortentwickelt werden können, fehlt bei Justin die Vorstellung eines kontinuierlichen Übergangs von der unvollkommenen philosophischen Wahrheitserkenntnis zur vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit im inkarnierten L. Jesus Christus (Holte 141f). Vielmehr ist diese vollkommene Wahrheitserkenntnis laut Justin κατὰ χάριν δοθέν (vielleicht eine implizite Kritik an der platonischen Telosformel Theaet. 176a; Holte 141). Apol. 1, 44, 9 führt Justin aus, dass die Philosophen u. Dichter das, was sie über die Unsterblichkeit der Seele, die Jenseitsstrafen oder die Betrachtung der himmlischen Dinge sagen, den Propheten entnahmen u. ausarbeiteten: ‚Deshalb scheinen Samen der Wahrheit bei allen zu sein'. Doch da die heidn. Dichter u. Philosophen sich selbst widersprechen, ist deutlich, dass sie nur eine ungenaue Erkenntnis der Wahrheit hatten. Es ist nicht ganz klar, ob man die hier bemühte Theorie eines ‚Plagiats' der Philosophen u. Propheten als einen Anwendungsfall der Theorie vom λ. σπερματικός verstehen (Edwards 275) oder ob die Plagiatstheorie diese ergänzen soll (Holte 162/5). Immerhin ist nach Justin Christus, der L., mit der Wahrheit identisch (vgl. Joh. 14, 6; Waszink 388). – Die Konzeption vom λ. σπερματικός scheint eine von Justin selbst konstruierte theol. Theorie zu sein (Ulrich). Vielleicht inspirierte ihn das Vorbild Philons (s. o. Sp. 349; Lilla 22f). Unter der plausiblen Voraussetzung, dass Justin Johannes gekannt hat (M. Hengel, Die Johanneische Frage [1993] 50. 61/8), kann die Theorie vom λ. σπερματικός auch als Auslegung u. Fortschreibung von Joh. 1, 9 gelesen werden. Ebenso kann eine Reflexion über Rom. 1, 20 vermutet werden: ‚The L. Spermatikos theory, terminologically an innovation, is nothing but an attempt to translate St. Paul's doctrine on natural revelation to the language of contemporary philosophy' (Holte 164). Als weitere bibl. Anhaltspunkte kann man schließlich auf das Gleichnis vom Sämann Mt. 13, 3 oder auch auf 1 Joh. 3, 9 verweisen (Holte 128; Waszink 390).

b. Tatian. In seiner vermutlich zwischen 165/72 verfassten Oratio ad Graecos vertritt der Justinschüler Tatian eine L.theologie, die ausgewählte Aspekte derjenigen seines Lehrers aufgreift, korrigiert u. weiterentwickelt. Bei Tatian hat der L. vor allem eine kosmologische Funktion; die Aufgabe besteht darin, eine L.theologie zu entwerfen, die den strikten Monotheismus bewahrt (Elze 70). Joh. 1, 1 auslegend, erklärt Tatian, dass Gott im **Anfang war, dieser Anfang aber die δύναμις λόγου war, d. h. das Potential zum L. (Tat. or. 5, 1; vgl. Iustin. dial. 61, 1): Gott als die Grundlage (ὑπόστασις) von allem war am Anfang ganz allein, insofern die Schöpfung noch nicht stattgefunden

hatte. Insofern er aber die Potenz (δύναμις) u. Grundlage aller sichtbaren u. unsichtbaren Dinge war, war alles mit ihm (πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν αὐτῷ), u. ebenso war mit ihm durch die λογικὴ δύναμις (abweichend von Justin differenziert Tatian zwischen der λογικὴ δύναμις bzw. der δύναμις λόγου, die zum Vater gehört, dem λ. u. der δύναμις τοῦ λόγου; Hanig 40f) auch der L. selbst, der in ihm war (Joh. 1, 4: Tat. or. 5, 1); zu dieser Interpretation vgl. die Textkritik u. Interpretation von Elze 72f. Dieser Anfangszustand wird dann aufgehoben, wenn er (Gott) als L. durch den Willen aus seiner Einfachheit hervorspringt (or. 5, 2: ϑελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λ.; vgl. Iustin. dial. 61, 1; 128, 3) u. so der Anfang des *Kosmos wird. Tatian schließt sich hier korrigierend an Justin an: Wie Justin betont er die Rolle des Willens, übernimmt aber gleichzeitig von den anonymen (jüd.?) Kontrahenten Justins die Vorstellung eines ‚Hervorspringens' (προπηδᾶν) des L. Tatian legt den Akzent nicht so stark wie Justin auf die Selbständigkeit des hervorgegangenen L. (Hanig 43/6). Dies wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass er or. 19, 4 Joh. 1, 3 so paraphrasiert, dass nicht mehr von der Schöpfungsmittlerschaft des L., sondern von der Schöpfungsurheberschaft Gottes die Rede ist (Nagel 77f). Tatian betont in Präzisierung der Theorie Justins, dass es sich bei diesem Hervorgehen des L. um einen μερισμός, nicht um eine ἀποκοπή handelt (or. 5, 1/3; vgl. Iustin. dial. 61, 2; 128, 4: Justin unterscheidet nicht zwischen ἀποτομή u. ἀπομερίζειν): Das Abgeschnittene (τὸ ἀποτμηϑέν) wird nämlich vom ersten abgetrennt, während das Abgeteilte (τὸ μερισϑέν), indem es das Vorhaben der οἰκονομία hinzunahm bzw. die Absicht der οἰκονομία aufnahm (οἰκονομίας ⟨χάριν⟩ τὴν ⟨δι'⟩ αἵρεσιν προσλαβόν; Elze 76), den, von dem es genommen worden ist, nicht bedürftig gemacht hat (Parallelen: Orbe, Procesión aO. [o. Sp. 359] 584/603). Das Wort μερίζειν könnte man hier nach dem Vorschlag Elzes im Sinne einer Gliederung des sich selbst entfaltenden Gottes verstehen (vgl. Plot. enn. 3, 3 [48], 7; 4, 5 [29], 9 mit Elze 77/9). Mit οἰκονομία dürfte die strukturierende Schöpfertätigkeit des Demiurgen gemeint sein (Tat. or. 12, 2f; 18, 2). Es folgt or. 5, 2 der schon aus Philon u. Justin (dial. 61, 2; 128, 3) bekannte Vergleich mit *Fackeln, die an einer Fackel entzündet werden. Der L., der aus der Kraft des Vaters entsteht (ὁ λ. προελϑὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως), hat den, der ihn erzeugt hat, nicht ἄλογος gemacht (Tat. or. 5, 3f). Tatian bemüht einen weiteren Vergleich (ebd. 5, 5/7): Wenn er redet, hören seine Leser, das Publikum, zu. Aber derjenige, der spricht, wird durch das Übergehen des Wortes auf seine Zuhörer dieses Wortes keineswegs beraubt, sondern die Stimme ordnet in den Zuhörern die ungeordnete Seelenmaterie. Auf eben diese Weise ‚gegenzeugt' (ἀντεγέννησε) der L., der am Anfang gezeugt wurde, diese Schöpfung für sich, indem er die Materie verfertigt. Die Materie ist aber nicht gleich ewig u. nicht von gleicher Kraft (ἰσοδύναμος) mit Gott; sie ist vielmehr entstanden (γενετή) u. allein vom Schöpfer aller Dinge hervorgebracht worden (μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προπεπλαμένη). – Ebd. 7, 1 redet Tatian von der Rolle des L. im Hinblick auf die freien Wesen: Der himmlische L. (λ. ἐπουράνιος) ist Geist (πνεῦμα), entstanden aus dem Geist (für die Identifikation von πνεῦμα u. λ. s. o. Sp. 367) u. L. aus der vernünftigen Kraft (λογικὴ δύναμις) des Vaters; er schuf in Nachahmung (μίμησις) des ihn zeugenden Vaters als Abbild der Unsterblichkeit (εἰκὼν τῆς ἀϑανασίας) den Menschen. Vor der Schöpfung des Menschen wurde der L. auch zum Bildner der Engel; beide, Engel u. Menschen, versah er mit dem freien Willen (7, 2). Die Kraft des L. (ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις) sah die freien Entschlüsse von Menschen u. Engeln voraus; er erließ dementsprechend Verbote u. lobte die Guten (vgl. Iustin. dial. 141, 1; apol. 1, 28, 3; Bobichon, Justin 807). Den ersten der Engel, der gegen das Gesetz Gottes rebellierte u. dem die Menschen folgten u. den sie zum Gott ernannten (= den Teufel), schloss der L. ebenso wie dessen Anhänger aus seiner *Gemeinschaft aus. So wurde der Mensch sterblich, weil von ihm der Geist des Stärkeren schied; der Engel u. seine Anhängerschaft unter den Engeln aber wurden zu Dämonen (Tat. or. 7, 2/6). Man hat konstatiert, dass zB. im Vergleich zu Justin ‚für Tatian der L. lediglich eine kosmologische Funktion hat' u. ‚als selbständige Kraft oder gar Person' nicht erwähnt wird (Elze 82). Offenbar hat Tatian die L.theologie Justins in dieser Hinsicht bewusst präzisiert u. korrigiert. Doch ist einschränkend zu bemerken, dass von Tatian nur die Oratio ad Grae-

cos erhalten ist, in der die Exegese biblischer Passagen eine eingeschränkte Rolle spielt. – Das Diatessaron Tatians begann offenbar mit den Anfangsversen des Joh.-Prologs (L. Leloir, S. Éphrem. Comm. de l'Évangile concordant. Texte syriaque [Dublin 1963] 6; Nagel 70f). Joh. 1, 3 wird dort übersetzt: ‚Alle Dinge wurden in ihm (scil. dem L.) gemacht'. Es wurde vermutet, dass hinter dieser Übersetzung eine alte syr. Version steht, die eine platonisierende Auffassung der Rolle des L. bei der Schöpfung vertritt. Tatian redet aber sonst von der Schöpfung durch den L. (Ruzer).

c. Athenagoras. Seine wahrscheinlich ca. 177 nC. verfasste Legatio behandelt u. a. den von heidnischer Seite gegen die Christen gerichteten Vorwurf des *Atheismus; in diesem Kontext werden auch Gotteslehre u. L.theologie thematisiert. Dabei kommt Athenagoras zu einer ähnlichen Lösung wie Tatian: Die Christen bekennen einen ungewordenen (ἀγέννητος), ewigen (ἀΐδιος), unsichtbaren (ἀόρατος), leidenslosen (ἀπαθής), unfassbaren (ἀκατάληπτος / ἀχώρητος), allein durch νοῦς u. λ. erfassbaren Gott, der von *Licht, Schönheit, Geist u. unbeschreiblicher Macht (δύναμις ἀνεκδιήγητος) umgeben ist (leg. 10). Von (ὑπό) diesem Gott ist das All durch (διά) seinen L. geworden; das All wird von Gott durch diesen auch geordnet u. zusammengehalten (ebd. 10, 1; vgl. 4, 2). Die Christen denken auch einen Sohn Gottes (ebd. 10, 2): Dieser Gottessohn ist nicht mit den Göttersöhnen der paganen Mythologie zu verwechseln, sondern er ist der νοῦς, der λ., die σοφία (24, 1) des Vaters (10, 2; vgl. 12, 2; 30, 3) bzw. der ‚λ. ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ' (10, 2). Diese Formel (vgl. die Unterscheidung zwischen νοῦς ὁ ἐν δυνάμει u. νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν bei Albin. didasc. 10 [164, 16/27 Hermann]; Seibt aO. [o. Sp. 359] 473_{68}) verweist auf die Schöpferfunktion des L.: Von ihm her u. durch ihn (πρὸς αὐτοῦ / δι' αὐτοῦ) ist alles geworden, wobei Vater u. Sohn eins sind, der Sohn im Vater u. der Vater im Sohn durch die Einheit u. Kraft des Geistes. Anscheinend liegt hier (Athenag. leg. 10, 2) eine Paraphrase von Joh. 1, 3a; 10, 30; 14, 10 vor (Nagel 63/5). Der Sohn ist das πρῶτον γέννημα für den Vater, aber eben nicht wie etwas Gewordenes (γενόμενον): Denn Gott (ὁ θεός), der ewige νοῦς, hat von jeher seinen L. in sich, ist er doch ewig vernünftig (ἀΐδιως λογικός). Der L. geht hervor (προέρχεσθαι), um schöpferisch als ἰδέα u. ἐνέργεια in der Materie tätig zu werden (Zitat von Prov. 8, 22). Es ist unklar, inwieweit hier die mittelplatonische Lehre der Ideen als Gedanken Gottes im Hintergrund steht (B. Pouderon, Athénagore d'Athènes [Paris 1989] 138; S. R. Lilla, Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano [Brescia 2005] 22f). Der Hl. Geist (ἅγιον πνεῦμα), der die Propheten inspiriert, ist ein Ausfluss (ἀπόρροια) Gottes (leg. 10, 4; vgl. Sap. 7, 25); er fließt aus u. kehrt zurück wie die Strahlen der Sonne (ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου; vgl. Iustin. dial. 128, 3). Athenagoras formuliert also eine Trinität (aus Gott Vater, Gott Sohn u. dem Hl. Geist) mit einer Kraft (ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν), aber in geordneter Gliederung (ἐν τῇ τάξει διαίρησιν) wirkend (Athenag. leg. 10, 4; vgl. ebd. 12, 2; 18, 2). Die eine Kraft Gottes wird den vielen δυνάμεις gegenübergestellt, die mit der Materie verbunden sind, zB. das bei der Materie zu lokalisierende πνεῦμα u. die übrigen Engel, die mit der Verwaltung der Materie betraut sind (ebd. 24, 2; 25, 1). Die trinitarischen Leitbegriffe bei Athenagoras sind Vater, Sohn u. Heiliger Geist; der Begriff L. wird wie die Termini νοῦς u. σοφία herangezogen, um apologetisch die Sohnschaft des Sohnes von der Sohnschaft mythologischer Göttersöhne zu unterscheiden.

d. Theophilos v. Ant. Er rekurriert in seiner nach 180 nC. verfassten Schrift Ad Autolycum auf logostheologische Reflexionen. Er beschäftigt sich mit dem Problem, inwieweit der L. als zweite Instanz bzw. zweiter Agent neben dem Vater die Einheit Gottes nicht beeinträchtigt. Nach Theophilos lehrten die Propheten übereinstimmend die Schöpfung aus dem Nichts (ad Autol. 2, 10, 1 Marcovich). Neben Gott war nichts, er war sein eigener Raum u. wollte den Menschen schaffen, um von ihm erkannt zu werden: Der *Kosmos wurde als Voraussetzung für den Menschen geschaffen (ebd.). Die Kommunikation zwischen Gott, dem Ungewordenen u. nichts Bedürfenden, u. der bedürftigen, gewordenen Kreatur stellt der L. her. Dazu bemüht Theophilos die anthropologisch eingeführte Unterscheidung zwischen dem λ. ἐνδιάθετος u. dem λ. προφορικός (s. o. Sp. 337f); ad Autol. 2, 10, 2 heißt es, Gott hatte den λ. ἐνδιάθετος zunächst in seinen ‚Eingeweiden' (Ps. 109, 3 LXX) u. erzeugte ihn (ἐγέννησεν), indem er ihn mit seiner eigenen

σοφία ‚erbrach' (ἐξερευξάμενος; vgl. Ps. 44, 2 LXX). Durch diesen L. ist als Diener (ὑπουργός) alles geschaffen worden. Λ. u. σοφία stehen bei Theophilos in enger Verbindung zueinander, ohne identisch zu sein: Gott habe durch den L. (δι' αὐτοῦ) u. die Weisheit (σοφία) belebt u. geschaffen (ad Autol. 1, 7, 3 mit Zitat von Ps. 32 [31], 6; vgl. ad Autol. 2, 13, 8. 15, 4; N. Zeegers-Vander Vorst, Notes sur quelques aspects judaïsants du L. chez Théophile d'Ant.: Actes de la 12e Conférence internat. d'études classiques Eirene [Amsterdam 1975] 72). Die Weisheit ist dabei eine Kraft mit ordnender Funktion im Kosmos, die den L. begleitet (ebd. 71f). Gen. 1, 3 ist Befehl Gottes, d. h. sein L. (vgl. P. Nautin, Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Ant.: VigChr 27, 3 [1973] 165/71). Die ersten drei Schöpfungstage vor der Erschaffung der Lichtträger (Gestirne) sind τύποι der Dreiheit von Gott, seinem L. u. seiner Sophia; der Mensch, der des Lichts bedarf, steht an vierter Stelle (ad Autol. 2, 15; vgl. Hippol. ref. 5, 20, 2; 6, 14, 2). Der L. als Prinzip (ἀρχή; vgl. Theophil. ad Autol. 2, 10, 8f. 13, 2: die ἀρχή von Gen. 1, 1 wird mit dem L. identifiziert; vgl. Iustin. dial. 61, 1 u. zur christolog. Auslegung von Gen. 1, 1 Zeegers-Vander Vorst aO. 82/6) herrscht über alle, die durch ihn gemacht sind (ad Autol. 2, 10, 4). Als πνεῦμα θεοῦ (Gen. 1, 2), ἀρχή (ebd. 1, 1), σοφία u. δύναμις ὑψίστου (Lc. 1, 35; 1 Cor. 1, 24) stieg der L. zu den Propheten (zB. Mose u. Salomo; Prov. 8, 27a. 29f u. Gen. 1, 1 werden zitiert; vgl. ad Autol. 2, 10, 7/10. 11, 1/12) herab u. redet durch sie, die im Gegensatz zur σοφία Gottes u. zum L. Gottes bei der Erschaffung der Welt nicht anwesend waren, über die Schöpfung der Welt u. aller übrigen Dinge (ebd. 2, 10, 5f). Gen. 1, 26 sprach Gott zu seinem eigenen L. u. zu seiner eigenen Sophia, den ‚Händen' (vgl. Ps. 32 [31], 6; 101 [100], 26), mit denen er allein den Menschen geschaffen hat, wohingegen er das All allein durch den L. geschaffen hat (Theophil. ad Autol. 2, 18). Der L. ist also wie bei Justin die kommunikative Seite des absolut transzendenten Gottes: Da Gott selbst ungreifbar u. nicht lokalisierbar ist (ebd. 2, 22, 2; vgl. 2, 10, 1), ist es folglich der L. (der als Kraft u. Weisheit des Vaters Schöpfungsmittler ist), der die Person (πρόσωπον) des Vaters u. Herrn über alle Dinge annahm u. so im Paradies in der Person Gottes (ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ) auftrat u. mit Adam sprach (ebd. 2, 22, 2). Die Schrift lehrt, dass Adam sagt, die Stimme (φωνή) gehört zu haben. Diese Stimme aber ist der L. Gottes, der auch sein Sohn ist (2, 22, 3). Wie Athenagoras, so grenzt auch Theophilos diese Sohnschaft von der Sohnschaft der mythischen Göttersöhne ab (2, 22, 3f), indem er auf die Immanenz des L. im Vater bzw. auf seine Rolle als νοῦς u. φρόνησις Gottes verweist. Wenn dieser dann den L. als L. προφορικός erzeugt, so bedeutet dies keine Selbstentleerung Gottes; die Verbindung zwischen Gott u. seinem L. bleibt bestehen. Als Belegtext wird Joh. 1, 1. 3 zitiert (H. Dörrie, Der Prolog zum Ev. nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten: Kerygma u. L., Festschr. C. Andresen [1979] 136/52; Nagel 57/9); der L. geht aus dem Vater hervor, wenn dieser es will; er erscheint, wird gehört u. gesehen an dem Ort, an dem der Vater dies will. Das πρὸς τὸν θεόν von Joh. 1, 1b wird dabei als ἐν αὐτῷ exegesiert, d. h. am Anfang war Gott allein, u. der L. war ein λ. ἐνδιάθετος; Joh. 1, 1c stellt die Identität von Gott u. seinem L. fest.

IV. Irenäus v. Lyon. Seine logostheol. Bemerkungen sind von der kritischen Auseinandersetzung mit der valentinianischen Theologie geprägt. Für Irenäus sind L. u. Sohn weitgehend austauschbare Bezeichnungen für die zweite Person Gottes (A. Houssiau, La Christologie de St. Irénée [Louvain 1955] 28/31). Die lat. Übersetzung seiner Schrift Adversus haereses gibt L. im Allgemeinen mit verbum wieder, kann aber auch die lat. Synonyme ratio u. sermo verwenden (zB. haer. 2, 19, 4: ad susceptionem perfectae rationis; ebd.: ad susceptionem perfecti sermonis; 2, 19, 6: ad suscipiendum perfectum verbum; B. Reynders, Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l',Adversus haereses' de S. Irénée 2 = CSCO 142 / Subs. 6 [Louvain 1954] 344f). Eine besondere Reflexion auf das semantische Potential des L.begriffes ist bei Irenäus nicht festzustellen. Für ihn sind die valentinianische Geistmetaphysik u. deren Emissionstheorie kritikwürdig, weil sie die vollkommene Einfachheit Gottes angeblich in Frage stellen. – Gegenüber der Auslegung des Joh.-Prologs des Ptolemaios (Iren. haer. 1, 8, 5) u. der dortigen Differenzierung zwischen μονογενής, ἀρχή, σωτήρ, Χριστός u. λ. betont Irenäus, dass auch Johannes einen allmächtigen Gott u. seinen ein-

geborenen (Sohn) Christus Jesus, durch den alles geschaffen wurde, verkündet; dieser Sohn wird u. a. auch L. genannt (ebd. 1, 9, 2; 3, 11, 1). Irenäus kritisiert eingehend die valentinianische Emissionstheorie, derzufolge Βυθός u. Ἔννοια die Syzygie Νοῦς u. Ἀλήθεια u. diese wiederum die Syzygie Λ. u. Ζωή hervorbringt (u. Sp. 424. 427): Laut Irenäus übersieht die valentinianische Emissionstheorie, dass ἔννοια, ἐνθύμησις, sensatio, consilium, cogitatio (= verbum) alles Modifikationen des einen νοῦς sind. Dieser ist unsichtbar u. sendet durch die genannten Denkbewegungen wie durch einen Strahl (radius) das gesprochene Wort aus (haer. 2, 13, 2). Dies gilt allerdings ohnehin nur beim Menschen, nicht bei Gott (ebd. 2, 13, 3), d. h. Irenäus lehnt die valentinianische Geistmetaphysik ab. Gott selbst ist absolut einfach u. über alle Dinge erhaben u. deshalb sowohl ganz νοῦς als auch ganz λ. (Xenophan.: VS 21 B 24; 1 Cor. 12, 17; vgl. A. Rousseau / L. Doutreleau: SC 293, 240/4; M. Tardieu, Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus [Bures-sur-Yvette 1996] 102). Irenäus verwahrt sich ausdrücklich dagegen, auf den ewigen L. Gottes das Modell des menschlichen λ. προφορικός (verbum prolativum) anzuwenden (haer. 2, 13, 8. 28, 4/6). Irenäus lehnt in antivalentinianischer Frontstellung somit jegliches Modell für das Hervorgehen des L. ab (ebd. 2, 17, 2/8. 28, 6; vgl. May aO. [o. Sp. 366] 169). Der L. Gottes hat ewig zusammen mit Gott existiert (haer. 2, 25, 3). Gott hat die Schöpfung in *Freiheit durch seinen L. u. seine Weisheit geschaffen, indem er von sich selbst die substantia creaturarum, das exemplum factorum u. die figura in mundo ornamentorum nahm. Das platonische Weltbildungsmodell wird so gleichzeitig aufgenommen u. korrigiert (ebd. 4, 20, 1; D. Wanke, Das Kreuz Christi bei Irenäus v. Lyon [2000] 146). Anderer Schöpfungsmittler (Demiurg, Engel) bedarf es nicht; biblische Belege sind Joh. 1, 1/3; Gen. 1, 3. 6. 9 u. ö.; Ps. 32 (31), 9 (haer. 2, 4f; vgl. auch 2, 27, 2; 3, 8, 3). Dem Insistieren auf der exklusiven Schöpfungsmittlerschaft des Verbum Dei (ebd. 2, 2, 4. 11, 1; Wanke aO. 146_{18}) entspricht die Betonung von dessen exklusiver soteriologischer Rolle; das Verbum Dei hat sich mit seinem eigenen Geschöpf zu einem vom Vater vorherbestimmten Zeitpunkt verbunden (haer. 3, 16, 6. 18, 1). Wenn Irenäus sagt, dass Gott durch sein Verbum u. seine Sapientia alles geschaffen u. angepasst hat (ebd. 4, 20, 4: Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia), rekurriert er auf die gleiche Vorstellung wie Theophilos v. Ant. (s. o. Sp. 374/6): Verbum u. Sapientia (d. h. der Sohn u. der Hl. Geist) sind die Hände Gottes (haer. 3, 21, 10. 22, 1; 4 praef. 4; 5, 1, 3. 6, 1; vgl. G. Kretschmar, Stud. zur frühchristl. Trinitätstheologie [1956] 33/6; J. Mambrino, Les deux mains de Dieu dans l'œuvre de S. Irénée: NouvRevThéol 79 [1957] 355/70; Wanke aO. 149_{30}); der Plural von Gen. 1, 26 hat ausdrücklich nicht Engel im Blick, sondern richtet sich an L. u. Sophia Gottes (haer. 4, 7, 4. 20, 1; A. Orbe, Teología de S. Ireneo [Madrid 1985/96] 4, 273/6). Beide, so wird gegen die valentinianische Emissionstheorie festgehalten, Verbum (= Sohn; die Bezeichnungen sind austauschbar) u. Sapientia (= der Geist), waren von Anfang an u. immer mit dem Vater zusammen (haer. 4, 20, 3). Ihre Funktionen werden terminologisch differenziert: Das Schaffen (facere) erfolgt durch das Verbum, das Ordnen u. Schmücken (aptare, adornare) durch die Weisheit (vgl. Iren. demonstr. 5 [PO 12, 663f]; haer. 1, 22, 1). Irenäus argumentiert gegen eine gnost. oder markionitische Trennung zwischen Schöpfung u. Erlösung: Das Verbum, durch das Gott die Welt geschaffen hat, bleibt im Laufe der Heilsgeschichte mit seiner Schöpfung u. seinem Geschöpf verbunden; die Erlösung ist die sich steigernde Fortsetzung u. Rekapitulation der Schöpfung (ebd. 3, 21, 10; 5, 12, 6. 15, 3). Die Schöpfung, die aus der Kraft, Kunstfertigkeit u. Weisheit Gottes heraus existiert, bleibt dem Wort Gottes nahe: Die Schöpfung, in unsichtbarer Weise vom Vater getragen, hat in sichtbarer Weise u. im Gegensatz dazu sein Wort getragen (ebd. 5, 18, 1). Das Verbum, das vom Vater getragen wird, gibt seinen Geist allen so, wie der Vater es will: Zum einen den Geist bei der Schöpfung, den geschaffenen Geist; zum anderen den Geist der *Adoption, d. h. den Geist, der Menschen zu Kindern Gottes macht (5, 18, 2; vgl. 5, 12, 2). Irenäus interpretiert den Joh.-Prolog antignostisch so, dass er vom L. Gottes redet, durch den die Welt geschaffen wurde u. der in sein Eigentum kam (5, 18, 2; vgl. Orbe, Ireneo aO. 5, 195/255). Es ist der L. / der filius Dei, der in den Theophanien des AT erscheint (haer. 3, 11, 8; demonstr. 44/6 [PO 12,

692/5]); von ihm haben die Propheten ihre prophetische Gabe (haer. 4, 20, 4); er ist es, der überall der Schrift eingesät ist (ebd. 4, 10, 1: quod inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei). Mt. 11, 27 u. Lc. 10, 22 werden ebenfalls antignostisch u. antimarkionitisch so verstanden, dass sie nicht von einem vor der Inkarnation des Sohnes unbekannten Vater reden, sondern dass jegliches Wissen vom Vater durch den Sohn / das Wort vermittelt ist. Haer. 2, 6, 1 bemerkt Irenäus mit Bezug auf Rom. 1, 20, dass die unsichtbare Wirklichkeit Gottes allen Geschöpfen eine große Einsicht u. Erkenntnis seiner überragenden Größe verschaffe. Denn auch wenn Mt. 11, 27 gilt, so offenbart doch die den menschlichen Geistern immanente ratio diesen, dass es einen Gott gibt, der der Herr aller ist. Man hat ratio hier mit L. rückübersetzen wollen (A. Rousseau / L. Doutreleau: SC 293, 220): Dann wäre hier eine Immanenz u. eine Wirksamkeit des L. im menschlichen Geist ausgesagt. Das Wort Gottes war immer seinem Geschöpf präsent (haer. 4, 6, 2); schon vor der Inkarnation offenbart das Wort / der Sohn den Vater; dieser, unsichtbar, unbegrenzt u. nicht aussagbar (inenarrabilis), wird durch sein Wort offenbart u. ausgesagt (ipse enarrat eum nobis). Das Wort ist die sichtbare Seite Gottes. Irenäus formuliert eine starke Einheit von Vater u. Sohn: ‚Das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, das Sichtbare aber des Vaters der Sohn' (invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius; haer. 4, 6, 6; vgl. ebd. 4, 20, 7. 9. 11 [man beachte hier die Polymorphie von verbum]; 4, 24, 2; Orbe, Ireneo aO. 4, 50/103). Die Dialektik von Sichtbarkeit u. Unsichtbarkeit des Sohnes / des Wortes Gottes wird mit exegetischem Bezug auf den Joh.-Prolog noch weiter entfaltet (haer. 5, 18, 3): Das Verbum Dei ist Schöpfer der Welt; es ist in den letzten Zeiten Mensch geworden (homo factus); dennoch war es schon in dieser Welt präsent (ebd. 4, 6, 3: in hoc mundo exsistens), enthielt auf unsichtbare Weise alles Geschaffene u. war in die gesamte Schöpfung hineingekreuzigt (et in universa conditione infixus; Übers.: Wanke aO. 306/12). Irenäus setzt die unsichtbare Aktivität des L. vor der Inkarnation in einen engen Zusammenhang mit der in der Kreuzigung sich vollendenden Inkarnation (demonstr. 34 [PO 12, 685f]): In der Kreuzigung wird das unsichtbare ‚Hineingekreuzigtsein' des L. in die Schöpfung, d. h. seine unsichtbare Weltregierung, allen manifest; der Kreuzestod des L. ist also ein kosmisches Ereignis (Wanke aO. 312/5; zur Vorstellung eines kosmischen Kreuzes sowie besonders dessen Rolle in platonischen, gnostischen u. manichäischen Kontexten A. Böhlig, Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus u. Manichäismus: ders., Gnosis u. Synkretismus 1 [1989] 135/63). Das in die Schöpfung ‚hineingekreuzigte' Wort Gottes regiert u. ordnet alles: die unsichtbaren u. geistigen Wesen auf unsichtbare Weise, damit jedes auf seiner Rangstufe bleibt, die sichtbaren u. menschlichen Geschöpfe auf sichtbare Weise (Iren. haer. 5, 18, 4; vgl. demonstr. 10 [PO 12, 667]).

V. Clemens v. Alex. Dieser hat Philon rezipiert (A. van den Hoek, Clement of Alex. and his use of Philo in the ‚Stromateis' [Leiden 1988]) u. bezeichnet einen Höhepunkt antik-christlicher L.theologie. Für ihn ist der mit Jesus Christus identische L. der *Gottessohn u. als solcher zugleich Schöpfer, kosmologisches Prinzip, heilsgeschichtlicher Agent u. Diener des Vaters, Erzieher, philosophischer Lehrer u. Seelenführer.

a. Kosmologische Funktion. Clemens formuliert eine negative Theologie: Gott, der unsagbar u. ohne Teile ist, das Urprinzip, das Maß u. die Zahl aller Dinge (protr. 69, 2), ist mit Namen nicht zu erfassen, kann aber das Eine (τὸ ἕν) genannt werden (strom. 5, 81; vgl. ebd. 7, 107, 4). Eigentlich ist er aber eine ‚Über-Monas' (paed. 1, 71, 1; Krämer aO. [o. Sp. 347] 283), der Sohn die eigentliche Monas (s. u. Sp. 381). Clemens vertritt wie Philon die mittelplatonische Position, dass die Ideen im Geiste Gottes bzw. dass diese Produkte des Denkens Gottes sind: ‚Die Idee ist ein Gedanke (ἐννόημα) Gottes, was die Barbaren den λ. Gottes genannt haben' (strom. 5, 16, 3; vgl. ebd. 5, 73, 3, wo angedeutet wird, dass die Ideen sich in Gott selbst befinden; Lilla 201/3; A. Le Boulluec: SC 279, 252f, der auch auf strom. 4, 155, 2 verweist, wo Gott νοῦς genannt wird). Der Sohn (= der L.) vereint in sich als Alpha u. Omega (*A u. O), Anfang u. Ende, alle Kräfte (δυνάμεις) zu einer Totalität. Diese Kräfte sind wie bei Philon identisch mit den Ideen (ebd. 4, 156, 1f). Die Formulierung erinnert sowohl an die zweite Hypothese des platonischen Parmenides (Plat. Parm. 145c 1/5) als auch an Plotins Definition des gött-

lichen νοῦς (enn. 5, 3 [49], 11. 4 [7], 2. 9 [5], 6. 8; vgl. Lilla 204/7). Auch neupythagoreischer Einfluss ist erkennbar; der L., der die Ideen, die intelligible Welt (κόσμος νοητός) enthält, entspricht der μονάς (Clem. Alex. strom. 4, 157, 1; 5, 71, 2. 93, 4; vgl. Philo opif. 15. 35; E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic ‚one': ClassQuart 22 [1928] 129/42; A. Le Boulluec: SC 279, 300). Der L. / Sohn ist für Clemens sogar jenseits der intelligiblen Welt, der Welt der Ideen / Engel (Clem. Alex. strom. 5, 38, 6f; A. Le Boulluec: SC 279, 161): In Auslegung von Eph. 1, 21; Phil. 2, 9; Ex. 3, 14 ist er der Name Gottes, d. h. das Tetragramm, weil er als Sohn wirkt, indem er auf die Güte Gottes blickt. Er ist eins mit dem Vater (paed. 1, 62, 4 [mit Bezug auf Joh. 1, 1]; 2, 75, 2). Deshalb wird er, der Gott-L. / der göttliche L. (protr. 6, 4; paed. 1, 4, 1) bzw. ‚der wahrhaftig ganz u. gar offenbare Gott, der dem Herrscher über das All gleichgestellt ist' (protr. 110, 1/3 [mit Bezug auf Joh. 1, 1]), Gott der Erlöser (σωτήρ) genannt; als Anfang (ἀρχή) aller Dinge (protr. 6, 5 [mit Bezug auf Joh. 1, 1]; paed. 1, 36, 1; 2, 75, 2: Anfang u. Ende) ist er Abbild des unsichtbaren Gottes u. hat alles, was nach ihm geworden ist, geprägt (strom. 5, 38, 7; vgl. ebd. 6, 58, 1; Lilla 207). Der Gott-L. ist Allherrscher (paed. 3, 39, 3; strom. 5, 6, 3), der Arm des Herrn, die Macht (δύναμις) über alle Dinge, der Wille des Vaters (protr. 120, 4). Der L. ist mit der Wahrheit identisch (strom. 1, 57, 6). – Der in Gen. 2, 4 erwähnte ‚Tag' wird in Analogie zu Philon auf den L. gedeutet (strom. 6, 145, 5; vgl. Philo leg. all. 1, 19. 21; Lilla 208). Der göttliche L. ist ‚der legitime Sohn des (göttlichen) Intellekts (νοῦς)'; Clemens kann also auch die Vorordnung des νοῦς vor dem λ. formulieren (protr. 98, 4). Wie Philon u. Justin identifiziert Clemens den L. mit der σοφία: Der ursprünglichste (ἀρχικώτατος) L.sohn ist Ratgeber des Vaters schon vor der Erschaffung der Welt (strom. 7, 7, 4) u. als solcher mit der Weisheit u. vollkommenen Güte Gottes identisch (protr. 80, 3; strom. 5, 6, 3 [Bezeichnung λ. προφορικός wird abgelehnt]; 6, 138, 4), an der sich der allmächtige Gott erfreute (Prov. 8, 30; Clem. Alex. strom. 5, 89, 4 mit Zitat von Sap. 7, 24 u. Sir. 1, 4; vgl. A. Le Boulluec: SC 279, 293). Clemens zitiert einen Presbyter, der 1 Joh. 1, 1 so auslegt, dass hier von der ewigen Zeugung des dem Vater gleich ewigen Sohnes / L. die Rede sei (frg. 24 [GCS Clem. Alex. 3, 210]). Mit Bezug auf Joh. 1, 3 kann Clemens immer wieder auf die demiurgische Tätigkeit des L. hinweisen (protr. 7, 3; paed. 1, 97, 3; strom. 1, 45, 5; 6, 136, 3; A. Le Boulluec: SC 279, 292). Zum Zwecke der Schöpfung geht der L. aus dem Vater hervor (strom. 5, 16, 5: προέρχεσθαι) u. zeugt sich selbst mit der Inkarnation. Der L.sohn steht an der Spitze der Hierarchie der guten Naturen, er steuert das Universum, ganz ausgerichtet am Vater, u. verlässt nie seinen ‚Ausguck' (περιωπή, Plat. polit. 272e; Numen. frg. 12 des Places [= Eus. praep. ev. 11, 18, 10]); er ist ganz Intellekt / νοῦς, väterliches Licht, ganz Auge, er sieht u. hört alles (strom. 7, 5, 4/6): Als väterlicher L. (λ. πατρικός) steht er an der Spitze einer Armee von Engeln u. Göttern (Lc. 2, 13; Plat. Phaedr. 246e). Wie die stoische Weltseele durchwaltet er die ganze Welt (strom. 5, 104; vgl. 7, 9, 2; Moreschini 122). Der göttliche L. füllte den Makrokosmos u. den Mikrokosmos (= den Menschen) mit seinem Hl. Geist u. preist durch diese Instrumente Gott (protr. 5, 3).

b. Der Logos als Seelenführer. Der göttliche L. hat aber nicht nur eine kosmologische Funktion u. ist nicht nur der Lenker des Universums, sondern auch der philosophische Seelenführer, der göttliche Erzieher u. Lehrer der Menschen, der Diener Gottes (paed. 1, 6, 5; 2, 2, 1; vgl. 1, 55, 2. 62, 4; Lilla 113/7) u. der Mittler zwischen Gott u. den Menschen (paed. 3, 2, 1 als Auslegung von Heracl.: VS 22 B 62; o. Bd. 14, 597). Der Titel παιδαγωγός, der dem göttlichen L. beigelegt wird, ist paradox, da als Pädagoge im antiken griech.-röm. Kontext gewöhnlich ein Diener oder Sklave bezeichnet wird, der mit der Beaufsichtigung u. Erziehung von Kindern aus gutsituierten Familien beauftragt ist (H. I. Marrou: SC 70, 14/9). Doch ist für Seneca der Weise der Erzieher des Menschengeschlechts (ep. 89, 13); auch kann er die Schutzgottheit eines jeden Menschen als paedagogus bezeichnen (ebd. 110, 1; H. I. Marrou: SC 70, 19). Die Verknüpfung der kosmologischen u. der seelsorgerlichen Funktion des L. bringt Clemens auf die Formel, dass wir dem L. zuerst das Sein, dann auch das Gutsein verdanken (Aristot. pol. 1, 2, 1252b 29; Clem. Alex. protr. 7, 1; vgl. ebd. 7, 3: das Leben, das Gut-Leben, das ewige Leben; strom. 5, 6, 3; A. Le Boulluec: SC 279, 42/4). Ist der L. Abbild Gottes, so ist der

Mensch (bzw. der wahre Mensch, d. h. der νοῦς im Menschen) Abbild des L. (protr. 98, 3f; 120, 4; paed. 1, 97, 2; strom. 5, 94, 5; 6, 72, 2; 7, 16, 6; A. Le Boulluec: SC 279, 303). Als Erzieher ist der L. in der Heilsgeschichte präsent, zeigt sich in den Theophanien des AT (paed. 1, 56f), gibt durch Mose das Gesetz (ebd. 1, 5, 1. 60, 1; 2, 91, 1; 3, 20, 4), erzieht u. redet durch Propheten wie Amos, Hosea u. den Psalmdichter David (ebd. 1, 69, 3. 96, 3; 2, 110, 2. 126, 3; 3, 27, 1). Die L.hermeneutik des Clemens erlaubt eine intensive christolog. u. seelsorgerliche Lektüre von AT u. NT. Zeigt sich der L. im AT als Engel, so wird er später, mit dem neuen Bund u. für das neue Volk, Fleisch (1, 43, 3. 59, 1: πνεῦμα σαρκούμενον). In der Inkarnation hat der L. für uns sein Blut vergossen (1, 43, 3) u. ist auch in der Eucharistie präsent (2, 19, 3/20, 2). Der L. macht bei seiner Erziehung keinen Unterschied zwischen Männern u. Frauen (1, 10, 1f). Seine Erziehung besteht im Drohen, im Ermahnen u. Tadeln auf jede erdenkliche Weise (1, 75/81). Bei aller Strenge ist Güte u. Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) das hervorragende Merkmal des L. (1, 63, 1/3. 74, 2; strom. 5, 6, 3). Er ist der Therapeut, der die Seelen von ihren verderblichen Leidenschaften heilt u. befreit (paed. 1, 3, 3. 4, 2. 6, 1. 61, 1. 64, 4. 100, 1) u. somit zur Wahlfreiheit erzieht (ebd. 1, 31, 1). Diese vom L. bewirkte Befreiung führt zur Vernunft u. zur Nüchternheit, die Mysterien des L. werden positiv u. überbietend mit der dionysischen Trunkenheit der *Bakchos-Mysterien kontrastiert (protr. 119f; A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis [1960] 151/4; Ch. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. [1987]). Der L. ist Speise u. Reinigungsmittel der Seele (paed. 1, 42, 1. 46, 2. 47, 2. 99, 1; 3, 47, 4), er ist die Seelensonne (protr. 68, 4). Ihm müssen die Menschen nacheifern u. sich bemühen, ihm so ähnlich wie möglich zu werden (paed. 1, 4, 1f. 98, 3; vgl. Plat. Theaet. 176b). Der L. kann Wohnung im Menschen nehmen; dies wird dann in einer geistlichen Übung vergegenwärtigt (paed. 2, 81, 4; 3, 20, 1. 33, 3; vgl. H. I. Marrou: SC 70, 39). Der L. ist aber analog dem Modell des antiken philosophischen Lehrers nicht nur Erzieher, Seelsorger u. Seelenarzt (paed. 1, 6, 1), sondern als Lehrer (διδάσκαλος) verhilft er auch zur vollkommenen Erkenntnis Gottes (protr. 84, 6; 113, 4f; paed. 1, 57, 2; strom. 2, 45, 7. 52, 7; 4, 162, 5; 5, 1, 3. 12, 2; 7, 100, 1). Er schenkt sich selbst u. damit die Erkenntnis Gottes den Menschen (protr. 120, 3). Er ist das in Gen. 32, 30 erwähnte Antlitz Gottes, durch das Gott illuminiert u. erkannt wird (paed. 1, 57, 2). – Man hat die pädagogische, seelsorgerliche u. schließlich soteriologische Funktion des L. bei Clemens als christliches Proprium angesehen (so Lilla 113/7): Platon u. die platonische Tradition hätten eine derartig direkte u. intime pädagogische Rolle der Gottheit nicht vorgesehen; selbst Philon betrachte den L. in ethischer Hinsicht als kaum mehr als das universale moralische Gesetz (ebd. 114). Doch ist auch in der platonischen Tradition von einer direkten Hilfe der Gottheit (zB. in Gestalt des philosophischen Lehrers u. Erziehers Sokrates) die Rede (M. Erler, Hilfe der Götter u. Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon u. den Platonikern: Th. Kobusch / M. Erler [Hrsg.], Metaphysik u. Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens [2002] 387/413), u. auch bei Philon wird eine seelsorgerliche Rolle des L. skizziert (s. o. Sp. 353).

c. *Differenzierung in zwei Logoi.* In der Forschung umstritten ist, ob Clemens gelegentlich zwischen zwei L. differenzieren konnte. Photius zitiert einen Satz aus den Hypotyposen des Clemens (frg. 23 [GCS Clem. Alex. 3, 202] = Phot. bibl. cod. 109 [2, 80 Henry]), der eine derartige Differenzierung nahezulegen scheint: ‚Denn auch der Sohn wird L. genannt, homonym dem väterlichen L. Aber dieser (= der väterliche L.) ist nicht der, der Fleisch geworden ist; u. auch nicht der väterliche L., sondern eine gewisse Kraft Gottes, wie ein Ausfluss seines L., der Intellekt geworden ist, hat die Herzen der Menschen durchdrungen'. Die Authentizität des Zitats wurde diskutiert (so C. Duckworth / E. Osborn, Clement of Alexandria's Hypotyposeis. A french 18th-cent. sighting: JournTheolStud NS 36 [1985] 67/83; Ch. Markschies, ‚Die wunderliche Mär von zwei Logoi ...'. Clemens Alexandrinus, Frg. 23: L., Festschr. L. Abramowski [1993] 193/219; M. J. Edwards, Clement of Alex. and his doctrine of the L.: VigChr 54 [2000] 159/77). Clemens unterscheidet zwischen 1) dem väterlichen L., 2) dem Sohn, der L. genannt u. Fleisch wird, sowie 3) einem Ausfluss (ἀπόρροια) des L. Gottes, der die Herzen der Menschen durchdringt u. νοῦς wird. Die Konzep-

tion des νοῦς als einer *Emanation des Göttlichen hat Parallelen bei Platon, im späteren Platonismus u. auch bei Stoikern (Plat. Tim. 30b; Max. Tyr. 33, 7; Sen. ep. 120, 14; Marc. Aurel. seips. 2, 4; 12, 2, 1; vgl. Clem. Alex. protr. 68, 2; 98, 4; strom. 5, 88, 2; A. Le Boulluec: SC 279. 282f; Markschies aO. 209). Philon sieht den menschlichen νοῦς oder λ. als eine Emanation (ἀπόρροια) des ‚ältesten L.' (quod det. pot. insid. 83; Winston, Wisdom aO. [o. Sp. 344] 185f [mit weiteren Belegen]). – Die Bezeichnung πατρικός oder πατρῷος λ. wird von Clemens sonst nicht zur Differenzierung zwischen zwei L. gebraucht (vgl. strom. 7, 5, 6; protr. 80, 2; paed. 1, 6, 1. 84, 1; quis div. salv. 6, 1; Duckworth / Osborn aO. 81). Strom. 7, 7, 7 wird der Sohn als πατρικὴ ἐνέργεια bezeichnet, ebd. 7, 9, 1 als πατρικὴ δύναμις. – Dennoch ist der Differenzierungsversuch von frg. 23, dessen Kontext unklar bleibt, bei Clemens nicht völlig undenkbar. Zu beachten ist zum einen exc. Theodt. 8, 1/4: Gegenüber der valentinianischen Auslegung des Joh.-Prologs ebd. 6, 1/7 hält Clemens hier Folgendes fest: 1) Joh. 1, 18 besagt, dass der L. in Identität (ἐν ταὐτότητι) ist, ungetrennt u. ungeschieden ein Gott, oder: Gott in Gott. Die Bezeichnung ἐν μιᾷ ταὐτότητι (vgl. strom. 6, 142, 3) richtet sich präzisierend gegen eine Aufspaltung des L. in einen im Pleroma befindlichen μονογενής u. einen in der Schöpfung wirkenden πρωτότοκος (exc. Theodt. 7, 3). Der ‚Schoß des Vaters' wird mit Verweis auf Jes. 65, 7 als Gedanke (ἔννοια) ausgelegt. 2) Joh. 1, 3 besagt, dass alles (das Geistige, das Intelligible u. das Wahrnehmbare) durch den L. geschaffen wurde, d. h. gemäß der unmittelbar verbundenen Wirkkraft des in Identität befindlichen L. (κατὰ τὴν προσεχῆ ἐνέργειαν τοῦ ἐν ταὐτότητι). 3) Der in Identität befindliche Eingeborene (ὁ δὲ ἐν ταὐτότητι μονογενής) ist das Licht der Kirche (Joh. 1, 4f), die vorher in Finsternis u. Unwissenheit war. Der Erlöser (σωτήρ) wirkt (ἐνεργεῖ) in der ungetrennten Kraft (κατὰ δύναμιν ἀδιάστατον) dieses Eingeborenen. – Das Argument wird in exc. Theodt. 19, 1/20, 1 fortgeführt: Zunächst wird Joh. 1, 14 protologisch so ausgelegt, dass der L. nicht nur bei seiner Herabkunft in diese Welt Fleisch wurde, sondern im übertragenen Sinn auch bereits am Anfang als der in bleibender Identität befindliche L. Sohn wurde, u. zwar nicht seiner Substanz nach (κατ' οὐσίαν), sondern in seiner unterscheidenden Abgrenzung (κατὰ περιγραφήν; zu einer weiteren protologischen Auslegung von Joh. 1, 14 s. u. Sp. 423). Zum anderen wird ebd. 1, 14 heilsgeschichtlich ausgelegt: Der L. wurde auch Fleisch, indem er durch die Propheten wirkte; ebd. 1, 1. 3f besagt, dass der Erlöser (σωτήρ) als ‚Kind des in bleibender Identität befindlichen L.' bezeichnet werden kann (denn die ζωή ist der κύριος), d. h. die heilsgeschichtliche Erlöserrolle wird bereits in den protologischen Versen des Joh.-Prologs artikuliert. Auch in Eph. 4, 24 ist nach dieser Auslegung von dem L. die Rede, der in Gott ist u. als solcher auch das Ziel (τέλος) des menschlichen Fortschreitens zur Vollkommenheit. Aus Col. 1, 15 sind die Begriffe εἰκών u. πρωτότοκος πάσης κτίσεως zu explizieren: Jener bezeichnet ‚den L. des in Identität befindlichen L.' (τὸν λόγον [so der Cod. Laurentianus V 3; Bunsen, gefolgt von Stählin u. Sagnard, konjiziert τὸν υἱόν] λέγει τοῦ λόγου τοῦ ἐν ταὐτότητι). Dieser hingegen bezeichnet den leidenslos gezeugten Schöpfer u. Hervorbringer der gesamten Schöpfung, den L., in dem der Vater alles geschaffen hat. Phil. 2, 7 bezieht sich wiederum nicht nur auf die Inkarnation, sondern auch auf die Schöpfung: Im Sinne einer platonisierenden Schöpfungslehre heißt es hier, dass die Substanz (οὐσία) Sklavin ist, passiv u. der aktiven Ursache unterworfen. Auch Ps. 109 (108), 3 bezieht sich auf den L. Gottes, den πρωτόκτιστος. – Die exegetischen Notizen des Clemens in exc. Theodt. 8, 1/4 u. 19, 1/20, 1, deren Scheidung vom valentinianischen Material im Detail schwierig u. umstritten ist, wollen die valentinianische Differenzierung des L. im Sinne einer Unterscheidung zwischen Pleroma u. außerpleromatischem Bereich, zwischen Protologie u. Heilsgeschichte widerlegen. Die protologischen Verse haben auch einen heilsgeschichtlichen Bezug u. umgekehrt. Es handelt sich um die eine Operation Gottes u. seines L. Es ist nicht auszuschließen, dass Clemens sich in diesen Notizen versuchsweise u. zu Widerlegungszwecken auf die stark differenzierende Position des Kontrahenten einlässt u. deshalb hier etwas anders formuliert als in anderen Passagen seines Werkes. Trotz seines argumentativen Anliegens kann Clemens zwischen L. u. Erlöser differenzieren u. dementiert dennoch nicht, dass der Erlöser in bruchloser Kontinuität

zum L. steht. In diesem Sinne könnte man auch Clem. Alex. frg. 23 verstehen.

VI. Tertullian. a. Lateinische Übersetzungen von Logos. Tertullian gebraucht nur dreimal das griech. Wort λ. aus Gründen der Exaktheit (apol. 21, 10. 17; adv. Prax. 5, 3; R. Braun, Deus Christianorum² [Paris 1977] 257f). Tertullian ist sich der verschiedenen lat. Übersetzungsmöglichkeiten des griech. Wortes bewusst u. versucht, diese in periphrastischen Übersetzungsversuchen zur Geltung zu bringen: So bezeichnet er Christus zB. als Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et rationis sermo (orat. 1, 1) oder als verbum Dei ... virtute et ratione comitatum (apol. 21, 17). Tertullian scheint eine Übersetzung von Joh. 1, 1 zu kennen, derzufolge λ. mit sermo übertragen wurde (adv. Prax. 5, 3). Dies ist auch die Übersetzung, zu der Tertullian selbst neigt; er präferiert sermo gegenüber verbum (Braun aO. 266/71), was vielleicht auf eine in afrikanischen Kirchen verbreitete Bibelübersetzung zurückgeht, während in Rom die Übersetzung von λ. mit verbum gängig war (ebd. 267). Im 4. Jh. wird sich in Africa durch Augustinus die Übersetzung mit verbum durchsetzen (ebd. 266_1). In der Origenesübersetzung Rufins werden sowohl sermo als auch verbum zur Übersetzung von λ. verwendet (H. Crouzel: SC 352, 454f). Möglicherweise bot sich für Tertullian die Übersetzung mit sermo deshalb an, weil verbum eher die Konnotation eines einzelnen Wortes hat, während sermo besser geeignet ist, die kontinuierliche Rede Gottes mit den Menschen zu bezeichnen (J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien [Paris 1966] 1, 69/72; 3, 1028f).

b. Logoschristologie. Apol. 21, 9f versucht Tertullian, die Geburt des Gottessohnes gegenüber den Zeugungs- u. Geburtsvorgängen der paganen Mythologie abzugrenzen, indem er auf logostheologische Reflexionen zurückgreift: Bevor er über die Geburt des Gottessohnes (qualitas nativitatis) reden kann, muss er dessen Substanz (substantia) bestimmen. Ausgangspunkt ist die Aussage, dass Gott die Welt durch das Wort (verbum), die Vernunft (ratio) sowie die Kraft (virtus) geschaffen hat. Es stehe fest, dass auch bei den heidn. Philosophen der L. (sermo u. ratio) als Baumeister des Alls gelte. Tertullian verweist zum einen auf den Stoiker Zenon, der den L. als Schöpfer (factitator), der alles geordnet u. geformt habe, bezeichne; der L. werde von Zenon auch Schicksal (*Fatum), Gott, Seele des Juppiter u. die Notwendigkeit aller Dinge genannt (SVF 1, 160; vgl. Min. Fel. Oct. 19, 10). Der Stoiker Kleanthes habe diese Bezeichnungen auf den Geist angewendet, der das All durchwaltet (SVF 1, 533). Dem stimmt Tertullian zu (apol. 21, 11): Die Substanz von sermo, ratio u. virtus ist spiritus; in diesem Geist findet sich der sermo, insofern der Geist sich artikuliert, die ratio, insofern er ordnet, die virtus, insofern er vollbringt. – Auch die ausführliche Formulierung der L.theologie in Adversus Praxean integriert das durch das griech. Wort λ. gegebene Bedeutungsspektrum (Braun aO. 260/4): War Gott am Anfang auch in dem Sinne allein, dass er für sich selbst Welt, Ort u. alles war, so war er doch in anderer Hinsicht nicht allein, da er bei sich seine Vernunft (ratio) hatte (adv. Prax. 5, 2). Wenn die Christen Karthagos Joh. 1, 1b so verstehen, dass der sermo am Anfang (in primordio) bei Gott war, so ist dies für Tertullian unpräzise: Gott ist von Anfang an nicht sermonalis, sondern rationalis. Auch hat der sermo seine Substanz in der ratio, was wiederum eine Priorität der ratio impliziert. Doch gilt auch, dass bei Gott wie bei seinem Ebenbild, dem Menschen, das Überlegen des Verstandes bei sich selbst eine Art lautloses inneres Selbstgespräch ist (adv. Prax. 5, 5/7; vgl. Plat. Soph. 263e 7f; Albin. didasc. 4 [155, 13/20 Hermann]; Iren. haer. 2, 13, 2. 28, 4; Moingt aO. 4, 1046/50; Moreschini 203; Whittaker / Louis aO. [o. Sp. 332] 84). So rechtfertigt sich die Identifikation von ratio u. sermo: Schweigend hat Gott in sich ratio, in u. mit dieser ratio auch sermo (adv. Prax. 5, 7: quod habeat in se etiam tacendo rationem et in ratione sermonem). Tertullian zielt darauf, dass die ratio Gottes der Schöpfung genauso voraus ist wie dieser selbst (Moingt aO. 3, 1044). Er kann aber auch sagen, dass in Gott (d. h. in der Ewigkeit Gottes) die sophia entstand, als sie aktiv zu werden begann, um die Schöpfung der Welt zu planen (adv. Hermog. 18, 4: exinde nata et condita in sensu dei ad opera mundi coepit agitari). Diese Bemerkung ist im Kontext eines Schlusses a minore ad maius zu verstehen: Wenn schon die sophia in Gott einen Anfang ihres Seins hat, so gilt dies um so mehr für alles, was außerhalb Gottes ist. Folglich gibt es, anders als Hermogenes meint, keine ewige Materie (Moingt aO. 4, 1033/41). – Der

innere, stille sermo tritt nach außen (procedere) u. manifestiert sich erst mit der Schöpfung des Lichtes (Gen. 1, 3); dies ist die vollständige Geburt (nativitas perfecta) des sermo, wenn er aus Gott hervortritt (adv. Prax. 7, 1; vgl. adv. Hermog. 45, 1; Moingt aO. 3, 1056/9). Das hier formulierte Modell ähnelt eher den logostheol. Reflexionen Justins u. Tatians als denjenigen des Theophilos v. Ant. u. darf nicht als Rezeption der Unterscheidung von λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός verstanden werden (Braun aO. 260/4; Moreschini 205/7). Durch das procedere (adv. Prax. 19, 6: sermo ... prolatus a Patre) konstituiert der sermo sich als Sohn u. den Vater als Vater (ebd. 7, 1f); als Sohn ist er Erstgeborener (primogenitus: Col. 1, 15), weil er vor allen anderen geboren wurde (adv. Marc. 5, 9. 11), Eingeborener (unigenitus: Joh. 1, 14), weil er als einziger aus ,dem Schoße des Herzens' des Vaters geboren wurde (Ps. 2, 7; 45 [44], 1; 110 [109], 3). Der sermo des Vaters ist gleichzeitig die sophia: Sermo u. sophia bzw. spiritus gehören zusammen, sie sind die beiden Hände Gottes (adv. Hermog. 45, 1 mit Bezug auf Ps. 32 [31], 6; 101 [100], 26; vgl. F. Chapot: SC 439, 427/9). Prov. 8, 22 bezieht sich auf die Gründung der Weisheit im Bewusstsein (sensus) Gottes, ebd. 8, 27/30 hingegen auf die Schöpfung: Diese wurde durch die zweite Person in der Reihenfolge als sophia, ratio, sermo im Geist Gottes geplant u. als sermo, der in sich ratio u. sophia trägt, zur Ausführung gebracht (adv. Prax. 6, 1/3; vgl. adv. Hermog. 18, 3; F. Chapot: SC 439, 316/8). Es ist ein u. dieselbe Kraft (vis), deren Wirken sowohl mit dem Namen sophia (Prov. 8, 22), als auch mit dem Namen sermo (Ps. 33 [32], 6) bezeichnet wird u. die Sohn Gottes wurde, als sie von Gott bei der Schöpfung hervorging (adv. Prax. 7, 3f; vgl. adv. Marc. 2, 27, 3; apol. 21, 11). Gott schafft Himmel u. Erde durch das Wort (adv. Hermog. 20, 4; 45, 1; adv. Marc. 5, 19, 4; vgl. Min. Fel. Oct. 18, 7: Gott ruft ins Leben, ordnet u. vollendet durch verbum, ratio u. virtus). Gegenüber dem Kontrahenten Praxeas wird die Definition verteidigt, dass der sermo Gottes ,eine gewisse Substanz ist, aus Geist u. Weisheit u. Verstand bestehend' (aliquam substantiam ... spiritu et sophia et ratione constructam; vgl. apol. 21, 11; 23, 12). Andernfalls wäre der sermo nur bloßer Klang u. Stimme, nach der Definition der Grammatiker ,geschlagene Luft, durch das Gehör verständlich' (aer offensus intelligibilis auditu), d. h. etwas ganz u. gar Leeres u. Unkörperliches (adv. Prax. 7, 6; antike Diskussion: Gell. 5, 15; E. Evans [Hrsg.], Tertullian's treatise against Praxeas [London 1948] 232f). Aus Gott, der selbst nicht leer u. substanzlos ist, kann nicht Leeres u. Substanzloses hervorgehen. Ferner kann Substanzloses u. Leeres nicht Schöpfer substanzhafter u. fester Dinge sein (adv. Prax. 7, 6). – Wie für Tertullian Gott als Geist ein substanzhaftes körperliches Wesen ist (zum stoischen Hintergrund: M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Église [Paris 1957]), so auch sein L.: Dieser besteht aus Geist, der Körper des L. ist (adv. Prax. 8, 4; 26, 4; res. 37, 7). Der Geist (spiritus), der sermo, ratio u. virtus ist, ist Geist vom Geiste (apol. 21, 13: de spiritu spiritus). Als Substanz aber ist der L. auch persona u. Sohn u. damit ein zweiter neben dem Vater (adv. Prax. 7, 9; vgl. ebd. 6, 1; 21, 2: alium sermonem Dei, alium Deum; Moingt aO. 2, 345/8). Tertullian verteidigt seine L.theologie auch gegen den möglichen Vorwurf, dass sie ununterscheidbar von einer valentinianischen Emissionstheorie sei, dass er also den Sohn als προβολή oder prolatio lehre (adv. Prax. 8, 1; Iustin. dial. 61, 2; 62, 4; Evans aO. 239). Seine Antwort lautet, der Sohn sei hervorgebracht (prolatus), aber anders als bei Valentin nicht getrennt (separatus) vom Vater (ebd. 8, 2. 4f; vgl. aber adv. Val. 4, 2). Der Sohn allein kennt den Vater (Mt. 11, 27) u. bleibt in kontinuierlicher Verbindung mit dem Vater: Der Vater bringt den sermo hervor, ,wie die Wurzel den Schössling, die Quelle den Fluss, die Sonne den Strahl' (vgl. Hebr. 1, 3). Die drei Vergleiche beschreiben das Verhältnis von Gott u. seinem sermo, dem Vater u. seinem Sohn insofern korrekt (adv. Prax. 9, 2: der Sohn als derivatio u. portio der Substanz des Vaters), als sie eine Zweiheit formulieren, die verbunden u. ungeteilt ist (ebd. 8, 6; 13, 10). Apol. 21, 12/4 verfolgt den Vergleich mit der Sonne u. ihrem Strahl: Wie die Sonne in ihrem Strahl ist, so bedeutet auch das Hervorgehen des sermo keine Sonderung von der göttlichen (Geist-) Substanz, sondern deren Ausdehnung, wie Licht durch Licht entzündet wird. Gott u. sein Sohn sind beide eins. Sind zwei in dieser Weise verbunden, kann auch ein drittes Glied in der gleichen Weise hinzutreten; es ergibt sich die Trinität von Vater,

Sohn u. Heiligem Geist. Diese aus dem Vater hervorgehende Trinität (adv. Prax. 8, 7: per consertos et conexos gradus a Patre decurrens; vgl. 12, 3; 13, 10) widerpricht nicht der göttlichen monarchia (hier wird das Stichwort des Gegners Praxeas aufgegriffen, um es neu zu bestimmen) u. bewahrt die oikonomia. Auch bei Tertullian ist der L. die kommunikative Seite Gottes (adv. Marc. 2, 4, 1: minister); er ist damit in gewisser Weise sichtbar, obwohl er seiner Substanz nach als sermo u. spiritus unsichtbar ist (adv. Prax. 14, 6; 15, 9). Im AT ist er den Propheten u. Patriarchen u. auch Mose wie in einem Spiegelbild u. in einem Rätsel u. in einer Vision u. im Traum, also jedes Mal nur in indirekter Weise, erschienen. Adv. Marc. 2, 27 setzt sich Tertullian mit Markion u. dessen Anhängern auseinander, die kritisiert hatten, dass das AT unwürdig u. allzu menschlich vom Schöpfergott rede (zB. dass dieser mit den Menschen rede, drohe, zürne u. richte). Tertullian schlägt hier eine zweite, abgekürzte Lösung (in compendio) vor: Man solle doch alle diese Schwächen dem L. zuschreiben, der sich auf diese Weise schon für seine Menschwerdung ausbilde (ebd. 2, 27, 4). Die Fleischwerdung des L. (adv. Prax. 37, 6: sermo in carne) impliziert keine Verwandlung seiner Geistsubstanz (ebd. 27, 7/14). Der L. reinigt die Seele der Gläubigen (pud. 20, 10).

VII. Hippolytos v. Rom. a. Refutatio. Im Schlussbekenntnis dieses Werkes, das gegenüber philosophischen u. häretischen Prinzipienlehren die monarchia des einen Gottes betont, greift Hippolyt auf die Differenzierung zwischen λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός zurück (ref. 10, 33, 1f): Der L. ist zunächst, vor der Zeugung durch Gott, der ,innerliche Gedanke, der sich auf das All bezieht' (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν), er ist nicht einer Stimme vergleichbar (φωνή). Nur dieser L. wird im Gegensatz zur gesamten Schöpfung aus dem Sein, d. h. aus dem seienden Vater, gezeugt (ebd. 7, 21, 4). Deshalb ist der L. auch Gott, denn er existiert als Substanz Gottes (ebd. 10, 33, 8: οὐσία ὑπάρχων θεοῦ). Der L. trägt in sich das Wollen des Vaters, er weiß, was der Vater denkt, u. tut nur das, was dem Vater gefällt (10, 33, 2). Wenn er aus dem Vater hervorgeht (προέρχεσθαι) u. somit der Erstgeborene (πρωτότοκος; vgl. 1 Col. 1, 15) des Vaters wird, hat er in sich wie eine Stimme (φωνή) die im Vater enthaltenen Ideen (ref. 10, 33, 2; s. o. Sp. 346/8). Der L. ist das ersterzeugte Kind Gottes (ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς), die lichtvolle Stimme vor der Morgenröte (ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή; vgl. Ps. 109 [108], 3; 2 Petr. 1, 18f; Hippol. ref. 10, 33, 11. 34, 2). Der L. hilft Gott bei der Schöpfung (ebd. 10, 33, 4; vgl. 10, 33, 2. 6. 11) u. ermahnt die Menschen durch die Propheten (10, 33, 13). In den letzten Zeiten erschien er selbst, vom Vater gesandt (10, 33, 14). Hippolyt selbst sieht sich als theologischer Schriftsteller als Jünger des menschenfreundlichen L. (10, 34, 1), der den wahren L. über das Göttliche (ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθὴς λ.) lehrt. Wer dieser Lehre folgt, erkennt sich selbst u. wird so ein Schüler Gottes u. vergöttlicht (10, 34, 2/5). – Die L.theologie Hippolyts profiliert sich gegenüber zwei abweichenden Konzeptionen, die in der Refutatio zitiert werden: Zunächst gegenüber derjenigen L.theologie, die nach L. Abramowski ein Redaktor in das sog. Hippolytsche Sondergut eingetragen hat (Ein gnost. L.theologe: dies. [Hrsg.], Drei christolog. Untersuchungen = ZNW Beih. 45 [1981] 18/62). Die Rekonstruktion dieser Redaktionsschicht ist hypothetisch. Folgt man Abramowski, so lehrt dieser gnost. L.theologe, dass alles durch den L. Gottes entstanden ist, u. betont, dass dieser L. nur das im Mund des Herrn entstandene Wort sei (Hippol. ref. 6, 10, 2; vgl. ebd. 5, 16, 12). Hier könnte es sich um eine Polemik gegen die auch von Hippolyt selbst (s. oben) vertretene Unterscheidung zwischen λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός handeln (Abramowski, L.theologe aO. 26). Der Gnostiker, der die rechte Lehre annimmt, wird mit dem L. selbst zum L. (ref. 5, 21, 9; 6, 17, 7; Abramoswki, L.theologe aO. 27f). Auch Mose wird mit dem L. identifiziert (ref. 6, 15, 4). Der L., der mit Christus identisch ist, ist der eigentliche Ort, der den Gnostiker vom Nichtgnostiker unterscheidet (ebd. 5, 7, 33. 21, 5/9; 6, 10, 1f. 17, 4/7); hier wird der schon bei Philon anzutreffende λ. τομεύς soteriologisch interpretiert (Abramowski, L.theologe aO. 31_{39}; Krämer aO. [o. Sp. 347] 269/84. 282_{339}). Ist in der valentinianischen Lehre im Einklang mit der zeitgenössischen platonischen Philosophie der νοῦς dem λ. vorgeordnet, so verhält es sich bei dieser gnost. L.theologie umgekehrt (ref. 6, 13, 1. 14, 2). Die Inkarnation kann vom L. ausgesagt werden (ebd. 5, 16, 10); es fehlt

aber eine Aussage über den Kreuzestod oder eine direkte Applikation von Joh. 1, 14 (Abramowski, L.theologe aO. 44_{72}). Die andere konkurrierende L.konzeption, die in der Refutatio zitiert wird, ist diejenige des röm. Bischofs Kallistus, der versucht hatte, eine monarchianische Position zu formulieren, die den L.begriff integriert. Kallistus denunzierte die L.theologie des Hippolyt als Ditheismus u. integrierte den L. in die monarchianische Identifikationstheologie (ref. 9, 12, 15/9; 10, 27, 3f): Demnach ist der L. πνεῦμα ἀδιαίρετον; Gott ist kein anderer neben dem L. Dieser Eine wird einmal Sohn, ein andermal Vater genannt. Das in der Jungfrau Fleisch gewordene πνεῦμα ist mit dem Vater identisch (Joh. 14, 11). Also wird das Sichtbare des Inkarnierten Sohn genannt, der Geist, der in ihm wohnt, Vater (vgl. die Christologie des Praxeas: Tert. adv. Prax. 27). In der Inkarnation vergöttlicht der Vater (= der Geist) den Sohn (= das Fleisch). So ist der Vater eins mit dem Sohn, ist eine Person mit dem Sohn, dem Namen, nicht der οὐσία nach unterschieden. Der Vater hat mitgelitten mit dem Sohn; Hippolyt betont polemisch, dass Kallistus die Konsequenz scheut, einfach das Leiden des Sohnes auch von dem mit diesem identischen Vater auszusagen. Trotz der polemischen Darstellung Hippolyts werden die Konturen der Position des Kallistus deutlich: Er verstärkt den Akzent auf der substantiellen Kontinuität des L. mit dessen Ursprung; Gott u. sein L. sind nunmehr strikt identisch. Der Sohn, nicht der L., als das Sichtbare des Inkarnierten ist die im Namen korrekt ausgedrückte Differenz zum Vater. Die Differenz zwischen Vater u. Sohn wird in der Inkarnation, in der der Geist das Fleisch vergöttlicht, überwunden. Die Position des Kallistus belegt, dass auch Gegner der L.theologie versuchen konnten, den L.begriff zu integrieren. Doch scheint der Begriff L. gegenüber dem Begriff Pneuma nur eine untergeordnete Rolle zu spielen (R. E. Heine, The christology of Callistus: JournTheolStud NS 49 [1998] 64).

b. Danielkommentar. Hier finden sich ebenfalls logostheol. Passagen: Der L. ist das Abbild (εἰκών) Gottes (in Dan. 2, 27). Die Welt ist durch den L. Gottes geschaffen (ebd. 2, 30); der L. Gottes steigt vom Himmel herab u. verkündet den Engeln den Willen des Vaters (ebd. 3, 9 mit Bezug auf Dan. 4, 10f). Das Wort Gottes, der L., der die Christen vom zweiten Tod erretten wird, hat in Daniel Aufenthalt genommen (Hippol. in Dan. 1, 23; vgl. 1, 29 [aufgrund von Daniels richtigem Urteil über die Ankläger der Susanna]; 2, 30 [der vierte *Jüngling im Feuerofen war der L., der durch die drei Jünglinge die Schöpfung Gottes lobte]; vgl. ebd. 3). Gleiches kann über Joseph, den Träumer, gesagt werden (ben. Is. et Jac. 7): Der L. ist der himmlische Joseph (ebd. 18). Wie im Paradies der *Baum der Erkenntnis u. der Baum des Lebens waren, so werden nun in der Kirche Nomos u. L. wie zwei gepflanzte Bäume gezeigt: Durch das Gesetz erfolgt die Erkenntnis der Sünde (Rom. 3, 20), durch den L. wird Leben u. Vergebung der Übertretungen gewährt (Hippol. in Dan. 1, 18). Er führt die ins ewige Leben, die ihm, dem Wort der Wahrheit, glauben (ebd. 4, 12).

c. Contra Noëtum. Ob diese Schrift von Hippolyt stammt, ist in der Forschung umstritten (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 501f). Die L.theologie dieser Schrift stellt sich folgendermaßen dar: Gott ist am Anfang allein u. doch vielfältig, denn er ist weder ἄλογος, noch ἄσοφος, ἀδύνατος oder ἀβούλευτος: ‚Alles war in ihm, u. er war das All' (c. Noët. 10, 3; vgl. Tert. adv. Prax. 5; Moingt aO. [*o.* Sp. 387] 3, 786). Als er es wollte u. wie er es wollte, manifestierte er (ἔδειξεν; vgl. B. Capelle, Le L., fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte: RechThéolAM 9 [1937] 112) seinen L. u. schuf durch ihn alle Dinge (c. Noët. 10, 4). Bei der Schöpfung durch den L. gibt es keine Diastase zwischen Wollen u. Vollbringen, Planen u. Schaffen. Die Schöpfung stellt sich genauer als ein Zusammenwirken von λ. u. σοφία dar: Der λ. schafft (κτίζειν), die σοφία ordnet (κοσμεῖν); doch scheinen hier λ. u. σοφία identifiziert zu werden (M. Simonetti [Hrsg.], Ippolito. Contro Noeto [Bologna 2000] 230). Das Hervorgehen des L. aus Gott ist wie die Artikulation einer Stimme, die Entstehung des Lichts aus dem Licht oder des Wassers aus der Quelle oder des Strahls aus der Sonne (c. Noët. 10, 4; 11, 1). Die Art der Entstehung des L. aus dem Vater übersteigt unser Begreifen (ebd. 16, 1/4). Der L. wird mit dem Intellekt (νοῦς) des Vaters identifiziert (ebd. 7, 3; 10, 4; 11, 2); zunächst war er nur dem Vater sichtbar, bis ihn die Sendung in die Welt auch der geschaffenen Welt sichtbar machte (10, 4; 13, 1/4). Der L. ist Geist (πνεῦμα; 16, 3). Die Propheten erlangten ihre

*Inspiration (ἀπόπνοια) von der väterlichen Kraft (πατρῴα δύναμις) die mit dem L. identisch ist (11, 4; 16, 1). Vater, Sohn u. Heiliger Geist sind drei Personen (14, 3). Der L. wird erst durch die Inkarnation vollkommener Sohn (15, 6f); im Blick auf die Inkarnation wird er Dan. 7, 13 proleptisch Menschensohn genannt (c. Noët. 4, 10/3. 15; Capelle aO. 113/20).

VIII. Novatian. Dieser folgt Tertullian ohne dessen Präzision (Moreschini 217). In seiner Schrift De trinitate grenzt er sich gegen die stoische Definition des sermo als eines Klangs ab, der durch das Erschüttern der Luft entstanden sei (trin. 183; vgl. Diog. L. 7, 55). Vielmehr werde der Sohn in der Wirklichkeit einer von Gott hervorgebrachten Kraft (in substantia prolatae a Deo virtutis; vgl. trin. 186: der hervorgegangene sermo als substantia divina) erkannt. Die Entstehung dieser Kraft aus Gott sei aber Aposteln, Propheten, Engeln u. überhaupt jeder Kreatur unbekannt; nur der Sohn wisse um dieses Geheimnis des Vaters (ebd. 183). Die Geburt nach dem Willen des Vaters aus dem Vater bedeutet nach Novatian, dass der L.sohn immer im Vater ist (ebd. 184): ‚Denn er ist immer im Vater, weil nur so der Vater immer Vater ist'. Dies hebt aber nicht sein Geboren- u. Gezeugtsein auf; andernfalls hätte man es mit zwei Göttern zu tun (ebd. 188). Der sermo, der aus Gott hervorgegangen ist (Ps. 44 [43], 2), bleibt immer bei Gott u. ist nicht untätig, sondern schafft alles (trin. 83).

IX. Laktanz. Dieser rezipiert ebenfalls die logostheol. Überlegungen Tertullians: Wie jener reflektiert er über das Bedeutungsspektrum des griech. Worts λ.: ‚Dieses bedeutet nämlich sowohl sermo als auch ratio, weil jener sowohl Stimme als auch Weisheit Gottes ist' (inst. 4, 9, 1; vgl. Tert. adv. Prax. 5, 2f; apol. 21, 10). Bevor er die Welt erschaffen hat, erzeugte Gott einen hl. u. unverderblichen Geist (spiritus), den er Sohn nennen konnte (inst. 4, 6, 1). Für Laktanz ist der Sohn mit den nach ihm von Gott geschaffenen Engeln in gewisser Weise vergleichbar, aber nur ihm kommt der göttliche Name zu, da er durch väterliche Macht u. Majestät stark ist. Um die Frage der Entstehung dieses Sohnes zu beantworten, rekurriert Laktanz auf das L.modell (ebd. 4, 8, 6/9): Der Sohn u. die Engel sind Geist. Aber da der Sohn sermo ist, ist er Geist, der zusammen mit einem Laut hervorgebracht wird (spiritus cum voce aliquid significante prolatus). Auch wird der sermo durch den Mund, der Geist (= Atem) durch die Nase ausgestoßen. Der Unterschied zwischen dem L.sohn u. den Engeln besteht also darin, dass jener Hauch bzw. Geist u. zugleich Stimme (vox) ist, während diese nur stumme Hauche bzw. Geister sind; nur dem sermo Gottes obliegt es, die Offenbarung den Menschen zu kommunizieren. Das Wort Gottes (sermo / verbum), das aus seinem Munde hervorgeht u. in seinem Intellekt (mens) durch die Kraft u. Macht seiner Herrlichkeit (maiestatis suae virtute ac potentia) zu einem Abbild (in effigiem) seiner selbst empfangen (conceperat) wurde, ist mit einem Unterschied strikt analog zum menschlichen Wort: Menschliche Hauche (spiritus) sind vergänglich, während die göttlichen Hauche (sermo u. die Engel) lebendig bleiben, weil derjenige, der ihnen das Leben gegeben hat, unsterblich ist (4, 8, 10f). Für die Untrennbarkeit von Vater u. Sohn schlägt Laktanz vier Analogien vor: Quelle u. Fluss, Sonne u. Strahl, Mund u. Stimme (vox), Körper u. Hand (2, 8, 3). Sowohl die Hand als auch die Zunge, die Dienerin des Wortes, sind portiones des einen ungeteilten Körpers (4, 29, 3/6).

X. Origenes. a. Logos als Christusprädikat. Origenes ist überzeugt, dass einige der nichtchristl. Philosophen nicht nur die Existenz Gottes annehmen, sondern auch diejenige seines L., da sie anerkennen, dass alles durch den L. Gottes geschaffen wurde (princ. 1, 3, 1). Origenes unternimmt einen systematischen Versuch, die L.theologie zu reformulieren. – Beachtenswert ist dafür vor allem der Joh.-Kommentar (GCS Orig. 4). Der erste Vers (Joh. 1, 1) setzt eine ausführliche Reflexion über das L.prädikat in Gang, die im Rahmen einer Theorie über die Aspekte (ἐπίνοιαι) Christi entwickelt wird (J. Wolinski, Le recours aux epinoiai du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène: G. Dorival / A. Le Boulluec [Hrsg.] Origeniana Sexta [Leuven 1995] 465/90). Gott ist einer u. einfach (μονάς, ἑνάς, ἕν, ἁπλοῦν) u. somit jenseits von νοῦς, οὐσία u. κόσμος νοητός (vgl. aber c. Cels. 7, 38; Krämer aO. [o. Sp. 347] 286f). Da aber die kreatürliche Welt vielfältig ist, wurde der Erlöser in seinen ἐπίνοιαι eine Vielheit, welche für jede der verschiedenen Kreaturen eine Erlösungsmöglichkeit bereithält (in Joh. comm. 1, 119). Die ἐπίνοιαι bezeichnen Aspekte u. Tu-

genden Christi, welche die Seele im Fortschreiten der Selbst- u. Gotteserkenntnis realisiert (A. Lieske, Die Theologie der L.mystik [1938] 46). Vorgeschlagen wird eine systematische Einteilung der ἐπίνοιαι Christi in 1) solche, die einen Bezug Christi zu anderen ausdrücken, 2) solche, die absolut u. mit Bezug auf andere, u. 3) solche, die nur absolut (ἁπλῶς) prädiziert werden (in Joh. comm. 2, 125; D. Pazzini, Art. Figlio: A. Monaci-Castagno [Hrsg.], Origene. Dizionario [Roma 2000] 165f). Das Prädikat σοφία u. vielleicht auch das Prädikat λ. gehören zur zweiten Gruppe (in Joh. comm. 2, 126). Beide bilden die wichtigsten ἐπίνοιαι Christi (in Lc. hom. 19 [GCS Orig. 9, 114/8]; in Jos. hom. 15, 5 [ebd. 7, 388/90]; Pazzini aO. 164). Origenes wendet sich aber scharf gegen die ausschließliche Verwendung des Prädikats L.: Er notiert mit Erstaunen, dass die meisten Namen, die in der Bibel dem Erlöser gegeben werden, im übertragenen (τροπικῶς), nicht im eigentlichen (κυρίως) Sinne zu verstehen sind. Allein den Namen L. akzeptieren sie, ohne weiter nach der Bedeutung zu forschen (in Joh. comm. 1, 125). Mit dieser Bemerkung scheint eine auf Ps. 44 (43), 2 rekurrierende monarchianische Position (eher als valentinianische Lehren) angezielt zu sein (in Joh. comm. 1, 151. 266. 280; 2, 16; dial. 4, 6/9; Wolinski aO. 475). Origenes nimmt eine exegetische Einteilung der christolog. Prädikate vor: 1) die Namen, die Christus sich selbst gibt, u. zwar in den Evangelien, in der Offenbarung u. in den Propheten Jesaja u. Jeremia, 2) die Namen, die ihm im NT gegeben werden, 3) die Namen, die ihm die Propheten des AT (zu denen zB. auch Jakob gehört) geben (in Joh. comm. 1, 126/50). Das L.prädikat gehört in die zweite Rubrik. Origenes kritisiert, dass die Bezeichnung L. oft im Sinne eines gesprochenen Wortes (mit Berufung auf Ps. 45 [44], 2) verstanden werde. Damit aber wird ihm keine eigene Hypostase zugestanden u. seine οὐσία nicht geklärt. Auf diese Weise bleibt auch unverständlich, wieso der L. Sohn sein kann (in Joh. comm. 1, 151f). – Der L. ist nach Joh. 1, 1 im Anfang (ἀρχή); dieser Anfang aber ist laut Prov. 8, 22 die Weisheit (σοφία: in Joh. comm. 1, 111. 116/8). Als ἀρχή ist Christus Schöpfer (δημιουργός). Prov. 8, 22 wird hinzugezogen: Hier bezeichnet sich die Weisheit selbst als ἀρχή. Dass der L. in der Weisheit ist (Joh. 1, 1), bedeutet dann: Christus ist Weisheit im Hinblick auf das Denken des Ganzen u. der einzelnen Begriffe, L. hingegen, indem er dieses Denken der Weisheit an die vernünftige Kreatur kommuniziert (in Joh. comm. 1, 111; vgl. princ. 1, 2, 2f; in Joh. comm. frg. 1 [GCS Orig. 4, 483/5]: σοφία auf Gott bezogen, λ. auf die Schöpfung [δημιουργικὸς λ.]). Die mittelplatonische Konzeption der Ideen als Gedanken Gottes wird also zunächst mit dem Christusprädikat ‚Weisheit' verbunden. Der L. hingegen wird als ‚Wort' aufgefasst u. damit seine kommunikative Funktion betont (Lilla aO. [o. Sp. 374] 26/30). Doch kann der L. auch als Denken aufgefasst werden; Joh. 1, 1 wird dann so ausgelegt: Alles ist gemäß der Weisheit u. der Modelle des Plans geworden, die im L. waren (in Joh. comm. 1, 113). Wie ein Haus oder Schiff zunächst in den Modellen (τύποι) u. Begriffen (λόγοι) des Bauherrn Gestalt annimmt, so ist auch die Weisheit (σοφία) der Anfang / das Prinzip (ἀρχή) der Welt, da alles gemäß den λόγοι entstanden ist, die Gott in seiner Weisheit vorher festgelegt hat (ebd. 1, 114 mit Berufung auf Ps. 103 [102], 24). Die Priorität des Prädikats Weisheit wird exegetisch festgehalten: Der L. bleibt also immer in der Weisheit u. so auch bei Gott. Kühnerweise (τεθαρρηκότως) kann man sagen, dass Weisheit das ältere (πρεσβύτερον) aller Prädikate Christi ist (in Joh. comm. 1, 118). Die Priorität der Weisheit vor dem L. ist logisch, nicht chronologisch (Letellier 591). Zu beachten ist allerdings, dass dieser exegetisch erarbeitete Vorrang des Sophia-Prädikats von Origenes selbst anderwärtig eher vernachlässigt wird (zB. c. Cels. 4, 99; 6, 69; 7, 39; 8, 13: L. wird vor σοφία genannt; vgl. die Lemmata λ. u. σοφία im Index zu c. Cels.: SC 227, 432. 484).

b. Logos als Ideenwelt. Der Sohn Gottes ist *A u. O, Anfang u. Ende (Apc. 22, 13), nicht als L., sondern als Weisheit. Die Weisheit wird vom Vater ewig gezeugt (Orig. princ. 1, 2, 2); der Erlöser wird ständig vom Vater gezeugt, wie der Glanz (ἀπαύγασμα; Sap. 7, 26) vom Licht (Orig. in Jer. hom. 9, 4 [GCS Orig. 3, 68/70]). Origenes betont die distinkte Identität der zweiten Hypostase: Unterschieden von der sichtbaren Welt (αἰσθητὸς κόσμος), existiert demnach eine intelligible Welt (νοητὸς κόσμος), deren Schönheit die Menschen reinen Herzens sehen (in Joh. comm. 19, 146). Insofern er vielfältige Weisheit ist (Eph. 3, 10), kann der

Erstgeborene jeder Schöpfung (Col. 1, 15) als diese in sich vielfältige intelligible Welt betrachtet werden, welche die Prinzipien (λόγοι) alles Gewordenen in sich enthält (in Joh. comm. 19, 147; princ. 1, 4, 4; in Cant. comm. 1, 6, 12/4 [SC 375, 256]; philoc. 5, 4: Mit Bezug auf Eccl. 12, 12 u. Prov. 10, 19 gilt, dass der L. nicht πολυλογία ist). Als intelligible Vielheit ist die Weisheit ein lebendiges u. beseeltes Wesen (in Joh. comm. 1, 243f; 32, 127; comm. in Mt. 12, 9; c. Cels. 3, 81), ein σύστημα θεωρημάτων (in Joh. comm 1, 113; 2, 126). Die θεωρήματα verhalten sich zum L. wie Teile zum Ganzen (philoc. 5, 5; c. Cels. 5, 22. 39; in Eph. comm. frg. 6 [J. A. F. Gregg: JournTheolStud 3 (1902) 241]; H. Crouzel, Origène et Plotin [Paris 1991] 152f). Der L.sohn ist die Ordnung der intelligiblen Welt, er ist die ἰδέα ἰδεῶν (s. o. Sp. 347) u. die οὐσία οὐσιῶν (c. Cels. 6, 64: offen bleibt, ob der Vater οὐσία oder jenseits der οὐσία ist [vgl. Plat. resp. 6, 509b]) bzw. die ἀρχέτυπος εἰκών (in Joh. comm. 2, 18). Mit Bezug auf Joh. 17, 14. 16 u. im Rahmen seiner kosmologischen Position kann Origenes gelegentlich gegen die platonische Ideenwelt polemisieren, die er als mundus incorporeus charakterisiert, der in sola mentis fantasia existiere (princ. 2, 3, 6). Dennoch befindet sich Origenes mit der Konzeption eines lebendigen νοητὸς κόσμος in der Nähe platonischer Konzeptionen des Ideenkosmos (vgl. Plat. Tim. 30f; Krämer aO.; J. Halfwassen, Geist u. Selbstbewusstsein [1994] 28f). Die zweite Hypostase hat aber nicht nur als Weisheit, sondern auch als L. eine eigene, distinkte Identität (ἰδία περιγραφή): Christus ist nicht nur L., sondern auch die hervorragendste Kraft (δύναμις) Gottes (vgl. Ps. 24 [23], 10; 59 [58], 6; 80 [79], 5. 8); die Kräfte Gottes aber sind vernünftige göttliche Lebewesen u. haben als solche ihre je eigene Identität. Während der L. in den Menschen keine selbständige Identität außerhalb ihrer selbst hat, hat Christus als L. seine Hypostase in der Weisheit (in Joh. comm. 1, 289/92; 6, 188; vgl. aber in Eph. comm. frg. 1 [Gregg aO. 235], wo das Gleiche vom L. gesagt wird; Letellier 593). Die Weisheit aber hat ihr Sein in dem, der der Anfang aller Dinge ist u. aus dem sie geboren ist (princ. 1, 2, 5).

c. Entstehung des Logos. Als Wort offenbart der L. den Vater; der Vater ist der νοῦς, dessen L. der Sohn ist (in Joh. comm. 1, 277f; princ. 1, 2, 3; vgl. Mt. 11, 27). Hier wird also wie bei Clem. Alex. protr. 98, 4 die Unterordnung des L. unter den νοῦς reproduziert. Die Entstehung des Sohnes / des L. aus dem Vater ist unkörperlicher Natur, ein spontaner, geistiger Vorgang u. kann nicht mit der menschlichen Zeugung verglichen werden (princ. 1, 2, 6. 9; 4, 4, 1; Pamph. Caes. apol. 106): Er ist aus dem Intellekt des Vaters geboren, wie der Wille aus dem Intellekt (sicut voluntas procedit ex mente). Ob man den Vater nun als Intellekt, Herz oder Denken begreift: Er ist auf jeden Fall unverändert geblieben, als er einen Samen des Willens (germen voluntatis) hervorbrachte. So wurde er zum Vater des L.; dieser L., der im Schoße des Vaters blieb (Orig. in Hes. hom. 1, 10), hat den Gott verkündigt, den niemand je gesehen hat (Joh. 1, 18) als er selbst (Pamph. Caes. apol. 106). Die Entstehung ist wie die Zeugung des Glanzes aus dem Licht (princ. 1, 2, 4: sicut splendor generatur ex luce).

d. Logos als zweiter Gott. Der Sohn Gottes ist der zweite Gott (ebd. 1, 3, 5; c. Cels. 6, 61; M. Borret: SC 147, 118_2), insofern er die Tugend (ἀρετή) ist, die alle Tugenden umfasst, u. der L., der alle Rationalität der Schöpfung in sich begreift (c. Cels. 5, 39; vgl. ebd. 3, 81). Er ist der λ. θεός oder θεὸς λ. (comm. in Mt. 10, 14. 38; in Joh. comm. 1, 22; 2, 20; 6, 94; c. Cels. 1, 66; 3, 62; 4, 15. 99; 7, 70; 8, 17. 39. 75; philoc. 18, 13 u. ö.) bzw. der θεῖος λ. (c. Cels. 1, 62; 4, 18 u. ö.). Der L.titel wird mit zahlreichen anderen christolog. Titeln koordiniert: δύναμις, σοφία, κύριος, μονογενής, πρωτότοκος, ἀλήθεια, δικαιοσύνη (vgl. Index zu c. Cels.: SC 227, 432). Um den von einer monarchianischen Position her formulierten Verdacht des Ditheismus zu widerlegen (in Joh. comm. 2, 16), schlägt Origenes die Unterscheidung zwischen ὁ θεός u. θεός vor: Der L. ist θεός, aber nicht wie der ungezeugte Vater ὁ θεός (ebd. 2, 14). Der L. bleibt θεός, insofern er in der ununterbrochenen Kontemplation der väterlichen Tiefe verharrt (ebd. 2, 18), die mit der ewigen Zeugung identisch ist (Crouzel aO. 126. 153f). Dieser Gedanke ist vergleichbar mit der Konzeption Plotins, derzufolge der Νοῦς erzeugt wird, wenn das Eine sich zu sich selbst wendet (Crouzel aO. 121).

e. Präsenz des Logos in der Schöpfung. Der L. hat eine kosmologische Funktion; Joh. 1, 1 wird so ausgelegt: Alle Dinge sind

geschaffen, d. h. nach den λόγοι / τύποι / θεωρήματα, die von Gott in seiner Weisheit verdeutlicht wurden (Orig. in Joh. comm. 1, 114f. 244; in Cant. frg.: GCS Orig. 8, 175; vgl. Ps. 104 [103], 24). Es sind die λόγοι der einzelnen Kreaturen, die in Gen. 1 von Gott für gut erklärt werden (in Joh. comm. 13, 280). Die Weisheit setzt die in ihr enthaltenen Modelle in die Wirklichkeit um: Sie formt die Materie, ja bringt die Materie möglicherweise erst zur Existenz (ebd. 1, 115). Der Vater schafft durch den L.sohn (ebd. 2, 72; c. Cels. 2, 9: Gen. 1, 26 zum L. gesprochen). Der L. regiert die Welt; Origenes diskutiert, ob der Vater Ps. 45 (44), 2 spricht. Wenn dies der Fall ist, so ist in diesem Vers nicht nur das Wort L. im übertragenen Sinn zu verstehen, sondern auch das Wort Herz (καρδία). Gemeint ist hiermit die vernünftige (νοητική) u. planende (προθετική) Kraft (δύναμις), mit der Gott die Welt regiert; der L. kommuniziert den väterlichen Willen den Geschöpfen (in Joh. comm. 1, 281f). Der L. durchdringt die gesamte Schöpfung (ebd. 6, 188f). Die Weltregierung des L. erstreckt sich vermutlich auch über die *Dämonen: Der L. hat sie zur Strafe über diejenigen gesetzt, die sich dem Bösen u. nicht Gott ergeben haben (c. Cels. 7, 70; 8, 33). – Die Beziehung zwischen dem θεός u. dem ὁ θεός ist strikt analog zur Beziehung zwischen Menschen, die aufgrund der Gegenwart des L. in ihnen rationale Kreaturen (λογικοί) sind (in Joh. comm. 1, 273), u. dem L. selbst (αὐτόλογος, vgl. c. Cels. 3, 41; 5, 39; 6, 47f. 63; 7, 17), dem L. Gottes. Origenes erweitert beide Reihen um zwei weitere Glieder: Es gibt den Gott, Gott (ohne Artikel) sowie zwei Sorten von Göttern: die Gestirne u. auf dem untersten Rang die von den Menschen verfertigten Götzen. Analog gibt es den L. Gottes, den inkarnierten L., dann λόγοι (= Lehren), die noch am L. Gottes Anteil haben, sowie auf dem vierten u. letzten Rang noch λόγοι (= Lehren), die keinen Anteil an der Wahrheit haben. Den jeweiligen Rangstufen entsprechen bestimmte Menschengruppen: Die erste bilden diejenigen, die wie die Propheten Hosea, Jesaja u. Jeremia am L. Gottes selbst Anteil haben. Die zweite Gruppe sind die Masse der Gläubigen, die sich an den Inkarnierten halten u. Christus nur dem Fleische nach kennen. Die dritte u. vierte Gruppe werden von den Anhängern verschiedener heidn. Philosophenschulen gebildet (in Joh. comm. 2, 28/33). – Da der L. Abbild (εἰκών) des Vaters ist (c. Cels. 6, 63; in Joh. comm. 1, 283 [Auslegung von Ps. 44 (43), 2]), gilt, dass, insofern die geschaffenen Seelen nach dem Abbild (κατ' εἰκόνα) geschaffen sind, sie λογικά sind; manchmal bezieht Origenes dieses Adjektiv auf alle Seelen, manchmal nur auf die Heiligen (vgl. c. Cels. 4, 25; in Joh. comm. 2, 114. 215; 6, 189; in Jer. hom. 14, 10; H. Crouzel, L'image de dieu dans la théologie d'Origène: StudPatr 2 = TU 64 [1957] 194/201; C. Blanc: SC 290, 369). Insofern alle Vernunftwesen am L. teilhaben, tragen sie Samen der Weisheit u. Gerechtigkeit in sich (zum λ. σπερματικός bei Origenes vgl. C. Blanc: SC 290, 8/11; M. Borret: ebd. 376, 780/2), die Christus ist (princ. 1, 3, 6 mit Bezug auf Gal. 3, 16). Anteilhabe am L. in diesem Sinne macht die Vernunftwesen schuldfähig. Eigentlicher Referenzpunkt der L.abbildlichkeit ist der menschliche νοῦς bzw. das ἡγεμονικόν der Seele (in Joh. comm. frg. 18 [GCS Orig. 4, 497f]; in Ex. hom. 9, 4; Lieske aO. [o. Sp. 397] 103/16). Der Vater ist die Quelle der Gottheit, der Sohn die Quelle des L. (= der Vernunft) in den Menschen, zwischen Vater u. Sohn herrscht die gleiche Abbildbeziehung wie zwischen dem L. Gottes u. dem menschlichen L. – In trinitarischer Perspektive erstreckt sich die spezifische Aktion des Vaters auf alle Lebewesen, diejenige des L.sohnes auf alle Vernunftwesen, diejenige des Hl. Geistes auf die Heiligen (princ. 1, 3, 5f). Als λογικοί sind die Menschen Geschöpfe, die alles bis zu den alltäglichsten Lebensvollzügen zur Ehre Gottes tun. Unterschieden wird zwischen der Rationalität, an der jeder erwachsene Mensch Anteil hat u. die ihn schuldfähig macht, u. der vollen Realisierung dieser Rationalität, die sich nur bei den Vollkommenen findet (in Joh. comm. 1, 273/5). Diesen beiden Zuständen korrespondieren der fleischgewordene L. u. der Gott-L.; Origenes spekuliert, dass es einen der Rückkehr des L. zu seinem ursprünglichen Zustand entsprechenden Zwischenzustand auch beim Menschen geben müsse (ebd. 1, 276).

f. Präsenz des Logos in der Schrift u. Seele. Die L.konzeption wird von Origenes auch hermeneutisch gebraucht: Wie in der Schöpfung, so ist der L. / die Sophia Gottes auch in der Schrift präsent (in Cant. comm. 3, 27); die Schrift ist erfüllt von der Gegen-

wart des göttlichen L. (in Joh. comm. 13, 279). Als Mittler redet der L. durch die Propheten (c. Cels. 5, 8), in den Psalmen (ebd. 4, 72) u. im NT (ebd. 2, 66; 3, 47). Der L. ergeht in der Freiheit des prophetischen Wortes (in Joh. comm. 28, 211; princ. 1 praef. 1): ,Prophetie, Jesus u. L. lassen sich gleichsetzen' (R. Gögler, Zur Theologie des bibl. Wortes bei Origenes [1963] 264). Die Präsenz des L. in den Worten der Schrift wird mit seiner Bekleidung durch das Fleisch verglichen (in Lev. hom. 1, 1; K. J. Torjesen, Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis [Berlin 1986] 110). Der L. als Mittler ist Autor u. Inhalt der Schrift; durch die Lehren, die in der Schrift enthalten sind, erreicht der L. die Seele (ebd. 117/9). Der L.-Christus ist in der Seele präsent (Orig. c. Cels. 6, 9; in Cant. comm. frg. 6 [GCS Orig. 8, 108f]; H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène [Paris 1965]). Er vernichtet jegliche Unvernunft u. jeglichen Tod (in Joh. comm. 1, 267f; vgl. ebd. 2, 54; 10, 174f]), er ernährt die Seele (hom. 4 in Ps. 36, 3 [SC 411, 212]; in Lev. hom. 13, 5; in Num. hom. 3, 1; 27, 1), er öffnet die Augen der Seele (c. Cels. 6, 67; 7, 39), die Seele wird von ihm befruchtet (hom. in Lev. 16, 5; c. Cels. 7, 17), er passt sich an die verschiedenen Menschen je nach ihrer Fassungskraft u. ihrem spirituellen Reifegrad an (in Hes. hom. 3, 8; c. Cels. 4, 15f: er nimmt verschiedene Gestalten an), er erklärt die Schrift (in Joh. comm. 13, 279). Der L., der in sich die Vorbilder (παραδείγματα) der Kardinaltugenden birgt, formt diese Tugenden auch in den Menschen (c. Cels. 7, 66; 8, 17). Der L. kommt in die Seele u. formt den Geist des Gläubigen, damit dieser das will, was der L. will; so gewinnt Christus Gestalt in uns (hom. 4 in Ps. 36, 25 [SC 411, 210/2]; in Jer. hom 14, 10; Lieske aO. 25). In der Vereinigung mit dem L. wird die bräutliche Seele schön (in Cant. hom. 2, 4; Lieske aO. 59). Das ἡγεμονικόν der Seele (animae principale) ruht im L. aus; das Wort Gottes schläft noch in den Ungläubigen u. ist wach in den Heiligen (in Cant. hom. 2, 9). An Gott dem Vater gewinnt man durch den L. Anteil (c. Cels. 6, 64). Die Seele strebt nach Vereinigung mit dem L., ihrem Bräutigam (in Lev. hom. 2, 2; in Num. hom. 20, 2; in Hes. hom. 8, 3); sie erhält *Küsse (= intellektuelle Erleuchtungen) von ihrem Bräutigam, dem L. (in Cant. hom. 1, 1, 9/15; vgl. ebd. 2, 4, 25). Zur L.mystik u. zur Geburt des L. Christus im Herzen der Gläubigen: o. Bd. 3, 828/30. – Die Anwesenheit des L. in bestimmten Menschen bedeutet nicht, dass er in irgendeinem dieser Menschen eingeschlossen ist. Vielmehr ist er in allen diesen Menschen u. auch Engeln präsent, aber nicht in allen im gleichen Grade: Er ist zB. stärker in den Erzengeln gegenwärtig (princ. 4, 4, 1f). Für Christus gilt, dass auf der einen Seite der L. nicht in die Enge eines einzigen Leibes eingeschlossen werden kann, dass aber auf der anderen Seite die gesamte Gottheit des Sohnes in Christus präsent war (ebd. 4, 4, 4): Weisheit, Wort, Leben u. Wahrheit sind strikt unkörperlich zu denken. Die Seele Jesu hat Gottes Wahrheit, Weisheit u. Leben angenommen, noch bevor sie das Böse kannte. Deswegen übertrifft die Präsenz des L. in Christus seine Präsenz in den Aposteln u. den anderen Heiligen (ebd.). Der L. bewegt wie eine Seele den Leib der Kirche (6, 48; Lieske aO. 32/8).

XI. Schule des Origenes. a. Gregorios Thaumaturgos. Eine eigentümliche Rezeption der L.theologie des Origenes findet sich in der Dankesrede (SC 148) seines Schülers Gregorios Thaumaturgos. Er richtet seinen Dank u. Lobpreis durch den Heiland, den erstgeborenen (πρωτογενής) L., den Schöpfer u. Lenker an den Vater. Der L. ist gleichzeitig Wahrheit (ἀλήθεια), Weisheit (σοφία) u. δύναμις des Vaters (paneg. in Orig. 4, 35f). Gregor spricht wie Origenes vom θεὸς λ. (ebd. 4, 37). Er betont die Einheit von Vater u. Sohn; der L. ist ,unaufhörliche (Lob-) Rede' (4, 39: λ. διαρκής), vollkommen u. lebendig, beseelter L. des ersten νοῦς selbst (ebd.). Gregor redet auch vom hl. u. göttlichen L. (2, 18; 3, 28; 5, 50; 15, 180). Wie bei Clemens u. Origenes findet sich bei Gregor eine persönliche L.frömmigkeit; er bekennt die Führung durch den L. in seinem Leben: Als er mit 14 Jahren seinen Vater verlor, nahm nach u. nach der göttliche L. in ihm Wohnung, zu eben dem Zeitpunkt, als auch der menschliche L. in ihm schon voll entwickelt war (5, 50/3). Gregor sieht eine vollkommene Harmonie u. Kooperation zwischen seiner eigenen menschlichen Vernunft u. dem göttlichen L. in seinem Herzen. Origenes ist der Lehrer, der am heilbringenden L., dem Lehrer der Frömmigkeit, dem unwiderstehlichen, aber verborgenen König über alle, Anteil gibt: Wie ein Funken, der in die Seele des Schülers einschlug, so wurde

im Schüler durch das Lehren des Origenes die Liebe sowohl zum hl. L. als auch zum Lehrer selbst, dem Freund u. Fürsprecher des L., entzündet (6, 82f). Der göttliche L. verbirgt sich hinter der rätselhaften Sprache der Schrift, damit er nicht nackt u. ohne Schleier in eine unwürdige Seele eingehe (15, 174). Mit Origenes, dem verehrten Lehrer, kommuniziert der L. freilich direkt u. unverhüllt (2, 18; 15, 180f). Der Erlöser ist der Beschützer derer, die halbtot u. unter die Räuber gefallen sind (vgl. Lc. 10, 30); er ist Arzt u. L., ein aufmerksamer Wächter über alle Menschen (paneg. in Orig. 17, 200).

b. Dionysios v. Alex. (L. Abramowski, Dionys v. Rom [†268] u. Dionys v. Alex. [†264/5] in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jh.: ZKG 93 [1982] 240/72; U. Heil, Athanasius v. Alex. De sententia Dionysii [1999] 36/71.) In dem von Athan. sent. Dion. 15, 1f angeführten Frg. aus der Refutatio et apologia des Dionysios v. Alex. wird u. a. die Beziehung des Sohnes zum Vater definiert: Christus, der λ., σοφία u. δύναμις ist, existierte immer; der Vater war nie ohne ihn; derjenige, der Abglanz des ewigen Lichtes ist (Sap. 7, 26), ist auch selbst ewig. Der L. soll nicht als Geschöpf (ποίημα) gedacht werden u. der Vater nicht als Schöpfer (ποιητής) des L. Wenn er Schöpfer ist, dann nur so, wie die Weisen der Griechen ποιηταί ihrer eigenen Werke genannt werden, da sie doch deren geistige Väter sind (Athan. sent. Dion. 21, 3). Dionysios sucht nach Analogien für das Hervorgehen des Sohnes aus demVater u. rekurriert dabei auf das Verhältnis von νοῦς zu λ. (ebd. 23, 2): Zunächst wird der Fluss, der aus der Quelle fließt, angeführt. Dann wird der L. ein Ausfluss (ἀπόρροια) des νοῦς genannt (s. o. Sp. 384); bei den Menschen wird er vom Herzen durch den Mund abgeleitet: Der durch die Zunge hervorspringende νοῦς (ὁ διὰ γλώσσης νοῦς προπηδῶν) ist ein anderer als der λ. im Herzen; der eine bleibt wie er war, der andere wird überallhin getragen. Dionysios will so die Einheit u. Verschiedenheit der beiden λ. u. der beiden νοῦς erklären: Beide sind ineinander u. doch verschieden; auf diese Weise sind auch Vater u. Sohn eins. Dionysios präzisiert an anderer Stelle mit exegetischem Bezug auf Ps. 44, 2 LXX (Athan. sent. Dion. 23, 3): Weder ist der Νοῦς ἄλογος noch der Λ. ἄνους, sondern der νοῦς schafft den λ. u. wird in ihm sichtbar u. der λ. zeigt den νοῦς, in dem er geworden ist: Der νοῦς ist gleichsam ruhender λ. u. der λ. hervorspringender Verstand (νοῦς προπηδῶν). Durch den λ. dringt der νοῦς in die Seelen der Hörer ein. Der νοῦς ist Vater des λ., der sein Sohn ist (s. o. Sp. 399). Der λ.-Sohn ist Bote u. Dolmetscher des νοῦς-Vaters. Die Terminologie von λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός wird hier vermieden, wie vielleicht auch bei Origenes (Panaccio aO. [o. Sp. 333] 96; die Echtheit der Frg. bestreiten Abramowski, Dionys aO. u. Heil aO., die sie in das 4. Jh. datieren).

c. Theognost. Im Cod. Marcianus gr. 502 (14. Jh.) ist das Frg. einer Diskussion der Christusnamen überliefert (A. Harnack, Die Hypotyposen des Theognost = TU 24, 3 [1903] 77 [frg. 4]). Der Sohn wird λ. u. σοφία genannt: Als λ. ist er das allerschönste Erzeugnis (τὸ κάλλιστον γέννημα) des Intellektes (νοῦς) des Vaters des Alls. Als L. ist er auch das einzige Abbild (εἰκών), insofern er als einziger die im νοῦς befindlichen Gedanken (νοήματα) nach außen befördert. Σοφία heißt der Sohn, da dieser Name die Fülle der in ihm (= dem Sohn) enthaltenen θεωρήματα bezeichnet (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [1979] 292f). Phot. bibl. cod. 106 (2, 72/4 Henry) bietet eine Inhaltsangabe der sieben Bücher der Hypotyposen des Theognost; im zweiten Buch war vom Sohn die Rede; er sei, so habe Theognost zeigen wollen, Geschöpf (κτίσμα) u. habe nur den λογικοί (den Vernunftwesen) vorgestanden.

d. Eusebios v. Kaisareia 1. Logos als Hypostase, zweiter Gott u. Schöpfer. *Eusebius übernimmt wesentliche Akzente der L.theologie des Origenes: Der L. ist eine unkörperliche, unstoffliche u. vorweltliche Hypostase (dem. ev. 5, 5, 10; h. e. 1, 2, 2f; H. Strutwolf, Die Trinitätstheologie u. Christologie des Eusebius v. Caes. [1999] 169f), die auf eine unbegreifliche, unkörperliche u. unstoffliche Art aus dem Vater hervorgegangen, d. h. gezeugt worden ist (dem. ev. 5, 1, 9f; G. Stead, ‚Eusebius' and the Council of Nicaea: JournTheolStud NS 24 [1973] 91; Grillmeier aO. 1, 308f). Eusebios vertritt ein ewiges Beieinander von L.sohn u. Vater, vermeidet aber den Gedanken der ewigen Zeugung (zu den Gründen: Strutwolf aO. 171/3). Gegenüber Markell v. Ankyra betont er den hypostatischen Unterschied zwischen dem L. u. seinem Vater (eccl. theol. 1, 1, 3. 20, 36; 2, 14, 2). Eusebios zählt fünf verschiedene Bedeutun-

gen von L. auf (Verstand, Wort, Traktat, λ. σπερματικός, Kunstlehre) u. unterscheidet davon den L. als zweite Person der Trinität (ebd. 2, 13f): Anders als jene unterliegt er nicht der Kategorie πρός τί u. hat sein Sein nicht in einer anderen, vorliegenden Substanz (ebd. 3, 2, 1): Als Gott (θεός ohne Artikel; vgl. ebd. 1, 20, 51; 2, 17, 1) ist er selbst lebend u. existierend (ζῶν καὶ ὑφεστώς). Dennoch kann Eusebios an anderer Stelle betonen, dass der zweite Gott (δεύτερος θεός; dem. ev. 5, 1. 3f; praep. ev. 7, 12; Ricken, L.lehre 348. 351, der auf mittelplatonische Parallelen hinweist) Anteil am wahren Gott hat u. dass er nicht ohne den Vater subsistiert, der ihn zum Gott macht: Sein u. Gottsein hat er vom Vater (dem. ev. 5, 4, 9). – Sowohl gegen Markell als auch sonst lehnt Eusebios die Redeweise von λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός in ihrer Anwendung auf Gott ab (eccl. theol. 1, 17, 7; 2, 11, 1. 15, 4; vgl. laud. Const. 12, 4; dem. ev. 5, 5, 8/10). L. ist, anders als Markell angeblich meint, nicht das ausschließliche Prädikat des Präexistenten (eccl. theol. 1, 20, 90; 2, 10, 4f). Wie Origenes betont Eusebios den väterlichen Willen bei der Entstehung des Sohnes, ohne damit eine Kontingenz der Existenz des L.sohnes zu behaupten (Strutwolf aO. 170/4). Anders als Origenes privilegiert Eusebios nicht theoretisch das christolog. Prädikat σοφία gegenüber dem Prädikat L.; der präexistente Sohn wird als λ. θεοῦ καὶ σοφία bezeichnet (h. e. 1, 2, 14). Er ist αὐτόνους, αὐτόλογος, αὐτοσοφία, αὐτόκαλος u. αὐτοάγαθος, jedenfalls verglichen mit den nach ihm u. durch ihn Geschaffenen; er ist vollkommenes Geschöpf (δημιούργημα) des Vollkommenen, weises Konstrukt (ἀρχιτηκτόνημα) des Weisen, gutes Erzeugnis des guten Vaters (dem. ev. 4, 2, 1; Strutwolf aO. 162f). Wie auch zB. bei Philon u. Origenes wird die L.lehre bei Eusebios vor dem Hintergrund einer Gotteslehre formuliert, welche die Transzendenz der ersten Hypostase, des Vaters, betont (Ricken, L.lehre 343/7): Der Vater ist von Natur aus absolut gut u. transzendent, unsagbar u. jenseits jeglichen menschlichen Begreifens (dem. ev. 4, 1, 5; eccl. theol. 2, 14, 6f), im ‚unzugänglichen Lichte wohnend‘ (1 Tim. 6, 16); alles ist aus ihm (ἐξ οὗ), aber nicht durch ihn (δι' οὗ, Anspielung auf 1 Cor. 8, 6) entstanden (laud. Const. 12, 1f). Der L. geht aus ihm hervor, wie beim Menschen der μονογενὴς λ. aus dem unsichtbaren Geist entsteht (ebd. 12, 3). Der L. Gottes ist sein eingeborener Sohn, als solcher aber gerade nicht durch Silben, Worte u. Rede konstituiert u. nicht durch die Stimme ausgedrückt, sondern der lebendige u. tätige L. Gottes (Hebr. 4, 12), die Kraft u. Weisheit Gottes (1 Cor. 1, 24), die direkt aus der Gottheit des Vaters hervorgeht (Eus. laud. Const. 12, 4). Auch Eusebios rezipiert die mittelplatonische Lehre von den Ideen im Geiste Gottes: Der L. Gottes trägt die λόγοι des Gewordenen u. die Ideen der sichtbaren Welt in sich (dem. ev. 4, 5, 13: δημιουργικοὶ λόγοι, σπέρματα; 5, 5, 10; praep. ev. 11, 23, 7/10; Strutwolf aO. 147/56. 183. 185f), er nimmt die Ideen aus den Gedanken des Vaters (eccl. theol. 3, 3, 53f; vgl. laud. Const. 11, 12; 12, 6; Strutwolf aO. 190f). Der Vater hat die Welt durch diesen L. geschaffen (h. e. 1, 2, 4; laud. Const. 11, 13), u. er hat diesen L. mit der Ordnung, Regierung u. fürsorglichen Verwaltung der Welt betraut (ebd. 12, 5). Der L. ist Demiurg (dem. ev. 4, 5, 1; eccl. theol. 1, 9, 3), Statthalter (ὕπαρχος: laud. Const. 3, 6) u. lebendiges Werkzeug des Vaters (dem. ev. 4, 4, 2; Ricken, L.lehre 348f). Der L. ergreift wie ein Kutscher die Zügel (laud. Const. 6, 9; 11, 12; vgl. Plat. Phaedr. 246e; Philo decal. 60) des Universums: Auf diese Weise vermittelt er zwischen dem absolut transzendenten Gott u. der Welt, die Mitte haltend zwischen der ungezeugten u. der gezeugten οὐσία (Eus. laud. Const. 12, 6f). Der L. belebt das Universum, er hält das Steuerruder des großen Schiffes, welches das Universum darstellt (ebd. 12, 8; eccl. theol. 1, 13, 2; dem. ev. 4, 2, 1; Ricken, L.lehre 349). Der L. ist selbst einfach, unkörperlich u. ohne Teile u. ist gleichwohl in der gesamten geordneten Pluralität des *Kosmos, in allen seinen Teilen u. Dimensionen als belebende, lenkende u. ordnende Kraft präsent (laud. Const. 11, 14; eccl. theol. 2, 17; dem. ev. 4, 5), er prägt der Materie die Ideen (= λόγοι) auf (ebd. 4, 13, 2), er ist die Fessel (δεσμός), die den Kosmos zusammenhält (laud. Const. 12, 7; vgl. Plat. Tim. 31c; Atticus frg. 8 des Places = Eus. praep. ev. 5, 12, 1/4; Ricken, L.lehre 351). Der absoluten Einfachheit des L. korrespondiert eine Vielzahl von Wirkungen (laud. Const. 12, 11/6; dem. ev. 4, 5, 1/15). Der L. bereitet mit seiner vernünftigen Kraft (δύναμις νοερὰ καὶ λογική) die nach seinem Bilde geschaffenen Seelen als vernünftige zu (eccl. theol. 1, 20, 8; dem. ev. 4, 5, 12; Ricken, L.lehre 349f).

2. Parallelen zu platonischen Prinzipienlehren. Die L.lehre des Eusebios rezipiert Konzepte u. Terminologie aus diversen jüd., mittelplatonischen u. christl. Quellen; deutlich ist besonders die Philonrezeption (Ricken, L.lehre 354f; D. T. Runia, Philo in early Christian literature [Assen 1993] 222/7). In der Forschung wurde die Frage diskutiert, inwiefern der L. bei Eusebios der Weltseele in platonischen Prinzipienlehren entspricht: Laut Eusebios hat der Vater seinen L. in die unvernünftige Natur der Körper eingegossen wie eine Seele in einen seelenlosen Körper (laud. Const. 12, 8). Das ‚sterbliche Denken' belegt den L. mit philosophischen Bezeichnungen wie φύσις τοῦ παντός, καθ' ὅλου ψυχή, sowie (stoisch) εἱμαρμένη (ebd. 11, 17). Eusebios akzeptiert offenbar keine dieser Bezeichnungen als angemessen (Strutwolf aO. 182). Dennoch ist in der Forschung eine funktionale Parallele zwischen eusebianischem L., mittel- u. neuplatonischen Seinshierarchien behauptet worden (Ricken, L.lehre; Strutwolf aO. 187/94): Der eusebianische L., der zum einen auf den Vater blickt u. ihn nachahmt, zum anderen aber das Universum durchwandert, durchwaltet, regiert u. für die Harmonie des Ganzen sorgt, würde nach dieser These dem zweiten u. dritten Gott des Numenios entsprechen, der einerseits als νοῦς die Ideenwelt repräsentiert, andererseits die Weltseele (Numen. frg. 12. 15. 17f des Places; zur Vorstellung der Weltseele bei weiteren Mittelplatonikern Ricken, L.lehre 352; weitere Parallelen zwischen Eusebios u. Numenios: ebd. 355/7). Weiterhin kann der eusebianische L. mit der plotinischen Weltseele verglichen werden, die ebenfalls zum einen nach dem νοῦς strebt, zum anderen aber ein Abbild generiert, das das produktive Prinzip der sichtbaren Welt darstellt, den ‚letzten Schöpfer' (ποιητὴς ἔσχατος: enn. 2, 3 [52], 18; Strutwolf aO. 188f). Eusebios zitiert aus Plotins Hypostasenschrift (enn. 5, 1 [10]), um die Existenz eines zweiten Prinzips bei Platon zu belegen (praep. ev. 11, 17; Strutwolf aO. 134/40). Deutlich ist, dass der L., insofern er zwischen der Einheit u. Einfachheit Gottes u. der Vielheit der Welt vermittelt, eine mit platonischen Konzeptionen eines zweiten Gottes oder einer zweiten oder dritten Hypostase vergleichbare prinzipientheoretische Schlüsselstellung einnimmt.

3. Heilsgeschichtliche Funktion des Logos. Der L. hat bei Eusebios nicht nur eine kosmologische, sondern auch eine heilsgeschichtliche Funktion: Er ist der ἀρχιστράτηγος des himmlischen Heers, der Engel seines großen Rates (ὁ τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος: h. e. 1, 2, 3). Seine Existenz wurde von Anfang der Menschheit an von allen Gerechten u. Frommen anerkannt, von Abraham, Mose u. ihren Nachkommen sowie von den Propheten (dem. ev. 4, 7, 3f). Die Theophanien des AT sind also Epiphanien des präexistenten L. (h. e. 1, 2, 6/13). Nach Eusebios hatten auch die ‚Hebräer', die als einzige von Anfang an die wahre Gottesverehrung bewahrten (Strutwolf aO. 90f), eine L.theologie: Praep. ev. 7, 12/4 sammelt er folgende Belegstellen: Gen. 1, 26; 19, 24; Job 28, 12f. 22f; Ps. 32 (31), 6. 9; 106 (105), 20; 109 (108), 1. 3; 147 (146f), 4; Prov. 8, 12. 15. 22/5. 27f. 30f; Sap. 6, 22; 7, 22/6; 8, 1. Die L.lehre in Joh. 1, 1/4 ist nur Erneuerung dieser traditionellen L.theologie der ‚Hebräer' (praep. ev. 7, 12, 9). Derartige ‚Hebräer' sind für Eusebios auch Philon u. Aristobulos, von denen er Belegtexte anführt (ebd. 7, 13, 1/6): zB. Philo in Gen. 2, 59; agric. 51; plant. 8/10. Praep. ev. 11 will Eusebios nachweisen, dass es in Bezug auf die Gotteslehre wesentliche Übereinstimmungen zwischen der Theologie der ‚Hebräer' u. derjenigen Platons gibt. Ebd. 11, 14 bietet er ein weiteres Dossier von Belegen für die ‚hebr.' L.theologie, das weitgehende Überschneidungen mit dem Dossier ebd. 7, 12/4 aufweist: Gen. 19, 24; Ps. 32 (31), 6; 106 (105), 20; 109 (108), 1; Prov. 3, 19; 8, 12. 22/5. 27; Sap. 6, 22; 7, 21/6; 8, 1. Philon, der ‚Hebräer', hat dann diese L.lehre noch deutlicher dargelegt (Eus. praep. ev. 11, 15): Philo confus. ling. 62f. 97. 146f. Eusebios führt platonische Belege für die L.lehre an: PsPlat. epin. 986c 1/7; ep. 6, 323c 7/d 6. Plotin u. Numenios werden als Ausleger Platons zitiert (praep. ev. 11, 17f: Plot. enn. 5, 1 [10], 4/8; Numen. frg. 11/5. 17f des Places). Als Abschluss dieses Beweisgangs zitiert Eusebios eine Auslegung von Joh. 1, 1/4 durch den Plotinschüler Amelius (s. o. Sp. 335): Der Evangelist Johannes ist nach der Klassifikation des Eusebios ein ‚hebr.' Theologe. Der L., der unsichtbar in der Schöpfung gegenwärtig ist, wurde von den meisten Menschen nicht erkannt: Vor der Inkarnation herrschten Vielgötterei u. *Götzendienst (laud. Const. 13, 1/6), Menschenopfer

(ebd. 13, 6/8) u. politische Zerteilung, Streit u. Krieg unter den Völkern, Zivilisationsbruch (ebd. 13, 9/14; vgl. 9, 1/7). Der L., der Mittler der vernünftigen Gotteserkenntnis, hatte es schon vor der Inkarnation an Weisung u. Ermahnung nicht fehlen lassen, durch die Propheten, durch gottesfürchtige Männer (13, 15; dem. ev. 4, 7, 4). Schließlich kam der L. selbst, der unsterbliche u. unkörperliche, in einem sterblichen Körper (laud. Const. 13, 16). Der L. nimmt den Körper wie ein Werkzeug an (ὄργανον; vgl. Porph. abst. 3, 8, 9; P. Maraval, Eusèbe de Césarée [Paris 2001] 179_1); er ist im Körper wie in einem Tempel oder einer Statue, die aber jedes menschengemachte Götzenbild übertrifft (laud. Const. 14, 3). Die Annahme des Körpers durch den L. geschieht um derer willen, die auf andere Weise nicht zur Gotteserkenntnis gebracht werden können. Die Inkarnation gehört zur vermittelnden Funktion des Sohnes u. L., der nötig ist, weil das Geschaffene die ungewordene u. unfassbare Substanz des Vaters nicht ertragen kann (ebd. 14, 6; dem. ev. 4, 6, 6; vgl. auch die Zusammenfassung ebd. 5 praef. 1f). Der L. bedient sich seines Körpers als eines Instrumentes wie Orpheus seiner Lyra (laud. Const. 14, 4f); als Seelenarzt heilt er Griechen u. Barbaren von ihrem gewaltsamen, streitsüchtigen Lebensstil (dem. ev. 4, 13). Nach der Inkarnation des L. werden Götzendienst u. Menschenopfer abgeschafft, die streitenden Völker in der pax Romana vereinigt. Der christl. Kaiser Konstantin bildet die Herrschaft des transzendenten L. auf Erden ab. Herrscht der L. ewig, so der christl. Kaiser für lange Jahre (ebd. 2, 1). Bekämpft der L. die Dämonen, welche die Seelen der Menschen angreifen, so bezwingt der Kaiser die Feinde seiner Herrschaft (ebd. 2, 3). Der L. vermittelt den Mitgliedern seines θίασος die ‚vernünftigen Samen‘ (λογικὰ σπέρματα; hier wird die λ.-σπερματικός-Konzeption aufgenommen) u. ermöglicht ihnen durch die somit vermittelte Rationalität, die Königsherrschaft des Vaters zu erkennen; der Kaiser ist Interpret des L. (ὑποφήτης τοῦ θεοῦ λόγου) u. ruft als solcher die gesamte Menschheit zur Gotteserkenntnis (ebd. 2, 4). Für Eusebios steht der L. im Zentrum seiner heilsgeschichtlichen ‚Kulturtheologie‘ (Strutwolf aO. 86).

e. Areios u. Asterios der Sophist. Aus den spärlichen Quellen lässt sich schwer das Profil der L.theologie des Areios erheben (Thal. frg. 17 West; vgl. Socr. h. e. 1, 26, 3). Athanasios wirft Areios ebenso wie Asterios dem Sophisten vor, zwei σοφίαι u. λόγοι zu lehren: eine σοφία u. einen λ., welche die eigene σοφία u. der eigene λ. des Vaters sind u. mit diesem zusammen existieren, u. eine andere σοφία u. einen anderen λ., die in dem eigenen λ. u. der eigenen σοφία geschaffen wurden: der Sohn, durch den die Welt geschaffen wurde u. der den L.titel also nur κατὰ χάριν u. κατ' ἐπίνοιαν trage (Athan. or. adv. Arian. 1, 5, 5f; 2, 37, 1/3; ep. ad episc. Aeg. Lib. 12, 5). In der Forschung wurde die These aufgestellt, diese Vorstellung sei von Asterios dem Sophisten vertreten u. dann von Athanasios u. auch Areios beigelegt worden (M. Vinzent, Asterius v. Kappadokien. Die theol. Frg. [Leiden 1993] 305/7).

XII. Markell v. Ankyra. In seiner ca. 336 verfassten, an Konstantin d. Gr. u. gegen Asterios den Sophisten gerichteten Schrift Opus ad Constantinum (ed.: M. Vinzent, Markell v. Ankyra. Die Frg. Der Brief an Julius v. Rom [Leiden 1997]) betont Markell, dass L. der erste Name (πρῶτον ὄνομα) des Sohnes ist. Namen wie ‚Christus‘, ‚Jesus‘ oder auch Prädikationen wie ‚Leben‘ (Joh. 11, 25) oder ‚Weg‘ (ebd. 14, 6) kämen erst dem inkarnierten Sohn zu (frg. 3 Vinzent; vgl. frg. 5 V.). Der L. ist aber der wahrhafte Sohn (ἀληθὴς υἱός: frg. 38 V.). Der göttliche L. kann ebenso wenig vom Vater getrennt werden, wie der menschliche L. von seinem Träger (frg. 87 V.). Markell akzeptiert eine Zeugung des präexistenten L. in dem Sinne, dass der Sohn ein Hervorgegangenes (τὸ προελθόν) ist (frg. 66 V.; vgl. frg. 67 mit Verweis auf Ps. 32 [31], 6; 106 [105], 20; Prov. 1, 28f; Jes. 2, 3; Jer. 8, 9; Amos 5, 10; Mich. 4, 2). Joh. 1, 1 wird folgendermaßen ausgelegt (frg. 70 V.; Seibt aO. [o. Sp. 359] 364): ‚Im Anfang war der L.‘ bedeutet: Der L. war vor der Schöpfung δυνάμει im Vater (mit Verweis auf 1 Cor. 8, 6), d. h. er hatte die Potenz zum Tätigwerden. ‚Der L. war bei Gott‘ heißt: Der L. ist ἐνεργείᾳ bei Gott; auf diese Weise wird die Existenzweise des L. bei der Schöpfung, sein wirkkräftiges Hervorgehen aus dem Vater bezeichnet. Vor diesem Hervorgehen des L. war eine Ruhe (frg. 76 V.: ἡσυχία; Seibt aO. 388/90). ‚Der L. ist Gott‘ hält die Einheit von L. u. Vater in den Seinsweisen von δύναμις u. ἐνέργεια fest. Markell erklärt auf diese Weise das Entstehen der

Schöpfung, vermeidet aber die Rede von einem Entstehen des L. u. dabei eine mögliche Differenzierung in einen ewigen u. einen gewordenen L. Frg. 98 V. (vgl. frg. 88 V.) legt Markell Gen. 1, 26 so aus, dass die Aufforderung Gottes an seinen eigenen L. ergeht: Wie ein Bildhauer, der eine menschliche Statue schaffen will, in seinem Inneren deren Form, Gestalt u. Proportionen erwägt u. bei diesem intellektuellen Schauen mit dem L. in sich selbst, mit dessen Hilfe er erwägt, kooperiert, so auch Gott. Auch Markell rezipiert die mittelplatonische Lehre von den Ideen als den Gedanken Gottes (Seibt aO. 476/80). Für die Schöpfung braucht der Vater nur seinen L. u. die Weisheit, die zum L. gehört (frg. 88 V.; zur Schöpfungsmittlerschaft des L. vgl. die von Ch. Riedweg Markell zugeschriebene Schrift Ad Graecos de vera religione [= Cohortatio ad Graecos] 15). Die Theophanien des AT sind L.epiphanien (frg. 87. 89 V.). Laut Markell sind der Vater, der L. u. der Geist eins u. gleich ewig (frg. 6 V.). Die Gottheit, d. h. die Monas, erweitert sich (πλατύνεσθαι) durch den Hervorgang des L. in Schöpfung u. Inkarnation; zur Trias erweitert sie sich durch das Hervorgehen des Geistes aus Vater u. Sohn. Doch die im Wirken ausgedehnte Gottheit bleibt eine ungetrennte μονάς (frg. 47f. 73 V.): Der L. ist die ungetrennte Kraft Gottes (ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ: Marcell. Anc. ep. = Epiph. haer. 72, 2, 7. 3, 3). Markell wendet sich somit explizit gegen die Position des Asterios, der in der Tradition des Origenes die Hypostasen von Vater, Sohn u. Hl. Geist unterschied (frg. 47 V.). Er bedient sich der Formulierungen Kaiser Konstantins auf der Synode v. Nikaia vJ. 325 (Socr. h. e. 1, 8, 39) u. präzisiert diese mit Hilfe neopythagoreischer Zahlenlehre (Seibt aO. 460/9). – In der wahrscheinlich von Markell stammenden Schrift Ad Graecos de vera religione wird der L. als seiner Macht nach unfassbar (Socr. h. e. 38, 1: ἀχώρητος δυνάμει) bezeichnet. – Markell fomuliert noch einmal eine emphatische L.theologie, die bei Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilos v. Ant. u. Clemens v. Alex. auftretende Konzeptualisierungen eines hypostatischen L. variiert. Obgleich ein Anhänger des Nicaenums, wich er mit seiner logostheol. Trinitätslehre von dessen Begrifflichkeit ab. Seine L.theologie stieß auf den energischen Widerstand des Eusebios v. Caes., der sie in zwei Schriften (Contra Marcellum u. De ecclesiastica theologia) widerlegte. Im griechischprachigen Osten war so das Schicksal dieser emphatischen L.theologie besiegelt: Die Unterscheidung der Hypostasen von Vater u. Sohn wurde von der überwiegenden Mehrheit der Bischöfe akzeptiert. Damit hatte sich die Position des Origenes in einem entscheidenden Punkt durchgesetzt. Die Synode in Sirmium vJ. 351 verwarf unter der Führung des Basileios v. Ankyra die Lehre des Markellschülers Photinos v. Sirmium (Athan. synod. 27): Dabei wurde u. a. die Lehre vom λ. ἐνδιάθετος u. λ. προφορικός verworfen (ebd. 27, 3 [anath. 8]; vgl. die sog. Formula makrostichos ebd. 26 [cap. 6]) sowie die Vorstellung einer Ausdehnung der Substanz Gottes (ebd. 27, 3 [anath. 6f]). Die Verwerfung eines bestimmten Modells der L.theologie bedeutete nicht das Ende der logostheol. Reflexion. Theodrt. affect. 2, 103 (63 Raeder) resümiert knapp die Vorzüge des L.begriffes: Die zweite Person der Trinität wird L. genannt ‚als jemand, der zeitlos u. leidenslos hervorgeht u. den Zeugenden nicht zerteilt'. Im Zuge der im engeren Sinne christolog. Kontroverse wird das L.-Sarx-Modell der Einheit von göttlicher u. menschlicher Natur entwickelt.

XIII. Marius Victorinus. Dieser christl. Platoniker bereichert die altkirchliche Trinitätstheologie um eine platonische Variante u. greift zur Verteidigung der nicänischen Position auf neuplatonische u. gnostische Konzepte zurück (Tardieu, Recherches aO. [o. Sp. 377]; Abramowski, Nicänismus aO. [o. Sp. 335] 513/66). Hier sei exemplarisch vorgeführt, wie Marius Victorinus auf die konzeptuelle Ressource des L.begriffs zurückgreift. Er setzt bei zwei Christusprädikaten an: Das Seiende (τὸ ὄν; vgl. Ex. 33, 12; Phil. 2, 9) u. L. Das L.prädikat (L. bleibt jeweils unübersetzt) wird durchweg in impliziter oder expliziter Auslegung von Joh. 1, 1 entfaltet. Um die arianische Position, der zufolge der Sohn aus dem Nichts entstanden ist, zu widerlegen, beschäftigt sich Marius Victorinus mit dem Hervorgang des L. aus dem Vater. – Gen. div. verb. 17 bietet er folgende Definition des L.: ‚Der L. ist eine bestimmte aktive väterliche Kraft, die sowohl in Bewegung (adv. Arium 1, 60) ist als auch sich selbst konstituiert, so dass sie tatsächlich, nicht nur potentiell ist' (... quoniam patrica activa quaedam potentia et quae in motu sit et quae se ipsa constituat, ut sit in

actu, non in potentia). Ebd. 4, 31 werden folgende Bezeichnungen vorgestellt: aktive Bewegung (motus activus), tätiges Wort (verbum activum) u. tätige Vernunft (ratio operans). Doch ist Gott selbst auch ungezeugter L. (non genitus), da ja der L. immer bei Gott u. im Anfang war (Joh. 1, 1). Dieser nicht gezeugte L. ist schweigend u. in Ruhe (silens et requiescens: gen. div. verb. 17, 13; vgl. adv. Arium 1, 13, 30; 3, 16, 14f; Iren. haer. 1, 1; Orac. Chald. frg. 175 Majercik; Procl. in Tim. 3, 222; R. Majercik, The Chaldean oracles [Leiden 1989] 207). Der L. bleibt aber nicht in Ruhe, das Sein selbst (= Gott) bleibt nicht bei sich selbst, sondern es will ewig seine Seinsfülle realisieren u. nicht nur in sich, sondern auch all das sein, was es nur potentiell ist. So entsprang (exsiluit) aus dem Willen Gottes der Akt (actio). Der L. in Gott ist dieser Wille u. dieser Akt; er bewegt sich mit selbsterzeugter Bewegung vom Sein des Vaters zu seinem eigenen Sein. Dies ist die Zeugung des L., die, anders als die von Marius Victorinus konstruierte arianische Position annimmt, keine Veränderung impliziert, weil sie Selbstzeugung ist: ,Neuplatonisch gesprochen gehört der Sohn zu den αὐτογένητα / ἀνυπόστατα‘ (M. Baltes, Marius Victorinus [2002] 46_{250}; J. Whittaker, Self-generating principles in 2nd-cent. Gnostic systems: ders., Studies in Platonism and Patristic thought [London 1984] 176/89). Mit der Zeugung des L. ist das Tun (agere) erschienen, das alle Dinge geschaffen hat (gen. div. verb. 22). Wie das Sein auch das agere in sich hat, so hat das agere auch das Sein, d. h. das nizänische Dogma wird bestätigt, Vater u. Sohn sind ὁμοούσιοι (ebd. 23). – Der L. ist das Definierte u. das Definierende, u. zwar als ratio, als diejenige Kraft, durch die alles geschaffen ist (Joh. 1, 3) u. die allen Dingen ihr Sein gibt (exsistentiae ipsius potentia) u. als die Gesamtheit der λόγοι, die die menschliche Vernunft braucht, um die Dinge zu erkennen (adv. Arium 4, 19, 21/4; 1, 47, 9: logos qui sit omnium universalium logos; P. Hadot: SC 69, 1021f). Indem der Sohn die Fülle des Vaters denkt, wird er selbst diese Fülle u. Gefäß (receptaculum) dieser Fülle (adv. Arium 1, 24; Baltes, Marius aO. 60). Indem der L. allen Dingen ihr Sein gibt, begrenzt u. definiert er sie auch u. ist so mit dem Existierenden identisch, das die Unendlichkeit der Substanz aufhebt, den Dingen ihre definierte Form gibt u. sie so der Vernunft unterwirft. Der L. ist wesentlich die Kraft, die Seiendes gebiert u. hervorbringt (ad pariendas efficiendasque exsistentias), das Existierende dasjenige, das den Dingen die forma gibt (adv. Arium 4, 19, 26/37). Das unendliche, unbegrenzte u. undefinierte Sein vor dem L. (= der Vater) ist nicht ohne L., aber es ist der L. in Latenz (latitans et occultus), der L., der mit dem esse einfach identisch ist (ebd. 4, 20, 4/9). Auch dieser L. ist forma, aber unendlich (forma infinita). Wenn er aber heraustritt (= vom Vater gezeugt wird), d. h. beim Vater ist (Joh. 1, 1b) u. Gott offenbart, so wird er vita, intellegentia, τὸ ὄν (d. h. die neuplatonische Triade auf der zweiten Stufe), also etwas Bestimmtes, durch Vernunft u. Erkenntnis Erfassbares (adv. Arium 4, 20, 21/5). – Gott schafft ohne Unterlass durch den L. Der Vater ist fons, der Sohn flumen (ebd. 1, 47, 17/28; 4, 31, 34/47; vgl. Plot. enn. 3, 8 [30], 10; Baltes, Marius aO. 59; Abramowski, Nicänismus aO. 524/9 mit Diskussion weiterer Stellen): Die Quelle bleibt immer klar u. ruhig, der Fluss hingegen, obwohl in seiner Substanz rein, unbefleckt u. leidenslos (purus, immaculatus, impassibilis), wird durch Orte u. Regionen, die er durchfließt, modifiziert u. ist in gewissem Sinne dem Leiden unterworfen (passibilis): So ergeht es dem L. sowohl bei der Schöpfung als auch bei der Inkarnation: Er ist leidenslos leidend (impassibiliter patiens), d. h. er ist nicht in seiner Substanz, sondern in seinem Agieren u. Wirken (in actu atque operatione) leidend (der Sohn ist dem Vater ὁμοούσιος; es leidet nicht der Sohn, sondern der von ihm angenommene Mensch: adv. Arium 1, 14). Schon in dem ersten Akt seiner Existenz (in primo exsistentiae suae actu), in dem er sich selbst konstituierte, ergibt sich ein Zurückweichen vom Vater u. damit auch ein Erleiden (passio), was die Existenz der ungeschaffenen Materie zur Konsequenz hatte (ebd. 4, 31, 50/3; vgl. Iren. haer. 1, 2, 3. 4, 1f; Abramowski, Nicänismus aO. 528f). Es gibt zwei Abstiege des L.: Zum einen schenkt er der himmlischen Schöpfung (den Engeln = der intelligiblen Welt) mit der potentia patricia sein eigenes Leben. Zum anderen wird die Materie (= mortua natura) vom L. belebt, wodurch die sichtbare Welt entsteht (vgl. Plut. Is. et Os. 53, 372F); diese Materie benutzt die von Gott erhaltene Belebung in eigener Weise, sie produziert Bosheiten u. korrumpiert den Menschen. Aber der L., das

vollkommene Leben, steigt nun selbst herab u. erscheint in der Materie, d. h. im Fleische (adv. Arium 1, 26, 30/40; 4, 11; P. Hadot: SC 69, 780/2). Der L. ist so pater et salvator jeglicher Kreatur (adv. Arium 1, 37, 26/8. 47, 45f; vgl. Iren. haer. 1, 1, 1; Abramowski, Nicänismus aO. 564). – Die (Welt-) Seele nimmt eine Mittelposition zwischen dem intelligiblen nous u. den unteren Dingen (inferiora) ein. Wenn sie nach oben, zum Nous schaut, so wird sie die Kraft eines intelligiblen Lebens (potentia vitae intellectualis). Sie wird durch die Schau mit dem Nous vereinigt. Wenn sie nach unten schaut, belebt sie die materielle Welt bis zum Stein hinab, aber eben in der Weise des Steins. Sie ist dann ein L., aber nicht der L., d. h. sie kann sich nach der einen u. nach der anderen Seite hinwenden (adv. Arium 1, 61). Gen. 1, 26 wird folgendermaßen ausgelegt (adv. Arium 1, 62): Der Mensch ist aus dem Körper, der materiellen Seele (anima hylica), dem materiellen Geist (spiritus hylicus), der göttlichen Seele (anima divina) sowie dem himmlischen L. (l. caelestis), d. h. dem nous oder göttlichen Geist (spiritus divinus), zusammengesetzt. Gen. 2, 7 bezeichnet die Verleihung der materiellen Seele, zu welcher die Kraft der Sinneswahrnehmung (potentia sensibilis) hinzugefügt wird, d. h. der nous, der die Sinneseindrücke unterscheidet u. ordnet. Göttliche Seele u. himmlischer L. bezeichnen den inneren Menschen (adv. Arium 1, 63). Der L. ist gleichsam der Samen (semen) u. die Seinskraft (potentia existendi), die Weisheit (sapientia) u. Kraft (virtus) aller Substanzen (vgl. 1 Cor. 1, 24; adv. Arium 1, 22; L. als semen aller Existierenden: gen. div. verb. 27; adv. Arium 1, 3; Baltes, Marius aO. 61) u. hat deshalb in der Inkarnation nicht nur ein bestimmtes ‚Fleisch', sondern den universalis l. carnis angenommen. Ferner hat er nicht nur eine bestimmte Seele angenommen, sondern universalis animae l. (adv. Arium 3, 3. 12; 4, 7; hymn. 2, 8/10). So kann er jeden Menschen, jeden Leib, jede Seele erretten (Komm.: P. Hadot: SC 69, 937f mit Parallelstellen aus anderen christl. Autoren).

XIV. Augustinus. Conf. 7, 13 bekennt Augustinus, dass er in den ins Lat. übersetzten Büchern der Platoniker sinngemäß Joh. 1, 1/12 gelesen habe, sieht man von den Versen 11 u. 12 ab, die Augustinus auf die Inkarnation bezog (J. J. O'Donnell, Augustine. Confessions. Commentary [Oxford 1992] 413/26). – Im Kontext trinitätstheologischer Reflexion über die Christusprädikate (Aug. trin. 7, 3) bestimmt Augustinus verbum zusammen mit filius u. imago als relative Prädikate (diese implizieren eine Beziehung: das Wort wird von jemandem gesprochen), während das Christusprädikat sapientia das Wesen bezeichnet (die Weisheit ist weise nicht in Bezug auf ein anderes, sondern durch sich selbst). Der Vater ist nicht mit dem Wort identisch, sondern er ist der, der dieses Wort sagt (dicens). Es handelt sich dabei nicht um die vergänglichen, zum Geschöpf gesprochenen Gottesworte, sondern um das dem Vater gleich ewige Wort, das Wort, das ihm gleich ist, mit dem er sich immer u. stets selbst sagt (ebd. 7, 1: verbo aequali sibi quo semper atque incommutabiliter dicit se ipsum). – Ebd. 9 präzisiert Augustinus seine logostheol. Reflexionen durch den Rekurs auf das Konzept des mentalen Wortes, des verbum mentis (ebd. 9, 9/18; A. Schindler, Wort u. Analogie in Augustins Trinitätslehre [1965] 250f; J. Brachtendorf, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus [2000] 149/62; Panaccio aO. [o. Sp. 333] 108/18). Diese Konzeption hatte er bereits vorher doctr. christ. 1, 12 (vgl. in Rom. imperf. 23) sowie in einigen Predigten (serm. 119, 7; 120, 2; 225, 3 u. ö.; Panaccio aO. 112_{2f}). benutzt, um johanneische L.theologie zu erläutern. Augustinus betont, dass das mentale Wort sich gegenüber dem gesprochenen Wort / der gesprochenen Rede durch Einheit auszeichnet (serm. 288, 3; vgl. Plot. enn. 1, 2 [19], 3; Panaccio aO. 118_1). Augustinus entfaltet seine Konzeption zunächst im Kontext einer Diskussion der anhand des menschlichen Geistes (mens) entdeckten (vorläufigen) Trinität mens - notitia - amor. Damit die Erkenntnis (notitia) der mens völlig gleich sei, muss sie ihr verbum ‚sagen': Dieses verbum mentis ist weder das geäußerte Wort (verbum prolativum = λ. προφορικός) noch das verbum cogitativum in similitudine soni, d. h. der Gedanke an das geäußerte Wort (Aug. trin. 9, 12; 15, 20. 22. 24; vgl. in Joh. tract. 1, 9; Panaccio aO. 117). Vielmehr ist das geäußerte Wort das Zeichen des eigentlichen, des innen leuchtenden Wortes (trin. 15, 19). Dieses mentale Wort ist der Gedanke jener Sache, die wir in der Schau innerlich sagen (neque cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus). Als auf die mens selbst gerichtet, unterscheidet sich

diese cogitatio von dem ‚Sich-Wissen', d. h. dem Sich-Selbst-Gegenwärtigsein der mens (ebd. 10, 6; R. Kany, Augustins Trinitätsdenken [2007] 516). Augustinus verwendet im Hinblick auf die Analogie zur Trinität eine ‚Fortpflanzungsmetaphorik von Zeugen, Empfangen u. Gebären' (Brachtendorf aO. 152; Panaccio aO. 116): So erzeugt / ‚sagt' die mens das ihr völlig gleiche mentale Wort (dictio verbi) dadurch, dass sie in der ewigen Wahrheit, in der die Formen aller Dinge enthalten sind, ihre eigene Form schaut, die ihr völlig gleich ist. Das so empfangene wahre Wissen der Dinge (conceptam rerum veracem notitiam) haben die Menschen wie ein Wort bei sich (tamquam verbum apud nos habemus) u. erzeugen es in sich durch Artikulation (dicendo), d. h. durch den Gedanken (trin. 9, 12). Das Wort wird empfangen (concipitur) durch Begehren (amor), das sich entweder auf den Schöpfer (die ewige Wahrheit) oder auf das Geschöpf (das wandelbare Wesen) richten kann; das verbum wird entweder durch Begierde (cupiditas) oder durch Liebe (caritas) gezeugt. Das Wort wird geboren, wenn Handlungen erfolgen: durch das Reden zu anderen Personen, durch Zeichen u. Handlungen. Dennoch entfernt sich das geborene Wort niemals von uns. Geburt des Wortes bedeutet genauer, dass ein Gedanke uns gefällt u. so zum Sündigen oder zum Rechttun bringt. Mens u. verbum werden durch amor wie durch einen Mittler verbunden, der sie als ein Drittes in unkörperlicher Umarmung (complexu incorporeo) ohne irgendwelche Vermischung (sine ulla confusione) zusammenhält; Augustinus formuliert wieder mit Seitenblick auf die Trinität (ebd. 9, 13). Empfangenes u. geborenes Wort sind identisch, wenn die Intention (voluntas) sich bei der Erkenntnis (notitia) beruhigt; dies ist bei geistigen Dingen der Fall: Wer zB. die Gerechtigkeit vollkommen erkennt u. vollkommen liebt, der ist schon gerecht, auch wenn er keine körperliche Aktion ausführt. Dagegen ist bei einem auf fleischliche Dinge gerichtetem Begehren empfangenes u. geborenes Wort nicht identisch: Wer zB. Gold kennt u. liebt, wird sich nicht eher beruhigen, bis er dieses Gold auch tatsächlich besitzt (ebd. 9, 14). Nur diejenige Erkenntnis (notitia) ist verbum, die begehrte Erkenntnis (amata notitia) ist; das verbum ist Kenntnis verbunden mit Begehren (cum amore notitia). Dieses im Geist empfangene verbum wird nicht nur vom äußerlichen Wort unterschieden, sondern auch von dem verbum, das der Seele mit jedem Wissensgegenstand eingeprägt wird, der aus der memoria hervorgeholt u. bestimmt werden kann, bei dem ihr aber die Sache selbst missfällt. Aber auch bei einem solchen verbum gibt es Billigung u. Begehren (amor) nach der Erkennntis (notitia) des Abzulehnenden. Der hier gemeinte amor ist also das Begehren, das sich auf Wissen überhaupt richtet (9, 15; Brachtendorf aO. 157). Wenn die mens sich selbst kennt u. so ihr verbum hervorbringt, so ist dieses verbum ganz u. gar gleich (trin. 9, 16). – Ebd. 15, 17/26 versucht Augustinus, die Analogie zwischen menschlichem verbum u. Gottes verbum präzise zu bestimmen (Brachtendorf aO. 266/81). Augustinus setzt hier voraus, dass es ein Wissen (notitia) gibt, das bleibt, auch wenn man nicht daran denkt (trin. 15, 17). Das innere mentale verbum wird von dem Wissen geformt, das in der memoria ist (ebd. 15, 19: formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus). Zwischen menschlichem verbum u. Gottes verbum ergeben sich Ähnlichkeiten u. Unähnlichkeiten. Die Ähnlichkeiten sind folgende (ebd. 15, 20): Das mentale verbum ist, insofern es wahr ist, der gewussten res, dem Wissen, vollkommen ähnlich, ist dessen Bild (die cogitatio aktualisiert das in der memoria Gespeicherte), so wie das Wort Gottes im Anfang bei Gott war (Joh. 1, 1; vgl. Aug. trin. 15, 19. 22). Das menschliche mentale Wort wird also aus dem menschlichen Wissen geboren, das göttliche Wort aus dem Wissen (scientia) des Vaters (ebd. 15, 24). Wie das mentale menschliche Wort Klang wird, so inkarniert sich Gottes Wort (ebd. 15, 20). Der Mensch tut nichts, was er nicht zuerst denkt; von Gottes Wort gilt, dass alles durch dieses gemacht ist (Joh. 1, 3). Wie das menschliche verbum mentis ohne äußere Handlung bleiben kann, so kann das Wort Gottes ohne Kreatur sein, aber nicht umgekehrt. Wie Gottes Wort Fleisch wurde, so sollen die Menschen in ihrem verbum mentis weder in Gedanken noch in Werken lügenhaft sein. Aber die Analogie zwischen mentalem Wort u. Gottes Wort ist nicht vollkommen, es gibt auch Unähnlichkeiten, die im unaufhebbaren Unterschied zwischen Schöpfer u. Geschöpf begründet sind (Aug. trin. 15, 26): Gottes Wort kann nicht lügen. Augustinus fällt es schwer zu erklären, wie das men-

tale Wort falsch sein kann (entweder als *Irrtum oder als *Lüge), wenn es dadurch definiert ist, dass es durch das in der memoria gespeicherte Wissen geformt ist (Brachtendorf aO. 269/79). So ist die Wahrheit des mentalen Wortes oft nicht in der menschlichen scientia, sondern in den Sachverhalten, auf die sich das verbum bezieht, d. h. dass man Sachverhalte denkt, ohne diese wirklich zu wissen. Da man aber nicht, wie es dem Nichtwissen angemessen wäre, zweifelt, sind die Menschen in ihrem mentalen Wort nicht wahr, sondern täuschen sich. Würden sie bei ihrem Nichtwissen zweifeln, so hätte das verbum den Zweifel zum Gegenstand (d. h. unser Gedanke denkt den Zweifel) u. wäre insofern wahr (Aug. trin. 15, 24). Gottes Wort aber ist immer wahr. Während das menschliche Wort als ‚Wissen von Wissen' (scientia de scientia) bezeichnet werden kann, kann es doch nicht als ‚Wesen von Wesen' (essentia de essentia) bezeichnet werden wie das Wort Gottes. Denn für die Menschen sind, anders als für Gott, Erkennen u. Sein nicht identisch: ihre Erkenntnisse sind vergänglich. Schließlich ist das mentale Wort anders als das göttliche Wort nicht ewig: Das Leben (vivere) u. Wissen (scire) ist für den Geist (animus) ewig (sempiternum), insofern er immer lebt u. immer weiß; das auf etwas gerichtete diskursive Denken (cogitare) aber, d. h. das ‚Sagen' des mentalen Wortes, ist im Unterschied zum Wort Gottes nicht ewig. Das diskursive Denken einer Sache, das ‚mentales Wort' genannt wird, bedeutet, dass das, was man in der Bewegung des Geistes (mens) hin- u. herbewegt, zu einem Wissen geformt wird bzw. vom Wissen geformt u. ihm gleichförmig wird (et tunc fit verum verbum quando illud quod nos dixi volubili motione iactare ad id quod scimus pervenit atque inde formatur eius omnimodam similitudinem capiens). Augustinus konzediert, dass schon dieses mentale Hin- u. Herdenken, das noch kein richtiges durch Wissen geprägtes Denken ist, mentales Wort genannt werden kann, insofern es die Möglichkeit hat, vom Wissen zum Wort geformt zu werden. Hier ist der Unterschied zum Wort Gottes deutlich, das nicht diskursiv ist (in diesem Sinne gibt es bei Gott kein cogitare, Gott denkt nicht). Sein Wort ist reine Form (forma simplex), völlig gleich u. gleich ewig dem, von dem es stammt; es ist nicht Gedankenmaterie, die erst durch die scientia zum geformten mentalen Wort gemacht werden muss. Der Sohn Gottes ist deshalb nicht Gedanke, sondern Wort Gottes (ebd. 15, 25). Augustinus kann auch von einem Wohnen des Gotteswortes in den Herzen der Gläubigen reden (o. Bd. 3, 835). – Augustinus' Lehre vom inneren Wort steht durchaus in einer gewissen Kontinuität zu logostheol. Reflexionen, die den L. mit Denken, innerem Gespräch u. Planen identifizieren. Wie seine theol. Vorgänger benutzt Augustinus das L.modell, um in Gott eine Entstehung des Sohnes u. eine Differenz ohne Trennung zu formulieren (Panaccio aO. 117). Augustinus denkt die Beziehung von Gott u. seinem verbum nach den Kriterien der nizänischen Orthodoxie: Das Wort ist seinem Ursprung nach vollkommen gleich u. gleich ewig. Augustinus knüpft an neuplatonische L.konzeptionen an, die den L. als rationalen Ausdruck auffassen, ihn mit Idee u. Form in Verbindung bringen. Wichtig beim augustinischen L.begriff ist der Akzent auf der Intentionalität des mentalen verbum; es ist immer mit dem amor verbunden. Augustinus gelingt es, den menschlichen Geist in neuer, methodisch kontrollierterer Weise als Modell für die innertrinitarischen Beziehungen zu konstruieren; seine Geistmetaphysik reflektiert konstruktiv den theologisch unaufgebbaren Unterschied zwischen Schöpfer u. Geschöpf. – Zu den Implikationen von Augustinus' Lehre vom mentalen Wort für die Sprachphilosophie Kany aO. 263/72.

XV. Gnostizismus. a. Valentin u. seine Schule. Hippol. ref. 6, 42, 2 berichtet, Valentin habe gesagt, dass er einen neugeborenen Säugling geschaut habe. Auf die Frage, wer er sei, habe dieser geantwortet, er sei der L.; dann habe Valentin einen tragischen Mythos hinzugefügt, um daraus die durch ihn begründete *Häresie zu beweisen. Inwiefern es sich hier um eine authentische, dem Schulgründer Valentin selbst widerfahrene Epiphanie oder Vision handelt, ist zweifelhaft (Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? [1992] 207/15): Der Kontext der Notiz ist das weitgehend aus Irenäus v. Lyon übernommene Referat zum valentinianischen Lehrer Markus dem Magier; Hippolyt selbst weist auf die Parallele dieser Vision mit einer unmittelbar darauf berichteten Vision des Markus hin (s. u. Sp. 427). Es ist nicht auszuschließen, dass Markus u. seine Anhänger oder andere spätere Valentinianer so ihre

eigene Version des Mythos mit einer angeblichen L.vision des Schulhauptes verbinden wollen. Möglicherweise zählt die Notiz zum sog. ‚Hippolytschen Sondergut'. Dieses wurde nach den Analysen von Abramowski, L.theologe aO. (o. Sp. 392) 18/62 von einem Redaktor überarbeitet, der eine distinkte L.theologie vertrat (s. o. Sp. 392). – Im valentinianischen Mythos, wie er von Valentins Schüler Ptolemaios oder von Schülern des Ptolemaios formuliert wurde, ist der L. wichtiges Element eines geistmetaphysischen Gesamtkonzeptes, welches die Dialektik von Einheit u. Vielfalt auf verschiedenen Ebenen inszeniert. Der L. spielt auf zwei Ebenen eine Rolle: Zum einen gehört der L. als ein Äon zur ersten Ogdoas (Iren. haer. 1, 1, 1): Die ursprüngliche Gottestetrade lautet: Βυθός u. Σιγή u. daraus entstanden Νοῦς μονογενής u. Ἀλήθεια. Der Μονογενής projizierte Λ. u. Ζωή, den Vater aller der Dinge, die nach ihm wurden, sowie das Prinzip (ἀρχή) u. die Formung (μόρφωσις) des gesamten Pleroma. Der L. hat also theologisch eine Schöpfer- u. eine Erlöserrolle; philosophisch ist er Seins- u. Formprinzip der intelligiblen Welt des Pleroma (s. o. Sp. 347 die philonische Konzeption der ἰδέα ἰδεῶν; s. o. Sp. 416 zu Marius Victorinus). Λ. u. Ζωή projizieren dann ihrerseits Ἄνθρωπος u. Ἐκκλησία u. komplettieren die Ogdoas, sowie zehn weitere Äonen. Ἄνθρωπος u. Ἐκκλησία produzieren ihrerseits ebenfalls zwölf Äonen. Alle zusammen bilden das Pleroma der 30 Äonen (Varianten: Hippol. haer. 6, 29, 7. 30, 1/5; Iren. haer. 1, 11, 1. 12, 3; Epiph. haer. 31, 6, 7). – Der Systementwurf des Ptolemaios bzw. seiner Schule ordnet den Νοῦς als erste Emanation dem L. vor; diese Konzeption weist Verwandtschaft zu neupythagoreischen, mittelplatonischen u. gnostischen Systemen auf, denen zufolge Vielfalt durch die Selbstreflexion des Einen auf sich selbst entsteht (E. Thomassen, The spiritual seed [Leiden 2006] 202/4. 269/307; J. D. Turner, Gnosticism and Platonism: R. T. Wallis / J. Bregman [Hrsg.], Neoplatonism and Gnosticism [New York 1992] 453); eine ähnliche Vorordnung des Νοῦς vor dem L. findet sich zB. auch im (Ps-?) Basilidesreferat Iren. haer. 1, 24, 3 (innatus Pater, Nous, L., Phronesis, Sophia u. Dynamis), ebd. 1, 29, 1 u. in der sog. Ἀπόφασις Μεγάλη (= Hippol. ref. 6, 13, 1). – Die Konzeptualisierung der ersten Ogdoas konnte auch exegetisch als Auslegung des Joh.-Prologs entfaltet werden. Iren. haer. 1, 8, 5 referiert eine von Ptolemaios (oder seinen Schülern) stammende Auslegung des Joh.-Prologs: Ihnen zufolge will der Herrenjünger Johannes dort die Entstehung aller Dinge schildern, d. h. die Art u. Weise, wie der Vater alles emittiert hat (προέβαλον). Die ἀρχή von Joh. 1, 1 wird als das πρῶτον γεννηθέν Gottes identifiziert, das auch ‚Sohn' (υἱός) u. ‚eingeborener Gott' (μονογενὴς θεός) genannt werden kann u. in das der Vater alles in samenhaftem Zustand (σπερματικῶς) projiziert hat. Von diesem Prinzip, d. h. dem μονογενής, ist dann auch der L. emittiert worden u. in ihm die gesamte Substanz (οὐσία) der Äonen, die der L. später geformt hat. Für Ptolemaios geht es im Joh.-Prolog um Einheit u. Vielheit des Pleroma. Auf der einen Seite wird die Unterscheidung der Emissionen (προβολαί) formuliert (im Vater u. vom Vater ist der Anfang, im Anfang u. vom Anfang der L.), auf der anderen Seite die Einheit der Drei. Joh. 1, 3 bezeichnet die hervorgehobene Rolle des L. für das Pleroma: Er ist die Ursache (αἰτία) für die Formung u. Produktion (γένεσις) der Äonen. Ebd. 1, 3f bezeichnet die Emission der weiteren Äonen aus dem L. die Syzygie von Λ. u. Ζωή sowie die weitere Syzygie von Ἄνθρωπος u. Ἐκκλησία. Ebd. 1, 4 besagt auch, dass das Leben als Licht die Menschen erleuchtet, d. h. formt u. offenbart. Λ. u. Ζωή, Ἄνθρωπος u. Ἐκκλησία bezeichnen die zweite Tetrade. Der Erlöser ist die Frucht des gesamten Pleroma, der alles außerhalb des Pleromas formt u. erleuchtet. Dieser Erlöser ist der fleischgewordene L., von dem ebd. 1, 14 redet: Wer ihn gesehen hat, hat die δόξα, die der Eingeborene vom Vater hat, voller Gnade u. Wahrheit; die erste, ursprüngliche Tetrade des Pleroma (Πατήρ - Χάρις / Μονογενής - Ἀλήθεια) ist durch diese Begriffe vollständig bezeichnet. Die Exegese des Ptolemaios betont auf ihre Weise die besondere Offenbarungsqualität des inkarnierten L., in dem die Einheit in Vielfalt des Pleroma vollendet wird. – Eine weitere valentinianische Auslegung des Joh.-Prologs wird Clem. Alex. exc. Theodt. 6, 1/7, 3 geboten; die Abgrenzung des Originaltextes von Clemens' Einschüben ist schwierig (Nagel 345). Die Exegese eruiert eine Ordnung von drei Syzygien (in absteigender Folge): Πατήρ - Ἐνθύμησις / Μονογενής - Ἀλήθεια / Λ. - Ζωή. Als ἀρχή (Joh. 1, 1) wird

der Μονογενής (Νοῦς) bezeichnet, der auch Gott ist (ebd. 1, 18). Den L. im Anfang, d. h. im Μονογενής, im Νοῦς u. in der Wahrheit (Ἀλήθεια), versteht er als den Christus, d. h. den Λ. u. die Ζωή, die als Syzygos des Λ. durch ebd. 1, 3 eingeführt wird. Natürlich ist auch der Λ., der im göttlichen Μονογενής ist, Gott. – Die Erzeugung des Μονογενής geschieht hier durch die Selbsterkenntnis des Vaters (Clem. Alex. exc. Theodt. 7, 1); anders als Iren. haer. 1, 1 wird nicht der Vergleich mit der sexuellen Zeugung gewählt (Thomassen, Seed aO. 212). Clem. Alex. exc. Theodt. 7, 3 legt dann Joh. 1, 14. 18 so aus, dass hier zwischen einem himmlischen Eingeborenen (υἱὸς μονογενής) u. einem irdischen Eingeborenen unterschieden wird (Nagel 347f). Doch wird die Einheit zwischen dem irdischen Jesus u. dem pleromatischen Μονογενής ausdrücklich betont (mit Zitat von Eph. 4, 10). – Eine dritte valentinianische Interpretation des Joh.-Prologs findet sich bei Herakleon: Orig. in Joh. comm. 2, 100/4 (A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus = WissUntersNT 142 [2002] 110/60). Das πάντα von Joh. 1, 3a bezog Herakleon lediglich auf den Kosmos u. die Schöpfung innerhalb des Kosmos, nicht auf die transzendenten Realitäten über der Welt: ‚Der Äon oder das in dem Äon ist nicht durch den L. geworden'; Joh. 1, 3b wird analog ausgelegt: Das οὐδὲ ἕν bezieht sich ebenfalls auf die Welt u. die Schöpfung in ihr. Herakleon scheint hier seine Version der valentinianischen Geistmetaphysik in den Bibeltext hineinzulesen; die schöpferische Tätigkeit des L. wird auf den Kosmos beschränkt. Das δι' αὐτόν von ebd. 1, 3a interpretiert Herakleon so, dass der L. dem Demiurgen den Grund für die Erschaffung der Welt dargeboten hat: Die Welt wurde, so interpretiert Herakleon die ‚Metaphysik der Präpositionen' (Wucherpfennig aO. 141/56), nicht vom L. her (ἀπ' αὐτοῦ), oder vom L. (ὑφ' οὗ), sondern wegen des L. (δι' αὐτοῦ) geschaffen; während er selbst wirkte, schuf ein anderer (Orig. in Joh. comm. 2, 103; für das hier vorausgesetzte Modell vgl. Aristot. metaph. 12, 7, 1072b 7f; Wucherpfennig aO. 154). – Joh. 1, 4 bezieht Herakleon nach Orig. in Joh. comm. 2, 137 auf die Pneumatiker: ‚Der L. hat ihnen nämlich die erste Formung (μόρφωσις), die der Geburt nach, geboten, indem er das von einem anderen Gesäte zu einer Form u. einer Erleuchtung u. einer eigenen Kontur führte u. zeigte'. Offenbar ist hier von einer Rolle des L. bei der Entstehung der Pneumatiker die Rede (vgl. Wucherpfennig aO. 160/71; Orig. in Joh. comm. 13, 294). In heilsgeschichtlicher Perspektive heißt es bei Herakleon: Der L., das ist der Erlöser, die Stimme (φωνή) in der Wüste, das ist Johannes, der Schall (ἦχος), die ganze Schar der Propheten (ebd. 6, 108/14; vgl. 6, 94/6). Während in den eben erwähnten Entwürfen L. einen Äon des Pleromas bezeichnet, spielt die Bezeichnung L. im Systementwurf des Ptolemaios u. seiner Schüler auch noch auf einer zweiten Ebene eine gewisse Rolle (Iren. haer. 1, 2, 6): Nachdem die Ἐνθύμησις von der Σοφία abgetrennt wurde u. das Pleroma mit Hilfe der Syzygie von Christus u. Hl. Geist redintegriert, d. h. stabilisiert wurde (jeder Äon wird nun gleichermaßen Νοῦς, Λ., Ἄνθρωπος u. Χριστός), singt das Pleroma dem Vorvater voll Freude gemeinsam eine Hymne u. bringt mit einem Willensentschluss eine Projektion (πρόβλημα) zur Ehre u. Verherrlichung des Βυθός hervor. Jeder Äon hat dazu sein Bestes gegeben; die gemeinsame Frucht aller ist die vollkommenste Schönheit, der ‚Stern des Pleromas' sowie die ‚vollkommene Frucht Jesus'. Sie wird ‚Erlöser' (σωτήρ) genannt; nach ihren Vätern (πατρωνυμικῶς), den Äonen ‚Christus' u. ‚L.', erhält sie auch die Bezeichnung ‚Christus u. L.' (zur valentinianischen Differenzierung von zwei Logoi vgl. Epiph. haer. 31, 7, 5). Als Leibwache erhält sie zur Ehre als Abbild der Äonen die Engel; nach Clem. Alex. exc. Theodt. 25, 1 nennen die Valentinianer den Engel L., weil er Kunde vom Seienden bringt. Ebd. 1/5 ist der L. identisch mit dem Erlöser; dieser ist herabgestiegen, sein Leib ist der pneumatische Samen, den die Σοφία hervorgebracht hat (ebd. 1, 1). Der auserwählte pneumatische Samen wird auch ‚der vom L. entflammte Funken' (σπινθῆρα ζωοποιούμενον ὑπὸ τοῦ Λόγου, vgl. P. Hadot, Porphyre et Victorinus [Paris 1968] 183/5; M. Tardieu, Ψυχαῖος σπινθήρ: RevÉtAug 21 [1975] 225/55), Augapfel (Dtn. 32, 10), Senfkorn (Mt. 13, 31) u. Sauerteig (Mt. 13, 33) genannt, der die getrennten Arten wieder miteinander vereint (Clem. Alex. exc. Theodt. 1, 3). Gemeint ist, dass der vom L. in der schlafenden auserwählten Seele deponierte männliche Samen, der ein Ausfluss des männlichen u. engelhaften Elementes war (ebd. 25, 1), in der Seele wie ein Ferment wirkt, das Seele

u. Fleisch, die von der Σοφία getrennt hervorgebracht worden waren, vereint. Gleichzeitig verhindert der Samen, dass die Seele sich auflöst. Die Ankunft des Erlösers u. die Kraft seiner Worte wecken die Seele auf u. entfachen den Funken (ebd. 1, 3/2, 2). Ähnlich wie bei Herakleon wird der L. als derjenige interpretiert, der als Erlöser die Person desjenigen belebt u. integriert, der den pneumatischen Samen hat. – Ein weiterer Vertreter der valentinianischen Schule, Markus der Magier, scheint dem L. eine noch prominentere Rolle zugebilligt zu haben: Die transzendente Tetras sei zu ihm herabgestiegen in Gestalt einer Frau (denn die Welt könne das Maskuline, das sie in sich berge, nicht ertragen), um ihm allein zu offenbaren, wer sie sei sowie den Ursprung aller Dinge (Iren. haer. 1, 14, 1). Der Vater, der undenkbar (ἀνεννόητος) u. ohne Substanz (ἀνούσιος) ist, wollte das Unsagbare (ἄρρητον) sagbar machen u. das Unsichtbare (ἀόρατον) formen; er öffnete den Mund u. brachte einen L. hervor, der ihm ähnlich war. Dieser L. zeigte ihm, wer er sei, indem er ihm als die Form des Unsichtbaren (μορφὴ ἀοράτου; ἀόρατος ist der Vater) erschien. Der L. ist das Aussprechen des väterlichen Namens, der aus vier Silben bestand: Die erste u. die zweite Silbe hatten je vier Elemente, die dritte zehn u. die vierte zwölf Elemente. Der vollständige Name, der also durch vier Silben oder 30 Elemente (στοιχεῖα) gebildet wird, symbolisiert das Pleroma der 30 Äonen. Für die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Mund Gottes u. dann aus dem Gotteswort sowie die Vorstellung, dass Gott sich selbst erkennt, indem er seine eigene Gestalt / seinen eigenen Körper hervorbringt, kann auf ägyptische Kosmogonien verwiesen werden, die bis in die Zeit des Markus überliefert wurden (N. Förster, Marcus Magus [1999] 182/90); eine prägnante Parallele wurde aber bislang nicht nachgewiesen. Bei Philon findet sich als Parallele die Gleichsetzung von L. u. Gottesname (leg. all. 3, 207; conf. ling. 146; Förster aO. 193f). – Nach dieser ersten Vision der Tetras wird eine zweite geschildert (Iren. haer. 1, 14, 3): Die Tetras zeigt Markus nunmehr den Äon Wahrheit (Ἀλήθεια) selbst, den sie aus den oberen Wohnstätten herabsteigen lässt. Die Ἀλήθεια hat einen menschlichen Buchstabenleib (Förster aO. 222/5), der offenbar die assoziative Identifikation von Ἀλήθεια u. Ἄνθρωπος nahelegt (ebd. 226). Über diesen Ἄνθρωπος heißt es: ‚Er ist die Quelle eines jeden Wortes u. der Anfang einer jeden Stimme u. das Sagen eines jeden Unsagbaren u. der Mund der schweigenden Σιγή, d. h. Ἀλήθεια / Ἄνθρωπος können ebenfalls als eine Artikulation des gänzlich transzendenten Vaters verstanden werden. Die Tetras fordert den Seher auf: ‚Du aber erhebe den Gedanken deines Verstandes u. höre aus dem Munde der Wahrheit das Wort (= den L.), das sich selbst erzeugt u. den Vater gibt (τὸν αὐτογεννήτορα καὶ πατροδότορα Λ.)‘. Die Wahrheit prononciert dann auch ein Wort, nämlich den Namen Jesus Christus, um sofort wieder zu verstummen (Iren. haer. 1, 14, 4). – Markus kann auch die zweite Tetras (Λ. - Ζωή / Ἄνθρωπος - Ἐκκλησία) exegetisch in Lc. 1, 26f. 35 wiederentdecken: Dabei bezeichnet der L. den Verkündigungsengel Gabriel, die Ζωή den Geist, der Ἄνθρωπος die Kraft des Höchsten u. die Ἐκκλησία die Jungfrau. Die Identifikation des Engels Gabriel mit dem L. findet sich auch in Pistis Sophia 1, 62 (NHStudies 9, 123/5); A. Orbe, Cristología gnostica (Madrid 1976) 337f. 347.

b. Nag-Hammadi-Texte. 1. Evangelium Veritatis. Im valentinianischen Evangelium Veritatis (NHC I, 3) ist der L. die Offenbarung des Vaters, die ‚Frucht des Herzens des Vaters‘ (ebd. I 16, 34. 23, 35; vgl. ebd. I 36, 1/14) bzw. der Ausdruck seines Willens (ebd. I 24, 1). Das Wort, das mit Jesus identifiziert wird, wird Körper (d. h. inkarniert) u. ist im Herzen derer, die es artikulieren (I 25, 5f); es bringt das Pleroma der Äonen, das sich vom Vater entfernt hat, zu diesem zurück (I 24, 2/9).

2. Tractatus Tripartitus. Im Tractatus Tripartitus (NHC I, 5) hat der L. eine entscheidende Rolle. Zunächst wird aber ebd. I 60, 34/61, 1 (vgl. I 63, 35/64, 10) der stoische λ. σπερματικός als Vergleichsmodell eingeführt: Erst sind die Äonen im Vater, dann brachte ‚er sie gleich dem L. hervor, der keimhaft (hn oumntsperma; zur Wiedergabe von σπερματικῶς: P. Nagel, Der Tractatus Tripartitus aus NHC I [Codex Jung] [1998] 29_{51a}) angelegt ist, bevor die, die er aus diesem hervorbringen würde, ins Dasein traten‘ (Übers.: Nagel aO. 29). Als Parallele kann man vor allem auf neupythagoreische Texte verweisen, welche die Monade auch mit dem stoischen Konzept des λ. σπερματικός ver-

gleichen (vgl. Nikomachos v. Gerasa bei Phot. bibl. cod. 187 [3, 42, 22/38 Henry]; L. Painchaud / E. Thomassen, Le Traité Tripartite [Québec 1989] 295). Wichtig ist, dass im Tractatus Tripartitus der L. in gewisser Hinsicht eine ähnliche Rolle spielt wie im System des Ptolemaios u. seiner Schüler die Σοφία. Der L. als einer der Äonen versuchte, ‚die Unbegreiflichkeit zu erfassen u. sie u. mehr noch die Unaussprechlichkeit des Vaters zu verherrlichen' (NHC I 75, 19/21; Übers.: Nagel aO. 39). Wie die Σοφία, so scheitert auch der L. an seinem Vorhaben; der Vater u. die übrigen Äonen ziehen sich hinter eine Grenze zurück (NHC I 76, 30/3). Jedoch betont ebd. I 76, 2f. 23/77, 11, dass der L. mit eigenem Willen handelt, sein Entschluss gut war u. dem Willen des Vaters nicht widersprach; vgl. ebd. I 77, 6/11: ‚Aufgrund dessen geht es nicht an, die Bewegung (des) L. anzuklagen, sondern es ist angemessen, dass wir über die Bewegung des L. sagen, dass sie Ursache für eine Heilsordnung ist, die zu kommen bestimmt ist' (Übers.: Nagel aO. 40; vgl. NHC I 115, 21/3). Aufgrund seines Falles teilt sich der L. mit: Als er der Unmöglichkeit seines Vorhabens gewahr wird, den Unbegreifbaren zu begreifen, erleidet er einen inneren Zwiespalt; er kann den Anblick des Lichts nicht ertragen, er schaut in die Tiefe u. zweifelt (ebd. I 77, 16/25). Er spaltet sich; der vollkommene Teil kehrt in das Pleroma zurück, während der defiziente Teil unvollkommene, materielle Gebilde hervorbringt, welche die Welt des Pleromas auf unvollkommene, schattenhafte Weise abbilden. Diese materiellen Kräfte nehmen die Namen des Pleromas an, deren Abbildungen sie sind (ebd. I 79, 4/9). Während die Äonen des Pleromas einander Hilfe leisten, kämpfen die materiellen Kräfte gegeneinander (ebd. I 79, 16/80, 10). Der L. ist bestürzt über die von ihm hervorgebrachten Gebilde, u. ändert sein Denken; er wendet sich von den bösen Werken ab u. den guten Werken zu (ebd. I 81, 21/5). Der L. fleht das Pleroma um Hilfe an; dieses Bittgebet war eine Hilfe, ‚dass er zu sich selbst zurückkehrte u. zum All ..., dass er sich derer erinnerte, die zuerst existierten' (I 82, 1/7; Übers.: Nagel aO. 43). Die hier evozierte Konversion des L. erinnert an die neuplatonische ἐπιστροφή (Painchaud / Thomassen aO. 350). Der Vater u. das Pleroma leisten die erbetene Hilfe; aus der Eintracht des Pleroma geht als Frucht der Sohn hervor, der u. a. Erlöser, Retter, Wohlgefälliger, Geliebter, Zuflucht, Christus genannt wird. Er erleuchtet den L.; daraufhin empfängt dieser ‚die Vereinigung mit der Ruhe' (NHC I 90, 20; Übers.: Nagel aO. 50), d. h. er wird von den Leidenschaften geheilt u. herrscht über die hylischen Kräfte (Painchaud / Thomassen aO. 372). Nunmehr brachte er ‚lebendige Bilder lebendiger Wesen hervor, die anmutig unter den guten Dingen sind, da sie aus dem Seienden stammen' (NHC I 90, 31f; Übers.: Nagel aO. 50); diese sind seine pneumatischen Erzeugnisse, die ihm bei der Schaffung der vorangegangenen Produkte helfen (NHC I 91, 7/92, 22; Painchaud / Thomassen aO. 374). Die Funktion des L. kann man nunmehr mit derjenigen des platonischen Demiurgen vergleichen (Ph. Perkins, L. christologies in the Nag Hammadi Codices: VigChr 35 [1981] 388). Er dirigiert u. festigt die geschaffene Welt (vgl. NHC I 95, 20/2. 96, 17/20), u. zwar ‚mit Hilfe derer, von denen er die Hilfe erlangt hatte zur Festigung derer, die um seinetwillen entstanden sind' (ebd. I 91, 10/3; Übers.: Nagel aO. 50). Erlöser u. L. sind die Agenten der Heilsgeschichte, wobei der L. seine Autorität von oben empfängt (Painchaud / Thomassen aO. 385). Der L. fungiert als Herrscher u. Pädagoge durch die Archonten, über die er einen obersten Archon gesetzt hat. Dieser Archon ist Abbild des L. u. wird auch Vater, Gott, Werktätiger, König, Richter, Ort, Wohnung u. Gesetz genannt (NHC I 100, 25/30). ‚Der L. bediente sich seiner wie einer Hand, damit er ausstatte u. bearbeite, was unten ist, u. er bedient(e) sich seiner als Mund, damit er ausspreche, was man prophezeien wird' (ebd. I 100, 32/5; Übers.: Nagel aO. 58). Der L. ist also mittelbar der Schöpfer dieser materiellen Welt ebenso wie die Inspirationsquelle für die atl. Propheten. Analog der Σοφία im System des Ptolemaios u. seiner Schule spielt auch im Tractatus Tripartitus der L. eine Rolle bei der Erschaffung des Menschen: Der L. initiiert diese Schöpfung, vollendet wird sie aber durch den Demiurgen u. seine Engel (NHC I 104, 33/105, 2). Der L. brachte dabei eine unvollkommene Form hervor, denn er hatte sie im Zustand der Unkenntnis u. des Vergessens geschaffen. Dies ist der ‚Lebenshauch' u. ‚Odem des erhabenen Äon', die ‚lebendige Seele', die das Wesen belebte, das anfangs tot war (ebd.

I 105, 23/6; Übers.: Nagel aO. 63; vgl. Gen. 2, 7). Die Seele des ersten Menschen ist also ein Produkt des L., wenn auch der Demiurg in seiner Unkenntnis der übergeordneten Wirklichkeiten meint, er sei der Schöpfer. Die Tatsache, dass auch die Schöpfung des pneumatischen L. als unvollkommen charakterisiert wird, könnte bedeuten, dass auch die pneumatischen Seelen des L. in dieser Welt durch einen Zustand der Unvollkommenheit zur Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit aufsteigen müssen (Painchaud / Thomassen aO. 404; vgl. NHC I 95, 2/7). Die Menschheit entspricht in ihren drei Seinsweisen (pneumatisch, psychisch, hylisch) also den drei Zuständen, durch die der L. hindurchgegangen ist (ebd. I 118, 20f; vgl. I 130, 14). Der L. offenbart den hylischen Menschen die Wahrheit über den Geisteszustand, dessen er sich selbst entledigt hat (ebd. I 98, 27/99, 4). Der L. hat also eine betont exemplarische Rolle.

3. Sonstige Texte. Weiter seien folgende Texte erwähnt, die die Vielfalt logostheol. Reflexionen zeigen: In De origine mundi ist der L., der allen anderen Wesen überlegen ist, der Offenbarer des unbekannten Gottes; er spricht Mc. 4, 22 par. (NHC II 125, 14/9). Im Ägypterevangelium (ebd. III, 2) scheint der L. eine Offenbarungshypostase zu sein (ebd. III 60: Geist - Schweigen - Christus - L.): Er ist selbsterzeugt (ebd. III 50, 18). In der Apokalypse Adams (ebd. V, 5) wird in dem Abschnitt über die 13 Königreiche auch eine logostheol. Theorie hinsichtlich der Geburt des Erlösers zurückgewiesen; sie wird mit heidnischen Theorien über die Geburt von Göttersöhnen zusammengestellt (ebd. V 82, 10/9; vgl. M. Tardieu, Nativités païennes: B. Feichtinger / S. Lake / H. Seng [Hrsg.], Körper u. Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie [2006] 9/65). Im Noëma Magnae Potentiae (NHC VI, 4) erscheint der L. als Rettergestalt (ebd. VI 42, 7. 43, 28. 44, 3. 13). In der Paraphrasis Seem (VII, 1) wird der L. mit der Offenbarergestalt des Derdekas identifiziert (VII 8, 18f. 9, 5. 12, 19. 32, 32. 44, 27). In der Doctrina Silvani ist L. christologischer Titel (VII 112, 32. 113, 13f. 117, 8; vgl. Perkins aO. 382). In der Ode Noreae (NHC IX, 2) erscheint in der Eingangsinvokation neben dem Vater, dem Nous, dem Licht auch der L. (IX 27, 18). Im Testamentum Veritatis (IX, 3) scheint die (philonische) Theorie des λ. τομεύς rezipiert zu sein (IX 40, 10/25; vgl. Hippol. ref. 5, 12, 2; 10, 10, 1f; Runia, Literature aO. [o. Sp. 409] 129). Johannes wird vom L. durch Elisabeth gezeugt, Christus vom L. durch Maria (IX 45; vgl. Justin. apol. 1, 23. 32; dial. 61. 105; Protoev. Jac. 11, 2; vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 49. 53f). In der Protennoia trimorpha (NHC XIII, 1) wird der dreifache Abstieg der Protennoia (Vor-gedanke des Vaters) beschrieben: Sie kam als Vater / Stimme, als Mutter / Klang u. als Sohn / L. (XIII 37, 4/25. 47, 15; vgl. Herakleon bei Orig. in Joh. comm. 6, 108: Propheten = Klang; Johannes d. T. = Stimme; Erlöser = L.; vgl. auch den dreigeborenen L. im Anonymus Brucianus [255, 1/3 Schmidt]). Der L. wird mit dem vollkommenen Sohn (NHC XIII 37, 4f), dem Christus (ebd. XIII 37, 31; 38, 22) sowie dem Gott, der gezeugt ist (ebd. XIII 39, 13) identifiziert (P.-H. Poirier, La pensée première à la triple forme [NHC XIII, 1] [Québec 2006] 27. 218/27). In der Interpretatio gnoseos (NHC XI, 1) ist Christus der L. (ebd. XI 16, 32. 38. 17, 36).

Schlussbemerkung. Resümierend ist folgendes festzuhalten: 1) Eine reine L.theologie findet sich weder im hellenist. Judentum (Philon) noch bei den christl. Autoren, am ehesten bei Markell v. Ankyra. Es handelt sich um logostheol. Ansätze, Skizzen u. Reflexionen. Die Bezeichnung Christi als L. interagiert mit Bezeichnungen wie zB. δύναμις, σοφία oder εἰκών. Wichtig für jüdische u. christliche L.reflexion ist die bereits im AT u. im hellenist. Judentum ansetzende Reflexion über die hypostasierte Gestalt der Weisheit (ḥokma / σοφία); jüdische u. christliche L.reflexion hat im Ursprung sapientialen Charakter. Der L. als Hypostase nimmt Charakteristika der Weisheitsgestalt an. – 2) Ursprung u. erster komplexer Entwurf der L.reflexion sind in Gestalt von Philons Schriftexegese zu verorten. An ihrem jüd. Ursprung erwies sich die L.reflexion als innovativ: Sie integrierte die mittelplatonische Konzeption der Ideen als Gedanken Gottes u. leistete somit einen entwicklungsfähigen Beitrag zur monotheistischen Reformulierung der philosophischen Prinzipienlehre. Im Zusammenhang der christl. geistmetaphysischen Diskussion wurden L.begriff u. Nousbegriff in ein differenziertes Verhältnis zueinander gesetzt. Die im 2. Jh. einsetzende christl. L.reflexion knüpft zu-

nächst nicht explizit an den Joh.-Prolog an, sondern rezipiert die jüd.-hellenist. L.reflexion. In historischer Perspektive ist der Joh.-Prolog ein Zweig der jüd.-hellenist. L.reflexion; anders als Philon identifiziert er den L. in starkem u. exklusiven Sinne mit einer historischen Person, Jesus v. Nazareth. Nur wenige christl. Theologen bewahrten das intellektuelle Niveau des jüd.-hellenist. Ursprungs. Abgesehen von den platonisch u. pythagoreisch informierten Valentinianern u. dem neuplatonisch u. gnostisch informierten Marius Victorinus überschritten die christl. logostheol. Versuche, biblische u. philosophische Rede von Gott zu integrieren, kaum den schon bei Philon skizzierten Rahmen. Die pagane neuplatonische Metaphysik rezipierte den jüd. u. christl. L.begriff kaum oder gar nicht. – 3) Allerdings bemühte sich die christl. L.reflexion um Präzisierung der L.konzeption: Zum einen wurde das Gotteswort / die Gottesrede von der menschlichen Rede unterschieden. Zum anderen musste der L.begriff im Rahmen einer hochdifferenzierten gnost. (Valentinianer) oder neuplatonischen (Marius Victorinus) Geistmetaphysik reformuliert werden. Da die christl. Autoren neben dem L.prädikat auch andere exegetisch gewonnene Christusprädikate erörtern, finden sich bei manchen von ihnen mehr oder weniger ausführliche u. systematische Reflexionen über die Zuordnung der verschiedenen Christusbezeichnungen zueinander. In diesem Kontext kommt es zu Vorschlägen einer Hierarchisierung, bei der die L.bezeichnung nicht erstrangig ist (Valentinianische Schule; Origenes). Mit der Bezeichnung L. verbinden sich bei christlichen Autoren weiterhin besonders folgende Problemstellungen: a) die Konzeptualisierung der Entstehung der zweiten Person der Trinität aus der ersten, b) die Konzeptualisierung einer zweiten Person Gottes, die als seine ‚Hypostase‘, als sein Agent bei der Erschaffung der Welt hilft sowie mit seinen Kreaturen kommuniziert, sich ihnen offenbart (der L. als die ‚kommunikative Seite‘ Gottes), c) die Vorstellung der Präexistenz Christi vor der Inkarnation, d) die Artikulierung einer intensiven Gegenwart Christi in der Seele des Christen (L.mystik / L.frömmigkeit) u. damit verbunden die Konzeption einer emphatisch rationalen, d. h. asketischen Selbsttransformation u. Lebensführung, e) die hermeneutische Annahme einer Präsenz des L. in der Schrift: Der L. ist Autor u. Inhalt der Offenbarung in der Schrift. Insofern L.theologie den L. sowohl als Vernunft Gottes u. Prinzip der Welt, als autoritativen Lehrer u. Autor der Schrift u. als lebendiges Vorbild ethischer Lebensführung denkt, stimmt sie in ihren verschiedenen Versionen mit dem umfassenden Projekt antiker Philosophie überein, eine strikt rationale, dem Rang des Menschen im Kosmos angepasste Lebensform zu lehren. War auch L. als Christusprädikat kaum umstritten, so dürfte die Gemeindetheologie in den ersten drei Jhh. eher gering logostheol. geprägt sein. Anders sah es vermutlich in bestimmten Kreisen des alex. Christentums aus; bei Clemens v. Alex. kann man von einer L.frömmigkeit reden. Im 4. Jh. wird die emphatisch logostheol. Konzeption Markells v. Ankyra u. seines Schülers Photinos zurückgewiesen. Die Reflexion über den theol. L.begriff darf als ein wichtiger Aspekt derjenigen Phase antiker theologischer Theoriebildung betrachtet werden, die in der Ökumene des röm. Kaiserreichs kulturell heterogene theol. Reflexionstraditionen verschmilzt u. reformuliert.

Für Hilfe bei der Abfassung der Abschnitte A. II. b. d. e. dankt der Vf. Frau P. Terbuyken, Brühl.

A. Aall, Der L. 2. Geschichte der L.idee in der christl. Literatur (1899). – C. Andresen, Justin u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 (1952/53) 158/95; L. u. Nomos: ArbKirchGesch 30 (1955) 308/44. – H. Bietenhard, L.theologie im Rabbinat: ANRW 19, 2 (1979) 580/618. – P. Bobichon, Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Éd. critique, trad., comm. = Paradosis 47, 1/2 (Fribourg 2003); Préceptes éternels et loi mosaïque dans le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr: RevBibl 111, 2 (2004) 238/54. – D. Boyarin, Border lines. The partition of Judaeo-Christianity (Philadelphia 2004); The gospel of the Memra: HarvTheolRev 94, 3 (2001) 243/84. – J. A. Cramer, Die L.stellen in Justins Apologien kritisch untersucht: ZNW 2 (1901) 300/38. – J. M. Dillon, The Middle Platonists[2] (London 1996). – M. J. Edwards, Justin's L. and the word of God: JournEarlChrStud 3 (1995) 261/80. – M. Elze, Tatian u. seine Theologie = ForschKirchDogmGesch 9 (1960). – R. Hanig, Tatian u. Justin: VigChr 53 (1999) 31/73. – P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (Barnabas, Justin u. Clemens v. Alex.) (1908). – R. Holte, L. Spermatikos: StudTheol 12, 1 (1958) 109/68. – L. Hurtado,

Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in earliest Christianity (Grand Rapids 2003). – J. LEBRETON, Histoire du dogme de la trinité 1 = Bibl. de théologie historique 8 (Paris 1910). – H. LEISEGANG, Art. L.: PW 13, 1 (1926) 1035/81. – J. LETELLIER, Le L. chez Origène: RevScPhilTheol 75 (1991) 587/612. – S. R. LILLA, Clement of Alex. (Oxford 1971). – B. L. MACK, L. u. Sophia = StudUmwNT 10 (1973). – C. MORESCHINI, Storia della filosofia patristica[2] (Brescia 2005). – CH. MUNIER, L'apologie de s. Justin, philosophe et martyr = Paradosis 38 (Fribourg 1994). – D. MUÑOZ LEÓN, Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco (Granada 1974). – T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jh. = Arb. zur Bibel u. ihrer Geschichte 2 (2000). – G. REALE, Storia della Filosofia greca e romana 1/10 (Milano 2004). – F. RICKEN, Die L.lehre des Eusebios v. Caes. u. der Mittelplatonismus: TheolPhilos 42 (1967) 341/58; Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios v. Kaisareia, Areios u. Athanasios: ebd. 53 (1978) 321/51. – M.-J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve s.) 2 = OrChrAn 220 (Roma 1985). – W. RORDORF, Christus als L. u. Nomos: ders., Lex orandi, lex credendi. = Paradosis 36 (Freiburg [Schweiz] 1993) 192/202. – S. RUZER, Reflections on Genesis 1/2 in the old Syriac Gospels: J. Frishman / L. Van Rompay (Hrsg.), The book of Genesis in Jewish and oriental Christian interpretation = Traditio Exegetica Graeca 5 (Leuven 1997) 91/102. – M. SIMONETTI, Studi sulla cristologia del II° e III° sec. (Roma 1993). – TH. H. TOBIN, Art. L.: Anchor Bible Dict. 4 (1992) 349. – J. ULRICH, Innovative Apologetik: TheolLitZt 103 (2005) 3/16. – J. H. WASZINK, Bemerkungen zu Justins Lehre vom L. Spermatikos: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 380/90. – H.-F. WEISS, Unters. zur Kosmologie des hellenist. u. paläst. Judentums = TU 97 (1966). – D. WINSTON, L. and mystical theology in Philo of Alex. (Cincinatti 1985).

Winrich Löhr.

Logos epitaphios s. Leichenrede: o. Bd. 22, 1133/66.

Logos spermatikos s. Logos: o. Sp. 327/435; Stoa.

Lohn s. Erwerb: o. Bd. 6, 436/43; Ethik: ebd. 711/3; Fatum: o. Bd. 7, 524/636; Furcht (Gottes): o. Bd. 8, 661/99; Gastfreundschaft: ebd. 1061/123; Geld: o. Bd. 9, 797/907; Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360; Grabinschrift II: o. Bd. 12, 514/90; Gratus animus: ebd. 732/52; Güterlehre: o. Bd. 13, 59/150; Hoffnung: o. Bd. 15, 1159/250; Honorar: o. Bd. 16, 473/90; Jenseits: o. Bd. 17, 246/407.

Longinos I (Platoniker).

A. Leben, Werke u. Lehre. Der platonische Philosoph Kassios L. wird bereits zu Lebzeiten (vgl. zB. *Porphyrios' Φιλόλογος ἀκρόασις: Eus. praep. ev. 10, 3, 1/25 [GCS Eus. 8, 1, 561/7]), vor allem aber nach seinem Tod bis weit in die byz. Zeit hinein überwiegend als Literaturkritiker (φιλόλογος bzw. κριτικός) gerühmt (zB. Eunap. vit. soph. 4, 1, 2/5; P. Kalligas: ClassQuart 51 [2001] 584/98). Die einseitige Anerkennung seiner philologischen Kompetenzen wird geprägt durch das Porph. vit. Plot. 14, 19f überlieferte Diktum Plotins: ‚Ein Philologe (φιλόλογος) ist L., aber keineswegs ein Philosoph (φιλόσοφος)'. Im Kreis der Platoniker des 3. Jh. nC. nimmt L. als Grenzgänger zwischen Mittel- u. Neuplatonismus sowie Literaturkritiker eine singuläre Stellung ein. Der Einfluss auf seinen Schüler Porphyrios dürfte beträchtlich gewesen sein, da dessen Interessenspektrum u. Exegesemethoden eng mit denen des L. verwandt sind.

I. Leben. L. wird um 212 nC. als Sohn einer wohlhabenden, aus Emesa (*Syria) stammenden Familie, die das röm. *Bürgerrecht besitzt, geboren. In seiner Jugend unternimmt er mit seinen Eltern, später auch allein, ausgedehnte Bildungsreisen nach Athen, Kleinasien u. Aegypten. Dabei kommt er mit vielen stoischen, peripatetischen u. platonischen Philosophen in Kontakt. Wohl zwischen 220 u. 230 hält sich L. zu Studienzwecken längere Zeit bei den Platonikern **Ammonios Sakkas u. Origenes in

Alexandreia auf. Um 230 wird L. vom Rhetor Phronton v. Emesa, einem Onkel mütterlicherseits, zum Erben seiner Rhetorikschule in **Athen bestimmt (Suda s. v. Φρόντων [4, 763 Adler]; Männlein-Robert 26/8). L. lehrt in dieser privaten Institution Rhetorik u. Philosophie u. macht sich bald einen Namen als exzellenter Literaturkenner u. -kritiker. Um 267/68 verlässt L. Athen, vermutlich im Zuge des Herulereinfalls, u. geht nach Phönizien (Phot. bibl. cod. 265, 492a [8, 60 Henry]). Mehrere historische Quellen (ebd.; Hist. Aug. vit. Aurelian. 30, 1/3; Zos. hist. 1, 56, 2f; Georg. Syncell. chron. zJ. 264 [469f Mosshammer]) berichten von engem Kontakt des L. zur syr. Herrscherin Zenobia, die nach dem Tode ihres Gatten Odainathos (ca. 267/68) die Regierung in Palmyra übernommen hat u. seither romfeindliche Politik betreibt. Nach dem Sieg des Kaisers *Aurelianus über Zenobia im Spätsommer des J. 272 wird L. in einem aufsehenerregenden öffentlichen Prozess zum Tode verurteilt u. in Emesa öffentlich hingerichtet. Als Grund gilt den historischen Quellen neben L.' einflussreicher Tätigkeit als literarischer u. philosophischer Lehrer im Königshaus vor allem sein politisches Engagement im Beraterstab Zenobias, deren Expansionspolitik zeitlich mit L.' Aufenthalt in Palmyra zusammenfällt (U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich [2001] 388/94; Männlein-Robert 114/38). – Sein wohl berühmtester Schüler ist Porphyrios, der nach längerem Aufenthalt bei L. in Athen (Porph. frg. 408F [478/82 Smith]; Männlein-Robert 251/92) iJ. 262 in den Kreis um Plotin nach Rom überwechselt. Dennoch besteht zwischen L. u. Porphyrios weiterhin freundschaftlicher Kontakt; sie tauschen philosophische Schriften u. Meinungen aus (Porph. vit. Plot. 19, 1/41), u. Porphyrios würdigt L. ausführlich als maßgeblichen Literaturrichter u. wichtigen Zeitgenossen Plotins (ebd. 20, 9/16; 21, 18/23).

II. Werke u. Lehre. Das ursprünglich umfangreiche Werk des L. (Titel: Suda s. v. Λογγῖνος [3, 279 Adler]) ist vielfach nur fragmentarisch oder in Form von Testimonien erhalten (Aulitzky 1401/23; Sammlungen: Brisson / Patillon; dies., Longin. Fragments. Art rhétorique[2] [Paris 2002], jeweils mit Komm.; Männlein-Robert). Mit weit mehr Testimonien als bisher bekannt ist im Corpus der neuplatonischen *Kommentare, zB. im Timaios-Kommentar des Proklos, zu rechnen, der L.' stilistische Analysen mitunter in die eigene Exegese integriert, ohne ihn zu nennen (ebd. 41/3).

a. Philosophica. Das Werk des L. umfasst zahlreiche philosophische Schriften, bei denen es sich vor allem um Kommentare zu platonischen Dialogen handelt (zB. Phaidros, Phaidon; vor allem Timaios; vgl. Brisson / Patillon aO. 23/30; generell F. Ferrari: Athenaeum 89 [2001] 525/74). Mit ihnen setzen sich zeitgenössische u. auch spätantike Platoniker (im Besonderen über die Vermittlung des Porphyrios) noch lange auseinander.

1. Ideenlehre. Der metaphysische ‚Ort' der *Ideen wird vor allem seit dem 2. Jh. nC. unter den Platonikern intensiv diskutiert. L. scheint mit seiner Kritik am Ideenmodell Plotins, nach dem sich die Ideen im Νοῦς des Demiurgen (*Demiurgos) befinden, Auslöser einer heftigen Debatte im Plotinkreis gewesen zu sein. Seine Auffassung, nach der sich die Ideen nicht im Νοῦς, sondern außerhalb u. sogar unterhalb desselben befänden, wird dort anfangs noch von Porphyrios vertreten, der sich dann jedoch der Lehre Plotins von den Ideen im Νοῦς anschließt (Porph. vit. Plot. 20, 86/104). L. vertritt die genuin mittelplatonische Auffassung, nach welcher der Νοῦς identisch mit dem Demiurgen ist u. somit die höchste ontologische Instanz darstellt (zB. Syrianos: Procl. in Plat. Tim. 29a [1, 322 Diehl]). Anders jedoch als für frühere Mittelplatoniker (zB. Plutarch, Attikos, Demokritos; Dillon) sind für L. die Ideen Denkprodukte des Νοῦς. Die Ideen stehen zum Νοῦς somit im Verhältnis eines Erzeugten zum Vater. Die Neuplatoniker (zB. Syrianos, Proklos) lehnen dieses Modell ab, da sie darin eine ontologische Minderwertigkeit der Ideen gegenüber dem Demiurgen sehen. Sie vertreten, wie bereits Plotin, im Kontext der neuplatonischen Hypostasierung (*Hypostasis) der Seinsstufen eine Lokalisierung der Ideen im Νοῦς des Demiurgen, der der höchsten Instanz des Einen (*Hen) untergeordnet ist (A. H. Armstrong: EntrFondHardt 5 [1960] 393/413 bzw.: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 436 [1977] 38/57). Syrianos unterstellt L. polemisch sogar eine stoische Auffassung, da er die platonischen Ideen in Analogie zu den stoischen Lekta gesetzt habe. Die Lekta nehmen als Verbindungsglieder zwischen dem Denken u. der sprachlichen

Äußerung zwar wie die Ideen eine ontologische wie linguistische Mittelstellung ein, sind jedoch anders als diese substanzlos u. nicht transzendent (Syrian. in Aristot. met. 12, 4, 1078b 12 [CommAristotGr 6, 1, 105, 19/30]; M. Frede: Méthexis 3 [1990] 85/98).

2. Seelenlehre. In ihr erweist sich L. als orthodoxer Platoniker. In der überlieferten Diskussion mit dem zeitgenössischen Stoiker Medios postuliert er gut platonisch drei Seelenteile sowie die Einheit der Seele (Procl. in Plat. remp. 415 [1, 233f Kroll]). Die Seele ist nach L. nur im Zustand der Einkörperung vielteilig, sonst einheitlich. Unter Vielteiligkeit der Seele versteht L. in Anlehnung an *Aristoteles die Vielfalt an Vermögen (δυνάμεις: Joh. Stob. 1, 49, 25 [1, 351 Wachsmuth / Hense[2]]). L. beschäftigt sich auch mit dem Zeitpunkt der Beseelung des Menschen, lehnt die Gleichzeitigkeit der psychischen mit der physischen Zeugung ab (Procl. in Plat. Tim. 18e [1, 51 Diehl]) u. diskutiert den Einfluss klimatischer Gegebenheiten auf die Seele (ebd. 24b/c [162]). Vor allem aber vertritt L. die Unsterblichkeit der Seele nach Platon u. verteidigt sie gegen materialistische Lehren, besonders die der Stoa (zB. L. bei Eus. praep. ev. 15, 21, 1/3 [GCS Eus. 8, 2, 385/7]).

3. Ethik. Zum Bereich der Ethik gehört L.' Schrift Περὶ τέλους, von der nur das umfangreiche Proömium bei Porph. vit. Plot. 20, 17/104 zitiert wird. Während der Hauptteil vermutlich eine Darstellung der mittelplatonischen Teloslehre enthielt (Dörrie / Baltes *95), ist das Proömium eine rhetorische, philosophiehistorisch wertvolle Darstellung zur Lage der Philosophie um die Mitte des 3. Jh.

4. Sprachphilosophie. L. setzt die Ideenlehre Platons in engen Zusammenhang mit sprachtheoretischen Überlegungen. So unterlegt er seinen Prolegomena zum Metrik-Handbuch des Hephaistion ein philosophisches Konzept: Das Phänomen ‚Metrum‘ wird auf Rhythmus u. Gott als letzte Ursachen zurückgeführt; in Analogie zur mittelplatonischen Ontologie, nach der der Demiurgengott bzw. Νοῦς die höchste Instanz ist, erklärt er ‚Metrum‘ als Entsprechung zu der dem Demiurgen nachgeordneten Idee, da es die formgebende Instanz für die Silben (Entsprechung für die Materie, die unterste ontologische Stufe) darstelle. Erst durch die sprachliche In-Existenz-Setzung, die Artikulation im Sprechakt, wird ‚Metrum‘ als Erscheinungsform von Rhythmus realisiert, d. h. erst wenn der Demiurg (bzw. Ποιητής) spricht, nimmt sein Denken Gestalt an, setzt er das Gedachte ins Sein (s. u. Sp. 444). Auch in rhetorischem Kontext betrachtet L. die sprachliche Darstellung als Repräsentationsform geistiger Inhalte. Er vertritt den Standpunkt der hellenist. Literaturkritiker (κριτικοί), es gebe keine Gedanken-, sondern nur Wortfiguren (σχήματα λέξεως). Demnach repräsentiert jede Wortfigur bereits einen entsprechenden Gedanken. Ebenso lobt L. den berühmten Passus aus Gen. 1, 3 LXX aufgrund seiner stilistischen Erhabenheit (s. u. Sp. 444). Im Sprechen Jahwes, durch das sich der Schöpfungsakt erst vollzieht, erkennt L. seine eigene Sprachphilosophie.

b. Philologica. 1. Homerphilologie. Von der Beschäftigung des L. mit *Homer sind textkritische Athetesen u. lexikalische Erklärungen zu Ilias u. Odyssee überliefert (zB. Eustath. Il. 1, 139f. 295 [1, 107. 166 van der Valk]; Epimerismi Homerici: Cramer, Anecd. 1, 83). L. steht hier mit seinen am Textinhalt orientierten Entscheidungen sowie dem Ideal der Kürze (συντομία) in der kritisch-exegetischen Tradition Alexandrias.

2. Platonkommentierung. Erhalten sind lexikalische, literaturkritische u. stilistische Erläuterungen des L. zu schwierigen Passagen in Platons Dialogen, vor allem dem Timaios (überliefert durch Porphyrios / Proklos). Die meist auf den Wortlaut des Textes bezogenen Erklärungen des L. haben spätere Exegeten vor ihre philosophische Auslegung des Textes gestellt (Männlein-Robert 35/44. 77/86). L. darf als Vertreter einer differenzierten mittelplatonischen Exegesemethodik gelten, da seine mitunter auch platonkritischen Erläuterungen sowohl in der Tradition alexandrinischer Philologie (s. oben) als auch der hellenistischer Literaturkritiker stehen (zB. hinsichtlich des akustisch-ästhetischen Kriteriums der Euphonie). L. verteidigt Platons überlegten u. kunstvollen Wortgebrauch (ἐκλογὴ τῶν ὀνομάτων) gegen Kritiker u. diskutiert seine Wortfügung u. deren Eurhythmie (σύνθεσις bzw. συνθήκη τῶν ὀνομάτων; Procl. in Plat. Tim. 17a. 19b/c [1, 14. 59f Diehl]). Platons Stilhöhe gilt L. als kunstvoll u. erhaben, u. er wird ihm zum schöpferischen Demiurgen des literarischen Kosmos seiner *Dialoge (Männlein-Robert 77/86. 409/19). Die Funktion des reizvollen Stils (χάρις) Platons erklärt L. mit dessen

Wirkung auf die Seele des Zuhörers (Psychagogie). Dieser empfinde dabei nicht nur Vergnügen, sondern sei auch für die Aufnahme des philosophischen Gehaltes des Textes geneigter (zB. L. bei Procl. in Plat. Tim. 19b/c [59f]).

3. Echtheitsfragen / Plagiat. In der nach dem literarischen Modell des ‚Gastmahls der Sieben Weisen' (*Deipnonliteratur) gestalteten Schrift Φιλόλογος ἀκρόασις des Porphyrios (frg. 408F [478/82 Smith]) ist L. als souveräner Literaturkritiker bezeugt. Bei der sympotischen Feier der Platoneia in seinem Athener Haus erweist sich L. in einer Diskussion über Plagiate als exzellenter Kenner der griech. Prosa wie Dichtung, die er auswendig aus dem Gedächtnis (*Auswendiglernen) zitiert. Seine Urteile über Autoren, die Anleihen bei anderen machen, richten sich nach der ästhetischen wie inhaltlichen Qualität des durch Übernahme entstandenen Endproduktes, weniger nach dem Kriterium der Originalität (Männlein-Robert 251/92).

c. Rhetorik. Der niederländische Philologe David Ruhnken entdeckte 1765, dass in dem Cod. Paris. gr. 1741 ein großer Teil der bis dahin nur durch Testimonien bekannten ‚Rhetorik' des L. unter dem Namen des Rhetors Apsines interpoliert worden war. Er identifizierte sie anhand stilistischer Ähnlichkeiten mit der literarästhetischen Schrift Περὶ ὕψους, die damals noch einhellig L. zugesprochen wurde (s. u. Sp. 445). Die ‚Rhetorik', deren Echtheit durch separat überlieferte Auszüge (*Epitome) bestätigt wird, ist ein klar strukturiertes, für Schüler komponiertes Handbuch (*Eisagoge, *Lehrbuch), das die verschiedenen Arten von Reden (vor allem Gerichtsrede) u. die einzelnen Redeteile differenziert vorstellt (Brisson / Patillon aO. [o. Sp. 437] 58/64. 70/100).

d. Metrica. L. beschäftigt sich intensiv mit dem Prosarhythmus (Lachar. frg.: H. Graeven: Hermes 30 [1895] 292), oft im Zusammenhang mit Fragen des erhabenen u. angenehmen sprachlichen Ausdrucks. Erhalten sind auch etymologische Erklärungen metrischer Namen, wie zB. ‚Trochäus' u. ‚Iambus' (Schol. Hermog. id. 1, 6, 55 [7, 2, 982f Walz]). Eine Besonderheit stellen seine philosophisch fundierten ‚Prolegomena' u. sein didaktisch konzipierter Kommentar zum Metrik-Encheiridion des Hephaistion dar. Dort sind die drei mittelplatonischen ontologischen Instanzen Gott, Idee u. Materie als Analogien der metrischen Phänomene Rhythmus, Metrum u. Silbe beschrieben (s. o. Sp. 439; Männlein-Robert 551/92).

e. Sonstiges. L.' eigener Stil ist stets kunstvoll gestaltet: durchgängige Hiatvermeidung, ausgewogen komponierte Perioden, reiche Lexis, attische Stilisierung, Anwendung literarischer Topoi u. Reminiszenzen (zB. Brief an Porphyrios: Porph. vit. Plot. 19, 7/27). Immer werden stilkritische zusammen mit philosophischen Fragen diskutiert. L. kultiviert Methoden der alex. Philologie u. macht sie für die *Exegese philosophischer Texte fruchtbar.

B. Nachleben. I. Nichtchristliche Autoren. Das Nachleben des L. wird wesentlich durch seinen Schüler Porphyrios geprägt, wobei dieser ausschließlich seine philologischen u. literarkritischen Kompetenzen würdigt (s. o. Sp. 437). Obwohl L. sich auch intensiv mit Platons philosophischen Auffassungen auseinandersetzte, werden von den Neuplatonikern nur seine philologischen Texterläuterungen zitiert u. als erste Stufe der Interpretation genutzt; seine philosophischen Stellungnahmen werden zwar diskutiert, aber verworfen oder sogar unterdrückt (s. o. Sp. 436). Die Rezeption seiner rhetorischen, metrischen u. stilkritischen Lehren bei nicht-christlichen Rhetoren wie zB. Sopatros, Lachares oder *Libanios zeigt eine intensive Auseinandersetzung mit seinen Schriften, die den Status von Standardwerken erlangt zu haben scheinen, besonders sein 21 Bücher umfassendes Werk der Φιλόλογοι ὁμιλίαι. In diesen Kontexten wird L. der Titel φιλόλογος oft ehrenvoll zugesprochen (Lachares, Maximos Planudes, Schol. Hermog.). Auch bei *Eunapios wird L. ausschließlich als Lehrer des Porphyrios u. Literaturkenner wahrgenommen (er heißt vit. Soph. 4, 1, 3 βιβλιοθήκη τις ἔμψυχος sowie περιπατοῦν μουσεῖον). In der historiographischen Tradition, die L. in engen Zusammenhang mit Zenobia stellt (s. o. Sp. 437), ist L. vor allem als Gebildeter (Hist. Aug. vit. Aurelian. 30, 1/3) sowie als prototypischer Philosoph nach dem Vorbild des Sokrates dargestellt, der bei seinem eigenen Tod andere tröstet (Zos. hist. 1, 56, 2f).

II. Christliche Autoren. *Eusebius führt, nachdem er die Lehrmeinung bekannter Stoiker wie Zenon u. *Kleanthes dargelegt hat, ein längeres Zitat aus dem Epilog einer

ihm offenbar vorliegenden Schrift des L. über die Seele an (praep. ev. 15, 20, 8 [GCS Eus. 8, 2, 385]; Kalligas aO. [o. Sp. 436] 584/98). Dieses dient ihm hier als rhetorisch geschliffene Waffe gegen die materialistische Lehre von der Vergänglichkeit der Seele, gegen die sich L. kunstvoll empört (I. Männlein-Robert, Longin u. Plotin über die Seele: R. Chiaradonna [Hrsg.], Studi sull'anima in Plotino [Napoli 2005] 225/50). In einem seiner polemischen Briefe stellt *Hieronymus den als Grunnius (‚Grunzer') diffamierten Rufinus ironisch mit dem berühmten Kritiker L. gleich (ep. 125, 18), der zum sprichwörtlichen Literaturkritiker par excellence wird. Ob Hieronymus L.' Schriften (vielleicht über Porphyrios) gekannt hat, ist unklar. Theodrt. affect. 5, 27 zitiert einen Passus aus L.' rhetorischem Epilog (vgl. Eus. praep. ev. 15, 21, 3). L. dient ihm als wortgewaltiger Gegner gegen die materialistische, aus christlicher Sicht unhaltbare Lehre, die menschliche Seele sei sterblich. Der zum Christentum bekehrte Neuplatoniker Joh. Lydos (5./6. Jh.) überliefert in seinem antiquarischen Werk De mensibus (4, 1 [64 Wünsch]) L.' offenbar vielzitierte etymologische Allegorese, die den Gott *Ianus bzw. Ianuarius als ‚Aionarius' erklärt (Apparat ebd. sowie Männlein-Robert 370/9). Damit aber identifiziert L. eine röm. Gottheit mittels einer griech. *Etymologie (interpretatio Graeca), die philosophische Tendenz hat (Aion). Auch in byzantinischer Zeit ist L. in gelehrten Kreisen noch bekannt (zB. Theophylaktos, Suda, Joh. Doxopatres, Michael Psellos, Photios, Maximos Planudes, Eustathios, Joh. Tzetzes); sein Ruhm gründet sich aber fast nur noch auf seine Qualität als Literaturkritiker.

C. Longinos u. PsLonginos über Gen. 1, 3. Es ist anzunehmen, dass L. aufgrund seines sozio-kulturellen Umfeldes sowie seiner philologisch-philosophischen Interessen mit jüdischer Literatur u. Tradition vertraut war. Hinsichtlich christlicher Kontakte oder Gedankenwelt sind im fragmentarisch überlieferten Werk des L. bislang keine Berührungspunkte erkennbar. Einen Hinweis auf L.' Kenntnis jüdischer Literatur hingegen bietet ein Scholion im Kommentar des Joh. Doxopatres zu Hermogenes' Περὶ ἰδεῶν. L. wird im Abschnitt Über das Erhabene (Περὶ σεμνότητος) genannt (Joh. Doxop. schol. Hermog. id. 1, 6, 7 [6, 211 Walz]; C. M. Mazzucchi: Aevum 64 [1990] 183/98). Demnach habe L., wie auch Demetrios v. Phaleron, den Text Gen. 1, 3 hymnisch gepriesen, da dieser seinen Maßstäben des Erhabenen entspreche. Johannes betont, dass L. die rhetorische Formel ‚Gott sprach, es werde, u. es ward' lobt. Der griech. Genesistext weicht hier vor allem in der Form γενηθῇ von der LXX (γενηθήτω) sowie von Aquila (γενέσθω) ab. Ob diese Variante auch L. vorgelegen hat oder auf eine freie Umformulierung des Johannes zurückzuführen ist, ist unklar. L. dient Johannes hier als literarkritische Autorität, deren positives Urteil die Qualität des jüd.-christl. Textes verbürgt. Das Interesse L.' am Schöpfungsbericht der Genesis (*Hexaemeron) dürfte sicherlich rhetorisch-stilistisch motiviert sein. L. beschäftigt sich vielfach mit Fragen der σεμνότης (zB. L. bei Lachar. frg.: Graeven aO. 294; Longin. frg. 7 [1, 2, 214 Spengel / Hammer]). Doch auch die Konvergenzen des Gen.-Textes mit dem Schöpfungsbericht des platonischen Timaios (s. o. Sp. 438) dürften für L. von Interesse gewesen sein. Bereits Philon u. sogar frühere Platoniker, wie Numenios, beschäftigten sich mit dem AT. Von letzterem stammt das später von Christen vielzitierte Diktum: ‚Was ist denn Platon anderes als ein attisch sprechender Mose?' (frg. 8 [51 des Places]). Mose gilt hier als Archeget (*Gründer) monotheistischer Lehre, Platon wiederum als deren griechisch (bzw. attisch) sprechender Repräsentant (Dörrie / Baltes 198 nr. 69. 4 [III] mit Komm. ebd. 487f). Dass L. sich mit Numenios' Lehren beschäftigt hat, ist nachweisbar (zB. L. bei Porph. vit. Plot. 20, 71/6; Porph. frg. 252F, 2/5 [270 Smith] = Numen. Apam. frg. 45 [91f des Places]). Mit dem oben genannten Passus aus der Genesis steht wohl auch L.' Interesse an sprachphilosophischen Fragen in Zusammenhang, die er in seinem Vorwort zum Metrik-Encheiridion des Hephaistion darlegt (s. o. Sp. 439). Dort beschreibt er artikuliertes Sprechen als In-Existenz-Setzung u. als Prozess der Formgebung von vorher nur Gedachtem (v. a. prol. Hephaest. 1f [81 Consbruch]). Dies konvergiert deutlich mit der stoischen Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος / λόγος προφορικός (*Logos), die etwas später von Basil. hex. 3, 2 bei seiner Exegese von Gen. 1, 3 tatsächlich explizit zugrunde gelegt wird (K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 69/72;

Männlein-Robert 606). Damit geht aber auch L.' Auffassung von den Wortfiguren einher, nach der Sprache u. Stil als direktes Abbild des Denkens, als sinnlich wahrnehmbarer u. geformter Ausdruck von Gedachtem zu verstehen sind (Joh. Doxop. schol. Hermog. id. 1, 1, 52 [6, 119 Walz]; vgl. Longin. rhet.: 1, 2, 194 Spengel / Hammer; Männlein-Robert 593/9). – Auch in der Schrift Über das Erhabene (Περὶ ὕψους; De sublimitate), die bis zum Anf. des 19. Jh. L. einhellig zugesprochen wurde, wird in Kap. 9 dasselbe Zitat aus Gen. 1, 3 angeführt, mit dem L. bei Joh. Doxopatres in Verbindung gebracht wird. Den Kontext bilden in der Schrift De sublimitate vorbildliche poetische Belege für das Erhabene in gedanklicher u. stilistischer Hinsicht, zu denen auch das Gen.-Zitat gerechnet wird. Dieses folgt hier im Textlaut der Version des Aquila (zB. γενέσθω; W. R. Roberts, L. On the Sublime [Cambridge 1899] 233). Gelobt wird wiederum die strophisch gliedernde, sprachliche Formel ‚Gott sprach, es werde, u. es ward'. Das Zitat, in dem Mose auf eine Stufe mit Homer gestellt wird, wurde in der Forschung immer wieder als disparat scheinende Interpolation in eine Reihe erhabener homerischer Passagen verdächtigt (so K. Ziegler: Hermes 50 [1915] 572/603; Widerlegung durch H. Mutschmann: ebd. 52 [1917] 161/200; ähnlich E. Norden, Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen = AbhBerlin 1954, 1 [1955] 1/23, der als Quelle des Gen.-Zitats Philon vermutet). Die Frage nach seiner Echtheit hängt auf das Engste mit der Frage nach der Verfasserschaft dieser berühmten literarästhetischen Schrift zusammen, die erst seit B. Weiske, Dionysii Longini De sublimitate (1809) vielfach in Frage gestellt wurde (zB. G. Kaibel: Hermes 34 [1899] 106/32). Für die Autorschaft L.' (so bereits F. Marx: WienStud 20 [1898] 169/204) mehren sich in der neueren Forschung die Stimmen (zB. G. Luck: Arctos NS 5 [1967] 97/113; M. Heath: ProcCambrPhilolSoc 45 [1999] 43/74).

K. Aulitzky, Art. L.: PW 13, 2 (1927) 1401/23. – L. Brisson / M. Patillon, L. Platonicus Philosophus et Philologus 1/2: ANRW 2, 36, 7 (1994) 5214/99; 2, 34, 4 (1998) 3023/108. – J. M. Dillon, The middle Platonists (London 1977). – H. Dörrie, Der hellenist. Rahmen des kaiserzeitl. Platonismus = Platonismus in der Antike 2 (1990). – H. Dörrie / M. Baltes, Der Platonismus im 2. u. 3. Jh. nC. = ebd. 3 (1993). – I. Männlein-Robert, Longin. Philologe u. Philosoph = BeitrAltK 143 (2001).

Irmgard Männlein-Robert.

Longinos II (De sublimitate) s. Longinos I: o. Sp. 445.

Longinos III (Heiliger).

I. Neues Testament. Unter den röm. Militärs bei Jesu *Hinrichtung lassen die Evangelien einige Einzelakteure, sämtlich anonym, auftreten: a) Die Synoptiker 1) den Soldaten, der Jesus *Essig reicht (Mc. 15, 36 par.; J. Colin, Art. Essig: o. Bd. 6, 641/4) sowie 2) den Hauptmann, der angesichts der Wunder beim Ableben Jesu dessen *Gottessohnschaft bekennt (Mc. 15, 39 par. Mt. 27, 54). b) Nach dem *Johannes-Evangelium (19, 31/7) werden unter den Gekreuzigten einzig Jesus, weil bereits tot, nicht die Beine zerschlagen, doch öffnet ein Soldat als Todesprobe mit einer Lanze seine Seite, aus der Blut u. Wasser austreten (vgl. 1 Joh. 5, 6). Jesu Verschonung vom Crurifragium u. seine Durchbohrung sind Joh. 19, 36f als ‚Erfüllung der Schrift' gedeutet (nach Ex. 12, 10 LXX. 46; Ps. 34 [33], 20f u. Sach. 12, 10). Die frühe Verknüpfung der synoptischen u. johanneischen Darstellung belegen gewisse NT-Hss., darunter Sinaiticus u. Vaticanus (4. Jh.), in deren Text der Lanzenstich nach Joh. 19, 34 in Mt. 27, 49 eingeschaltet ist. – R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3 = HerderKommNT 4, 3 (1975) 333/45; Ch. K. Barreth, Das Evangelium nach Johannes = MeyersKomm SonderBd. (1990) 532/6; H. Thyen, Das Johannesevangelium = HdbNT 6 (2005) 746/52.

II. Spätantike. a. Apologetik u. Theologie. Die Schilderung der Evangelien haben in der Folgezeit die geschichtliche u. die theologische Phantasie angeregt, aber auch der religiösen Debatte Argumente geliefert. *Irenäus sah durch das aus Jesu Seitenwunde fließende Blut u. Wasser bewiesen, dass in Jesus der *Logos nicht nur einen *Scheinleib angenommen hatte, sondern wahrhaft irdischer Mensch geworden ist (haer. 3, 22, 2 [SC 211, 436]). *Celsus nutzte die evangeli-

sche Episode vom Lanzenstich, um den christl. Glauben an die Gottessohnschaft des Gekreuzigten zu bestreiten (Orig. c. Cels. 2, 36; Ph. Merlan: o. Bd. 2, 961; G. Rexin: LThK[3] 5 [1996] 1389f). Hinsichtlich Joh. 19, 34 zitierte er spöttisch Il. 5, 340, um aufzuzeigen: Aus Jesu Seite tritt nicht der Ichor (ἰχώρ) hervor, die Flüssigkeit, welche die Götter statt des Blutes der Menschen durchströmt (G. J. M. Bartelink, Art. Homer: o. Bd. 16, 133). Origenes erwiderte, das fließende Blut u. Wasser beglaubigten im Gegenteil die Göttlichkeit des Getöteten; denn aus Leichen pflege geronnenes *Blut, nicht wie im Falle Jesu reines *Wasser auszutreten (c. Cels. 2, 36). In der Folge wurde unter Christen die Ansicht allgemein, der Lanzenstich sei kein gewöhnlicher Vorgang gewesen, sondern habe übernatürliche Wirkung gezeitigt. Augustinus sah dies im bibl. Wortlaut selbst angedeutet. Es heiße nicht, dass Jesus ‚durchbohrt' oder ‚verwundet' wurde, sondern dass die Lanze seine Seite ‚öffnete', ‚damit gleichsam die Tür des Lebens an der Stelle geöffnet wird, aus der die Sakramente der Kirche hervorfließen' (in Joh. tract. 120, 2 [CCL 36, 661]). Das Hervorgehen der weiblich gedachten Hypostase der *Ekklesia (*Kirche II) aus der Seite des gekreuzigten Jesus wird christliche Allgemeinvorstellung (PsCypr. mont. 9 [CSEL 3, 3, 115] mit Ps. 1, 3; Joh. Chrys. in Joh. hom. 85, 3 [PG 59, 463]; Anastas. Sinait. hex. 9 [PG 89, 1002]), häufig in Analogie zur Schöpfung Evas aus der Seite Adams gesehen (Tert. anim. 43, 10; Aug. in Joh. tract. 9, 10; 120, 2 [96. 661]; Antioch. Ptolemaid. in Joh. 19, 34 [J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in NT 2. Catenae in Evangelia S. Lucae et S. Joannis (Oxonii 1841) 395f]; vgl. J. H. Waszink im Komm. zu Tert. anim. 43, 10 [Amsterdam 1947] 469f u. Conc. Vaticanum II ‚Sacrosanctum Concilium' 5). Mit dem ‚Blut u. Wasser' sah man die Sakramente Taufe u. Eucharistie der Seitenwunde entsprungen (Joh. Chrys. in Joh. hom. 85, 3 [463]; Aug. in Joh. tract. 120, 2 [661]), näherhin auch die Heilswirkung der Blut-*Taufe von Martyrern begründet (Tert. bapt. 16, 1f [CCL 1, 290f]; pud. 22, 10 [SC 394, 278]; Cyrill. Alex.: Cramer aO. 394f; Barreth aO. 534f). – In der Polemik gegen die *Juden stellten Christen das Bekenntnis des röm. Hauptmanns von Mt. 27, 54 par. dem Unglauben der Synagoge gegenüber (Hilar. Pict. in Mt. 33, 7 [SC 258, 256]; Ambr. expos. Lc. 10, 128 [CSEL 32, 4, 504]; Leo M. serm. 17, 3 [SC 74, 109]; antiarianisch: Hieron. in Mt. comm. 4, 27, 54 [CCL 77, 276]). – Instrument u. Urheber des Stiches in Jesu Seite erscheinen zunächst unerheblich. Später erfand man wie für andere Anonymi des NT auch für die Einzelakteure der Kreuzigung Eigennamen. Der Soldat der Essigtränkung wird als ‚Stephaton' bekannt, der mit der Lanze als ‚L.' (Act. Pilat. Graec. rec. A [4./5. Jh.] 16, 7 [Tischendorf, EvAp[2] 283]; Bauer 517f). L. ist im 1. Jh. nC. als Name römischer Soldaten in der Gegend von Jerusalem bezeugt (Joseph. b. Iud. 2, 544; 5, 312/4; E. Stein, Art. L. nr. 1f: PW 13, 2 [1927] 1423). Dem Soldaten von Joh. 19, 31/7 wuchs das Λογγῖνος eher durch Ableitung von seiner λόγχη, ‚Lanze', zu, vielleicht erst mit Abfassung der onomastisch besonders interessierten *Pilatus-Akten (E. v. Dobschütz, Der Process Jesu nach den Acta Pilati: ZNW 3 [1902] 112 mit Anm. 4; B. M. Metzger, Names for the nameless in the NT: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 94). Der Name L. geht auf den Hauptmann von Mt. 27, 54 par. über, sobald das Bekenntnis von Jesu Gottessohnschaft u. der Lanzenstich für dieselbe Person in Anspruch genommen werden (Act. Pilat. Graec. rec. B 11, 1 [Tischendorf, EvAp[2] 309] u. a.). Auch der Hauptmann der Grabwächter von Mt. 27, 65f kann damit verschmolzen werden (Orig. in Ex. hom. 7, 7 [SC 321, 228]). In der Ep. Pilati ad Herodem tetrarcham (ClavisApocrNT 67) ist neben Procla, der Frau des Pilatus, auch L. genannt. Der Auferstandene erscheint Procla u. L., der ihn am Kreuz gesehen u. der ihn im Grab bewacht hat (2, 66f James).

b. Kult u. Hagiographie. Einen Heiligen namens L. verzeichnen weder der *Kalender vJ. 354 noch das sog. Breviarium Syriacum vJ. 411 noch die armen. Übersetzung (1. H. 5. Jh.) des Lektionars von *Jerusalem (o. Bd. 17, 707). Demgegenüber notiert dessen georgische Übersetzung, die heortologische Veränderungen des 6. bis 8. Jh. einsammelt (ebd.), am 17. VII. eine ‚depositio Longini' im Dorf Betano (= ? Βαιϑανών, Bet Anot, nordöstlich von Hebron; Jos. 15, 59). Dort gefeiert u. als Martyrer verehrt wurde unter Verknüpfung von Mt. 27, 54 par. u. Joh. 19, 34 der Hauptmann L., ‚der die Seite des Herrn durchbohrte' (Lect. Hieros. Iber. 1044 [CSCO 205/Iber. 14, 22]; vgl. G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus

34 = SubsHag 30 [Bruxelles 1958] 281f; weitere L.-Memorien im palaest. Raum am 11. II. u. 24. IV.: ebd. 50. 62). Das Juli-Fest wird zum L.-Gedenktag im Kalender auch der syr. u. der kopt. Kirche (PO 10, 82. 276). – Bereits früher hatte anderenorts der Hauptmann von Mt. 27, 54 par., ‚der bei der Passion die Gottheit des Herrn bekannt hat', kirchliche Bedeutung erlangt, besonders in Kleinasien. Sein Bekenntnis unter dem Kreuz wertete man als Bekehrung zum Christentum u. bedachte ihn mit einer Biographie, die in seinem Blutzeugnis für Christus gipfelt (Joh. Chrys. in Mt. hom. 88, 2 [PG 68, 777]). Um 390 nC. äußert *Gregor v. Nyssa, wie anderenorts die Apostel Petrus, Thomas, Titus (*Kreta) u. *Jakobus so habe bei den Kappadokiern der bekehrte Hauptmann als Erstapostel gewirkt u. er, nicht einer der lokalen Großen, sei ihr erster Bischof geworden (ep. 17, 15 [SC 363, 224/6]; B. Gain: o. Bd. 19, 1019; *Cappadocia). Den Namen des Heiligen kann oder will Gregor nicht nennen. Als ‚L.' tritt er in der ältesten Passio (1. H. 5. Jh.) auf, die in der griech. Originalsprache verloren, hinter lateinischen (ASS Mart. 2, 384/6; BHL 4965), armenischen u. georgischen Übertragungen aber erkennbar ist (Aubineau 2, 802/4. 867; Inhaltsangabe: Dölger, Blutsalbung 86f): Als Heimat des Hauptmanns, der hier auch die Lanze führt, gilt Isaurien (*Kilikien). Nach Christusbekenntnis u. Ausscheiden aus dem Militärdienst lebt L. lange Zeit als Asket im kappadok. *Kaisareia (I), bleibt in der Christenverfolgung trotz schrecklicher Folter standhaft, vertreibt Dämonen, wirkt Wunder u. erzielt Bekehrungen. Gemeinsam mit einem Aphrodisios erleidet er den Martyrertod. Nach der lat. Version war Todes- u. Gedenktag des hl. L. der 15. III., nach der georg. Fassung der 24. IV. (palaest. Nebentermin, s. oben). Offensichtlich aus dem L.kult der Kappadokier erwächst das weitere L.-Schrifttum der Spätantike, namentlich zwei Werke, die sich als solche des Presbyters Hesychios v. Jerus. (o. Bd. 17, 704) ausgeben (hom. 19f [SubsHag 59, 2, 817/44. 872/901 Aubineau]; ClavisPG 6589f), aber sicher aus jüngerer Zeit stammen (K. Jüssen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius v. Jerus. [1931] 41f; Aubineau 787/93). Ihr L. ist der Hauptmann des Christusbekenntnisses; Lanze u. Seitenwunde Jesu spielen keine Rolle. Das Mart. Longini BHG 988 (= PsHesych. Hieros. hom. 19) entstand im 6./7. Jh. in kappadokischem Milieu, näherhin vielleicht in der starken Kappadokier-Kolonie Jerusalems (Derivate: BHG 988 a. b. c; 989 [Sym. Metaphr.]; Synax. eccl. Cpol. 16. X. [141/3 Delehaye]). Die Schrift sieht in L. den Hauptmann von Golgotha, der auch die Grabeswache anführte (PsHesych. Hieros. hom. 19, 3). Er ist gebürtig aus Kappadokien (ebd. 19, 15), bekennt Jesu Gottessohnschaft u. Auferstehung, verweigert sich versuchter jüdischer **Bestechung, die Auferstehung Jesu als Diebstahl auszugeben (vgl. Mt. 28, 1/5). L. legt sodann den *Gürtel des Kaisers ab, predigt einem Apostel gleich das Evangelium in Kappadokien (PsHesych. Hieros. hom. 19, 4), lebt dort auf väterlichem Landgut wie ein Mönch der Philosophie u. Einsamkeit (ebd. 19, 5). Als Deserteur (*Fahnenflucht) wird er auf Betreiben des Pilatus u. der hier durchgängig negativ charakterisierten *Juden (19, 3, 5. 11 u. ö.) vom Kaiser zum Tod verurteilt (19, 5), gewährt den ihn verfolgenden Henkern *Gastfreundschaft u. erwartet freudig das Martyrium durch das Schwert, das an einem 16. X. erfolgt. L.' Leib wird auf einem Hügel beim Heimatdorf ‚Sandralis' (vgl. unten: ‚Andrales') begraben (PsHesych. Hieros. hom. 19, 10f), der *Kopf zu Pilatus nach Jerusalem gebracht, den Juden vorgezeigt u. endet schließlich auf der Müllhalde vor dem Stadttor (19, 11; *Kot [Latrine]). Dort entdeckt u. erhebt die Reliquie eine blinde kappadokische Jerusalempilgerin. Der ihr erscheinende L. verspricht ihr Gesundung u. die Verherrlichung ihres plötzlich verstorbenen Sohnes u. Begleiters. Der L.-Kopf wird nach Kappadokien übergeführt u. zusammen mit dem Sohn der Pilgerin im L.grab zu ‚Sandralis' beigesetzt (hom. 19, 15). Ihren Sohn erblickt die Mutter in einer Vision als Soldaten im Himmelsheer, der zusammen mit L. das *Kreuz als Tropaion des Gottesreiches trägt (ebd. 19, 15). – Diese Erzählung wird im 7./8. Jh. unter Beiziehung der Pilatus-Akten zur Passio Longini BHG 990 umgeschrieben (= PsHesych. Hieros. hom. 20). Die Neuschrift führt nicht nur genauere Zahlen u. zusätzliche Namen an (zB. ‚Chreste' für die Blinde, ‚Chrestion' für ihren Sohn). Sie vervollständigt vor allem die L.-Biographie durch rückwärtige Verlängerung bis in die frühe Kindheit Jesu (Bethlehemitischer Kindermord). Jetzt treten Juden, Pilatus u. der Kaiser zurück u.

*Herodes d. Gr. sowie Herodes Antipas in den Vordergrund (hom. 20, 17f. 20). Der sterbende Jesus sagt dem als Wächter des Wahren Kreuzes auftretenden L. nach dessen vorverlegtem Glaubensbekenntnis die Bluttaufe voraus u. lässt ihn sich die Stirn bekreuzigen (Katechumenatsritus; o. Bd. 20, 523 u. ö.). Der Heimat- u. Begräbnisort des L. heißt hier ‚Andrales' (vgl. oben ‚Sandralis') u. ist in der Nähe von Tyana (Cappadocia II) lokalisiert (hom. 20, 17. 19. 28). Dort ruhen L.' wieder vereinter Leib u. Kopf in einem Oratorium, in dem Chreste als *Diakonisse u. Heilerin gewirkt haben soll. – Das Martyrologium Hieronymianum gedenkt des Martyrers L. zum 15. III. u. zum 22. XI. mit dem Zusatz ‚in Kappadokien' sowie unter dem 23. X. mit der Angabe ‚zu Caesarea in Kappadokien' (ASS Nov. 145. 568. 614; nach Schneider 8 ist die ‚Dublette X Kal. Nov. u. Dec. auf eine Verwechslung zurückzuführen'). – Vom 5. Jh. an begegnet L. öfter als Personenname von Christen, besonders von Mönchen u. auffällig häufig bei Soldaten aus Isaurien (*Kilikien). Im 5. Jh. war ein L. aus Kappadokien in Jerusalem Klostervorsteher u. Lehrer des Theodosios Koinobiarches (Cyrill. Scythop. vit. Theodos. 1 [TU 49, 2 (1939) 236 Schwartz]); ein L. aus Lykien wirkte als Hegumenos der Ennaton-Klöster bei Alexandrien (T. Orlandi, Vite dei monaci Phif e Longino [Milano 1975]; L. Depuydt, A homily on the virtues of S. Longinus attributed to Basil of Pemjē: Coptology, Festschr. R. Kasser [Leuven 1994] 267/91). Auf dem Conc. Ephesinum vJ. 431 kam ein comes L. mit isaurischen Soldaten dem Bischof v. Tyana zur Hilfe (ProsLatRomEmp 2, 687 s. v. L. nr. 1). Der Isaurier Flavius L. (griechisch Λογγῖνος, gest. nach 492), Bruder Kaiser Zenons, trat iJ. 491/92 als Gegenkaiser zu Anastasios I auf (ebd. 689f s. v. L. nr. 6). Im J. 497 wurde in Isaurien L. aus Kardala verhaftet u. wegen Rebellion hingerichtet (ebd. 688 s. v. L. nr. 3); nach Herkunft u. Schicksal ähnelt ihm L. aus Selinos (ebd. 688f s. v. L. nr. 4). Unter *Iustinianus amtierte ein L. als Stadtpräfekt v. Kpel u. Inspekteur der Grenzregionen (ebd. 3B, 795f s. v. L. nr. 2f). Ein anderer L. aus Isaurien diente als Offizier bei den Feldzügen gegen Perser u. Goten (ebd. 795 s. v. L. nr. 1; A. Nagl: PW 13, 2 [1927] 1424). – In Inschriften aus Militärbauten erscheint L. im Rang eines Centurio unter den Soldatenheiligen (F. Halkin: AnalBoll 67 [1949] 102; A. Poidebard / R. Mouterde: ebd. 115); ferner Jacoby 1328.

c. Bildende Kunst. Seit dem 6. Jh. wird in Kreuzdarstellungen der Soldat mit der Lanze abgebildet, wobei bisweilen auch der Name L. hinzugefügt ist, so im syr. Rabbulas-Evangeliar der Biblioteca Laurenziana, Florenz (Colin aO. 644; G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst 2 [1968] 102/4 Abb. 327; L. Petzoldt, Art. L. v. Caesarea, der Centurio: LexChrIkon 7 [1974] 410f) u. in Santa Maria Antiqua in Rom, Wandmalerei, entstanden unter Papst Zacharias, 741/52 nC. (Schiller aO. 105 Abb. 328). In allen Darstellungen stößt L. die Lanze in die rechte Seite Christi (zur literarischen Überlieferung Jacoby 1334).

d. Die Lanze. Im Zeitalter der Reliquienverehrung, also seit etwa dem 4. Jh., gewannen Reliquien Christi, vor allem seiner Passion (*Kreuz), die Aufmerksamkeit von Hoch u. Niedrig. Die ‚Arma Christi' u. unter ihnen die Lanze regten die religiöse Neugierde, aber auch die Frömmigkeit an. Seit ältesten Zeiten war die Lanze Hoheitssymbol (Iust. 43, 3, 3). Die Römer verehrten eine Lanze als Repräsentation des Gottes Mars (Clem. Alex. protr. 4, 46, 4 [GCS Clem. Alex. 1, 35]; Arnob. nat. 6, 11 = Varr. ant. rer. div. frg. 254 Cardauns; dazu verallgemeinernd Iust. 43, 3, 3), u. in der german. Religion waren Speere Göttersymbole (Å. V. Ström / H. Biezais, Germanische u. Baltische Religion [1975] 58f; ferner J. M. de Waele, The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity [Gent 1927] Reg. s. v. hasta). Die wahre Lanze Christi wird im 6. Jh. im reichen Reliquienschatz der Sionskirche in *Jerusalem erwähnt (Brev. de Hieros.: CCL 175, 109: et est in media basilica lancea, unde percussus est Dominus; Antonin. Plac. itin. 22 [ebd. 140]; Adamn. loc. sanct. 1, 8 [ebd. 191f]), später in Kpel verehrt u. dort zur wichtigsten Passionsreliquie des Karfreitags (S. Heid, Art. Kreuz: o. Bd. 21, 1133). – Die hl. Lanze der dt. Könige, heute in Wien, galt zuerst als Waffe des hl. Mauritius, Primicerius der Thebaischen Legion / Martyrer, u. wurde mit L. erst spät in Verbindung gebracht (E. Kubin, Die Reichskleinodien [Wien 1991] 54; F. Kirchweger [Hrsg.], Die hl. Lanze in Wien = Schriften des Kunsthist. Museums 9 [Mailand 2005]). – Als Lanze gestaltet u. benannt ist unter Hinweis auf L. das Messer, das in der byz.

Liturgie benutzt wird (German. Cpol. rer. eccl. contempl.: PG 98, 397C).

M. AUBINEAU, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem 2 = SubsHag 59, 2 (Bruxelles 1980) 778/901. – W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909) Reg. s. v. Lanzenstich; L. – K. BURDACH, Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung u. seinen Zusammenhang mit der L.legende = Forsch. zur Kirchen- u. Geistesgesch. 14 (1938). – F. J. DÖLGER, Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel ‚Christus patiens'. Zugleich ein Beitrag zur L.-Legende: ders., ACh 4 (1934) 81/94; Echo aus Antike u. Christentum: ebd. 5 (1936) 295f. – A. JACOBY, Art. L.segen: Bächtold-St. 5 (1932/33) 1327/48. – R. J. PEEBLES, The legend of Longinus in ecclesiastical tradition and in English literature, and its connection with the Grail = Bryn Mawr College Monogr. 9 (Baltimore 1911). – C. SCHNEIDER, Der Hauptmann am Kreuz: ZNW 33 (1934) 1/17.

Wolfgang Speyer / Heinzgerd Brakmann.

Longos s. Roman.

Loquacitas s. Geschwätzigkeit: o. Bd. 10, 829/37.

Lorbeer.

A. Allgemein. I. Name. L., griech. ἡ δάφνη, lat. laurus, i f., Heterocliton der zweiten u. vierten Deklination (R. Kühner / F. Holzweissig, Ausführliche Grammatik der lat. Sprache[2] 1 [1912] 483); beide Wörter sind verwandt, worauf auch die griech. Nebenform λάφνη hindeutet; Herkunft aus einer nicht näher identifizierten Sprache des ägäischen Raumes (Frisk, Griech. etym. Wb. 253; Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 775f, dort Hinweis auf kleinasiatischen Wechsel von d zu l; vgl. Blech 220 mit Anm. 20). Daneben häufige Verwendung des lat. Adjektivs laureus, a, um, ‚vom L.baume', u. davon abgeleitet das Substantiv laurea, ae f. in der Bedeutung ‚L.baum, L.kranz, L.zweig', metonymisch für ‚Triumph' oder ‚Sieg'.

II. Botanisches u. allgemeine Verwendung. Der L. (laurus nobilis bzw. Delphica) ist im gesamten mediterranen Raum verbreitet sowohl als wild wachsende (vgl. Od. 9, 183: am Eingang der Höhle des Polyphem) wie auch als kultivierte Pflanze (Theophr. hist. plant. 1, 9, 3 [13 Wimmer]). Da der L. einen wasserreichen Standort benötigt, zeigt sein Gedeihen zugleich das Vorkommen dieses lebenswichtigen Elements an. Die botanischen Aspekte der Thematik (Phänomenologie, Arten, Anbau) sind in der antiken Literatur behandelt bei Theophrast (hist. plant.) u. Plinius (in Abhängigkeit von Theophrast); dazu ausführlich Steier. – Die vielfältigen physiologischen Eigenschaften des L.s bewirken eine breite Verwendung der immergrünen Pflanze in unterschiedlichsten Bereichen des Alltagslebens: L.holz für Wanderstöcke, als Reibholz zum Feuermachen (Theophr. hist. plant. 5, 7, 7. 9, 7 [95. 146f Wim.]) oder Stützpfähle beim Weinbau (Colum. 4, 26, 1); L.blätter oder -beeren in der Heilkunst (Hünemörder 440f) u. in der Küche (etwa Apic. 8, 1, 10. 7, 9). Der Pflanze selbst wie auch ihrem Wohlgeruch (Verg. ecl. 2, 51/5; Aen. 6, 658; Ovid. ars 3, 690) wird reinigende oder schützende Kraft vor feindlichen Dämonen, vor Blitz u. Brand oder vor unreiner Luft zugeschrieben.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Apollon u. Mantik. Überragende Bedeutung erlangt der L. als heilige Pflanze des Gottes *Apollon (Callim. frg. 194, 70f Pf.; Anacr. 60, 12f West; Verg. ecl. 7, 61f; Phaedr. fab. 3, 17, 3f; daneben L. in Verbindung mit Asklepios u. Hera [Blech 246] sowie Dionysos [Tert. cor. 7, 5; 12, 1]), was auch in Beinamen Apollons (Daphneios, Daphnephoros, Daphnites) sowie in der bekannten Sage von *Daphne zum Ausdruck kommt, die sich dem Liebesbegehren Apollons entzieht u. in einen L.baum verwandelt wird (Hermann; H. v. Geisau, Art. Daphne nr. 2: KlPauly 1 [1975]

1382f; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch 1 [1969] 143/5). Eine ursprüngliche, chthonische Verbindung der Pflanze zur Mantik zeigt sich in ihrer früheren Zuordnung zur Erdgottheit Gaia (Daphne als Tochter des Flussgottes Ladon u. der Ge; vgl. Eur. Iph. Taur. 1244/8; Pind. frg. 52f [13 Snell]) sowie in der Tatsache, dass sich an den Orakelorten Apollons der L. in Verbindung mit einer hl. Quelle findet (so außer in Delphi etwa im kleinasiat. Didyma [Callim. frg. 229 Pf.] oder im antiochenischen Daphne [Strab. 15, 1, 73; 16, 2, 4]). Nach Übernahme Delphis durch den Apollonkult verschmilzt der L. mit dieser Gottheit (Blech 222 gegen Eitrem 209, der die mantische Dimension des L.s als von Apollon her auf dessen Pflanze übertragen versteht). Im Mythos von der Besitznahme Delphis durch Apollon wird vor allem die Bedeutsamkeit des L.s bei der Entsühnung von der Tötung des Python deutlich (Quellen: Blech 224f mit Anm. 40; das Fest der Daphnephorien erinnerte an diesen mythischen Zug Apollons; F. R. Watson, Art. Daphnephoria: LexAltWelt [1965] 690). Der erste in Delphi errichtete Tempel soll eine aus thessalischen L.zweigen errichtete Hütte gewesen sein sein (Paus. 10, 5, 9; dazu B. Snell, Identifikationen von Pindarbruchstücken: Hermes 73 [1938] 435). – Die enge Verbindung des L.s mit Apollon u. dem Bereich der Mantik findet in der griech. Literatur ihren frühen u. prägnanten Ausdruck in der Formulierung der Homerischen Hymnen, der Gott weissage ‚aus dem L. heraus', χρείων ἐκ δάφνης (in Apoll. 396; Callim. frg. 194 Pf.; Blech 227; vgl. Callim. hymn. in Del. 94: ἐρέω τι τομώτερον ἢ ἀπὸ δάφνης; Lucret. 5, 112f: die Pythia spricht tripode a Phoebi lauroque, der Dichter aber setzt hier seine ‚zuverlässigeren', auf docta dicta gegründeten Wahrheiten entgegen; vgl. ebd. 1, 739). Die Pythia verbrachte die Nacht vor der Orakelerteilung auf einer L.streu im Bereich des Heiligtums (Callim. frg. 194 Pf.; dazu Blech 226f). Zur Vorbereitung des Rituals wurde in Delphi L. zusammen mit Gerstenmehl verbrannt, nach Plutarch eine für das Orakel eigentümliche u. althergebrachte hl. Handlung (Plut. E Delph. 2, 385C; Pyth. orac. 6, 397A; Blech 228). Mit L. bekränzt, L.zweige in der Hand auf dem mit L. geschmückten Dreifuß sitzend verkündete die Priesterin ihre Sprüche. Möglicherweise kaute sie auch L.blätter, bevor sie weissagte; jedenfalls findet sich das Motiv des Kauens von L. im Zusammenhang mit der mantischen Gabe (Lucian. bis acc. 1; vgl. Lycophr. Alex. 3/7: Kassandra erhebt prophetisches Geschrei aus ‚lorbeeressender Kehle', δαφνηφάγων φοίβαζεν ἐκ λαιμῶν ὄπα; G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda [1856] 203; Blech 230). Daneben ist das Trinken aus der Kastalischen Quelle bedeutsam (zu L. u. Wassertrunk vgl. Eus. praep. ev. 5, 28, 224a; zur Verbindung von Quelle, L. u. Dreifuß: Fauth 526 mit Stellen). Nach ebd. dient das Trinken aus der Quelle sowie das Kauen von L.blättern der Verbindung mit der numinosen Macht, die dem chthonischen Element u. dem vegetativen Symbol innewohne; auf diese Weise hilft L. den Enthusiasmos des Sehers vorzubereiten u. zu gewährleisten (Blech 231; Soph. frg. 811 Nauck: ἡ δάφνη ἐνεργεῖ πρὸς τοὺς ἐνθουσιασμούς; Rohde, Psyche[9] 2, 58 mit Anm. 1). Das Zittern bzw. Erbeben des L. signalisiert die Anwesenheit der Gottheit (Callim. hymn. in Apoll. 1f; Aristoph. Plut. 213; Eur. Iph. Aul. 757/61: Kassandra schüttelt unter dem Wirken Apollons ihr mit L. bekränztes Haar: χλωροκόμῳ στεφάνῳ δάφνας κοσμηθεῖσαν; vgl. Sen. Ag. 588: [Kassandra] effrena Phoebas antheas laurus quatit; vgl. auch Verg. Aen. 3, 90f). Nach Schol. Aristoph. Plut. 213 stand neben dem Dreifuß ein L.baum, den die Pythia während des Rituals schüttelte. Ob im Adyton des Apollontempels in Delphi tatsächlich ein L.baum gepflanzt war, aus dem heraus die Pythia orakelte (Roux 115/21. 124f mit Fig. 7f), oder ob es sich ‚um frisch geschnittene Zweige handelte' (Blech 224f), die die Pythia in Händen hielt, bleibt strittig, zumal die antiken Quellen hier kaum Aussagen in der Sache machen bzw. erst aus später Zeit stammen. Ausgaben für den im Kultbetrieb u. als Tempelschmuck verwendeten L. sind in erhaltenen Abrechnungen belegt (ebd. 227 mit Anm. 59). L.zweige als ἱκετηρία in der Rechten tragen in der Nachfolge des mythischen Vorbilds der Entsühnung des Apollon der Architheoros (Pind. frg. 249a Snell; Callim. frg. 89 Pf.; Tert. cor. 7, 5) sowie die zum Orakel Herantretenden (Eur. Ion 422/4; vgl. die Darstellung des um Entsühnung nach Delphi gekommenen Orest mit L.zweigen in der Rechten [Blech 232]; vgl. Paus. 2, 31, 11: καθάρσια des Orest in Troizen), die bis zu ihrer Rückkehr bekränzt bleiben u. so die Würde u. den Schutz der im

kultischen Geschehen Stehenden genießen (Liv. 23, 11, 5).

b. Dichterweihe. In der sog. Dichterweihe des Hesiod (theog. 22/35) kommt dem L. eine zentrale symbolische Bedeutung zu: Der junge Hesiod erhält von den Musen als Ausdruck seiner neuen dichterischen Berufung den prachtvollen Zweig eines üppig blühenden L.baumes (ebd. 30f: δάφνης ἐριθηλέος ὄζον ... θηητόν; zur abweichenden Lesart δρέψασθαι, nach der Hesiod auf Anweisung der Musen den Zweig selbst bricht, s. K. v. Fritz, Das Prooemium der hesiodischen Theogonie: Festschr. B. Snell [1956] 32; A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik [1965] 65f). Mit der Übergabe des L.zweiges als Skeptron hauchen die Musen ihm ‚gottgegebene Sprache' ein, die es ihm ermöglicht, Wahrhaftiges in seiner Dichtung kund zu tun (theog. 31). Dichtung als im Enthusiasmos gründende Kunde des Wahren steht als solche somit in enger Beziehung zur Mantik. Das Skeptron, ursprünglich der Stab des in der Versammlung Redenden (Il. 23, 567f; Od. 2, 37f), autorisiert nun den Dichter, sein Wort zu erheben, u. enthebt ihn dem profanen Bereich (Paus. 9, 30, 3: ἐπὶ ῥάβδου δάφνης ᾖδε [zu Hesiod]; Kambylis aO. 64 mit Anm. 132; vgl. Hor. carm. 3, 1, 1). Das Motiv der Dichterweihe u. der L. als Metapher für dichterische Kraft finden sich als Topos auch in der späteren Dichtung (Lucret. 1, 117f: Ennius nahm als erster Römer den ‚Kranz aus ewig grünendem L. vom Helikon' [ex Helicone perenni fronde coronam]; PsTibull. 3, 4, 23f; Ovid. ars 493/6; vgl. Anth. Gr. 7, 412, 3; Ovid. fast. 2, 105 [zum Dichter Arion]; vgl. ferner Apollon. Rhod. 2, 159/63: Argonauten bekränzen sich mit Zweigen eines L.baumes, an dem sie ihr Schiff vertäut haben, u. singen ein Siegeslied zu Ehren des Polydeukes).

c. Kultische Verwendung. Der hellenist. Dichter Kallimachos stellt in seinem 4. Jambus (frg. 194 Pf.), in dem er L. u. Olive in einem Rededuell um den jeweiligen Vorrang streiten lässt, die wesentlichen Bereiche zusammen, in denen L. bedeutsam ist: Als von Apollon geheiligte Pflanze (v. 70f) ist er über das Pythische Orakel hinaus (26f) wichtiges Element der rituellen Reinigung u. Entsühnung (28/31), schmückt schützend Hauseingänge (24) u. findet Verwendung bei Gastmählern u. Festumzügen zu Ehren Apollons (32/6). Aus L. windet man die Siegeskränze bei den Pythischen Spielen (33. 57/9). Als wichtiger Bestandteil des Apollonkultes bezeichnet der L. den Gott selbst, aber auch dessen Kultdiener u. Kultgegenstände (vgl. Hehn 220; Engemann 1009). Durch Bekränzung oder Tragen von L.zweigen wird sichtbar der Rahmen kultischer Reinheit konstituiert u. die vollzogene Handlung zu einer mit der Wirkmacht des Gottes verbundenen Zeremonie (Eur. Iph. Aul. 759f; Aristoph. pax 1043; vgl. Grundmann 617; Blech 231 mit Anm. 97; Nilsson, Rel.[4] 1, 126f zu ἱκετηρία; Turcan 5f zu L.girlanden; bei Ovid erscheint der Apollonpriester Chryses als Bittflehender vor Agamemnon L. u. Binden tragend [ars 2, 401f: laurumque manu vittasque ferentem; vgl. Il. 1, 13/5: Priesterbinden u. goldenes Skeptron]; vgl. auch Ovid. met. 6, 160f); der so Bekränzte steht unter dem Schutz der Gottheit vor feindlichen Mächten (Eitrem 67; vgl. Geopon. 11, 2, 5. 7: L. verscheucht böse Geister; dazu Rohde, Psyche[9] 1, 237f). Die dem L. zugeschriebene reinigende u. heilende Kraft vermag von μίασμα u. Krankheit zu befreien, wie in der Darstellung des um Entsühnung bittenden Orest oder in der Heilung der Milesier von der Pest durch den Apollonsohn Branchos deutlich wird (Callim. frg. 194, 28/31 Pf.; Clem. Alex. strom. 5, 8, 48; vgl. die Reinigung der Argonauten durch Mopsus, der diese mit einem L.zweig berührt: Val. Flacc. 3, 417/58; Blech 233 mit Anm. 105). Bei der Lustration diente der L.wedel neben Olivenzweigen als Instrument der *Besprengung mit reinigendem Wasser (Eitrem 87 mit Anm. 3 [Stellen]. 130). Mit L. u. frischem Wasser reinigte man sich vor allem auch, wenn man ein Trauerhaus, in dem ein Leichnam aufgebahrt war, verließ (Blech 233 mit Anm. 108; T. Dohrn: RhMus 70 [1963] 179f; vgl. Callim. frg. 194, 37/43 Pf.). Das Räuchern mit L. setzt dessen reinigende Kraft frei u. lässt in vorzüglicher Weise an der Kraft der Gottheit teilhaben (Eitrem 214f; zum Räuchern mit L. Serv. Verg. Aen. 1, 329; Eitrem 206/10; Baus 156). Wohlgerüche, die durch das Verbrennen bestimmter Pflanzen hervorgebracht werden, lassen sich darüber hinaus als unblutige Opfergaben verstehen (H. Le Bonne, Art. Opfer B: LexAltWelt [1965] 2135). Bereits das Einatmen des Duftes von L.bäumen soll gegen pestschwangere Luft schützen, wie Herodian. Hist. 1, 12 (Pest unter Commodus) bemerkt. – Nach Platon sollen im idealen Gesetzesstaat die drei sittlich hervorragends-

ten Männer gewählt u. bekränzt werden; diese bestimmen wiederum die zwölf Euthynen, denen die Oberaufsicht über die Ausübung der öffentlichen Ämter zukommt (leg. 12, 946b 4f). Sie sind Apollon u. Helios heilig u. haben den Vorsitz in allen Fest- u. Opferhandlungen des Staates. Ihnen allein soll es zukommen, als Priester des Apollon u. des Helios L.kränze zu tragen (ebd. 12, 947a 5/7). Die L.bekränzung steht hier in der Tradition des Apollonkultes; sie enthält jedoch in dieser Exklusivität eine ethische Komponente, insofern nur die sittlich Besten den L.kranz tragen dürfen. Dieser Aspekt verbindet sich mit dem platonischen Gedanken, dass der Ruhm, den guten Gesetzen des Staates gemäß gelebt zu haben, höher zu veranschlagen sei als ein Sieg in Olympia oder bei irgendeinem anderen Agon (ebd. 5, 729d 4/e 1; 8, 840a 1/c 9: der Sieg über das sinnliche Verlangen ist schöner als der Sieg der Athleten). – Die in vollkommener Glückseligkeit lebenden *Hyperboreer, das heilige Volk des Apollon, schmücken ihr Haar mit goldenem L. (Pind. Pyth. 10, 40f).

d. Magie. L. findet auch innerhalb magischer Rituale Verwendung (dazu Blech 234); abergläubische Praxis ist ja ein Spiegel- u. Zerrbild des offiziellen Kultes. So soll L. am Kopf von Schlafenden wahre Träume bewirken (Fulg. myth. 1, 13; Wolff aO. 203). Der Abergläubische (δεισιδαίμων) bei Theophrast reinigt sich, nachdem er einem Leichenzug begegnet ist, mit heiligem Wasser, nimmt ein L.blatt in den Mund u. läuft so den ganzen Tag herum (char. 16, 1). Auch im Liebeszauber finden sich Gerstenmehl u. L. (Theocr. id. 2, 1. 18. 23/7). Das L.blatt, das hier mit charakteristischem Knistern verbrennt, ohne Asche zurückzulassen, repräsentiert in magischer Weise den sich abweisend verhaltenden Geliebten, der auf diese Weise zugleich leiden u. gefügig gemacht werden soll; vgl. Verg. ecl. 8, 82f: Gerstenmehl wird gestreut, L.blätter verbrannt; der unglücklich Liebende wünscht dem begehrten Daphnis denselben verzehrenden Schmerz, den er selbst durchleidet: Daphnis me malus urit, ego hanc in Daphnide laurum. Zum prasselnden Knistern verbrennenden L.s vgl. Lucret. 6, 153/5: Nichts verbrennt mit solch furchtbarem Geräusch wie L. (Phoebi Delphica laurus); vgl. Verg. Aen. 12, 522. Das laute Knistern des beim Opfer entzündeten L.s soll nach Tibull. 2, 5, 81f ein gutes Vorzeichen für das kommende Jahr sein. – Innerhalb eines Schadenzaubers wird der angerufenen Göttin neben vielem Scheußlichen auch Myrrhe u. L. verbrannt (PGM² IV 2455/64). An anderer Stelle schreibt man auf ein L.blatt mit Myrrhe u. dem Blut eines Ermordeten (ebd. IV 2206). Bei Heliodor (6, 14, 3f) wirft eine Alte, die ihren verstorbenen Sohn wieder zum Leben erwecken will, eine mit L. u. Fenchel bekränzte Puppe in die Grube. Sie schneidet sich in ihren Arm, wischt mit einem L.zweig das Blut ab u. besprengt damit ein Feuer. Zu spätantiken magischen Orakelpraktiken, in denen L. in unterschiedlicher Weise Verwendung findet, vgl. S. Eitrem, Orakel u. Mysterien am Ausgang der Spätantike (Zürich 1947) 50f. 78f.

II. Römisch. a. Triumph. In Rom gehört der L. außer zu Apollon vor allem in die Triumphalsymbolik (als νίκης σύμβολον: Appian. b. civ. 5, 46); er symbolisiert zugleich den mit dem siegreich beendeten Krieg u. der Unterwerfung des Feindes einhergehenden Frieden (Plin. n. h. 15, 127: laurus triumphis proprie dicatur. 133: ‚pacifera', ‚quietis ... indicium'; Steier 1441). L.girlanden wurden gebunden für Apollon, die Laren u. die Siegesgöttin (Turcan 6). Als insigne triumphorum markiert der L.kranz den hohen Augenblick des Siegesruhms, der vor aller Augen zelebriert wird u. den Sieger selbst in die Nähe des Göttlichen erhebt. Zum Einzelnen s. Ehlers 506 (mit Stellen). 510; Engemann 1012. Möglicherweise liegt ein Grund für die Bedeutsamkeit des L.s innerhalb des Triumphs in seiner ursprünglichen Funktion für die Entsühnung des Heeres: Nach Fest. 117 (104 Lindsay) werden die Soldaten im Triumph mit L. bekränzt, um entsühnt die Stadt betreten zu können (ut quasi purgati caede humana intrarent urbem; Baus 156; Ehlers 496; L. wird nach Eitrem 210 auch während des Triumphs geräuchert). Neben dieser kathartischen Funktion des L.s, die sich mit der Entsühnung Apollons verbinden lässt (s. o. Sp. 455), denkt Ehlers 496 auch an eine apotropäische Verwendung: Der Sieger im Augenblick höchster Ehre bedarf des Neid u. Übel abwehrenden göttlichen Schutzes (vgl. die apotropäische Funktion des L. an Hauseingängen; dazu H. Herter, Art. Haus I: o. Bd. 13, 778; vgl. L. als Schutzzeichen über zwei Schlangen eingemeißelt am Eingang eines röm. Hauses in Syrien: CIL 3, 120; Grundmann 618; ähnlich Plin. n. h. 15,

134: L. als Schutz vor Blitzschlag). So entwickelt sich der L. aufgrund seiner prominenten Verwendung innerhalb des Triumphs zum Symbol des Sieges (Ehlers 496; Appian. Pun. 66; Serv. auct. Verg. ecl. 8, 12; Isid. Hisp. orig. 17, 7, 2). Bei Cicero etwa steht L. als Metapher für den auf militärischer Leistung beruhenden Sieg, dem sich die auf kluger Politik u. Beredsamkeit basierende eigene Leistung gegenüber stellen lässt: Cedant arma togae, concedat laurea linguae (FrgPoetLat 17 Morel; vgl. Cic. off. 1, 77; Phil. 2, 20; fam. 2, 16, 2 spricht er von nostra laurus im Sinne ehrenvollen Verdienstes, das Missgunst ihm gegenüber hervorrufe). Diese Metaphorik des L.s findet sich ebenfalls in der erotischen Dichtung: triumphales laurus bekränzen den Liebhaber, der die begehrte Corinna errungen hat (Ovid. am. 2, 12, 1); Täfelchen, die erfolgreich zum Rendezvous mit der Geliebten führen, werden mit L. bekränzt u. der Venus als Weihgabe dargebracht (ebd. 1, 11, 25). – Der L.kranz des siegreichen Imperators wird schließlich zum Insigne der röm. Kaiser (Ehlers 501) u. zu einem Bestandteil des Kaiserkultes, nachdem man bereits Caesar das Privileg zugestanden hatte, Triumphalgewand u. L.kranz dauernd zu tragen (dazu N. Klotz, Art. Iulius [Caesar]: PW 10, 1 [1918] 250f mit Stellen). Um die Wende zum 4. Jh. führt Kaiser Diocletian im Zusammenhang mit der Regelung des Hofzeremoniells den hellenist. Ornat mit kaiserlichem Diadem ein, wobei Diocletian selbst dieses noch gemieden u. weiterhin den L.kranz getragen zu haben scheint (R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Antike 8 [1932] 15; Engemann 1013. 1027f).

b. Augustus. Res gest. div. Aug. 34 berichtet Augustus, dass ‚an meinen Türpfosten von Staats wegen zwei L.bäume angebracht wurden'. Damit wurde an die uralte Tradition angeknüpft, an heiligen Orten bzw. am Eingang sakraler Gebäude L. anzubringen. L.bäume flankierten in Rom den Eingang der regia sowie die Amtssitze der flamines maiores, den Eingang des Vestatempels u. den der curiae veteres u. wurden jährlich am 1. März ausgewechselt (F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten 2 [1957] 151; Alföldi 405; vgl. Plin. n. h. 15, 127: laurus ... gratissima domibus, ianatrix Caesarum pontificumque). Dies diente nach altem Glauben dem Schutz des Eingangsbereiches vor unheilvollen Mächten u. zeigte zugleich die sakrale Bedeutung des Ortes an. Die Palatinae laurus wurden zusammen mit der Bürgerkrone häufig auf Münzen u. Monumenten abgebildet u. so zum Zeichen kaiserlicher Majestät wie auch der *Kaiserpriester in den Ländern des Reiches (Alföldi 405); nach Bömer, Fasten aO. 151 wurde der Ausdruck inter duas laurus zur Bezeichnung der kaiserlichen Palastpforte auf dem Palatin u. lebte noch lange in Rom fort (vgl. die für das 5./6. Jh. belegte Bezeichnung inter duas laurus für das Coemeterium Ss. Marcellini et Petri an der Via Labicana im Nordosten Roms; dazu Seeliger 103; ders., Die Geschichte der Katakombe ‚inter duos lauros' nach den schriftlichen Quellen: J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' = De Rossi, RS 6 [Città del Vat. 1987] 59/90, bes. 71/4). Daneben wurden an Festtagen, besonders am Neujahrstag u. zum Hochzeitsfest, die Türrahmen mit L.zweigen u. *Girlanden geschmückt (laureis ornare postes; ebd. 406f; Tert. apol. 35, 4 [CCL 1, 145, 157f]; vgl. Bömer, Fasten aO. 26. 151: L. als Neujahrsgabe; Dölger, ACh 5 [1936] 67f mit Bezug auf Sen. ad Polyb. 16, 4f: [fortuna] atram laureatis foribus induet vestem). Dieser Festbrauch wurde unter Augustus auf die Kaiserfeste ausgedehnt. Die Palatinae laurus ließen sich gut mit dem Triumphaspekt verbinden. Octavian erfuhr als Augustus eine Ehrung als Friedensherrscher mit sakraler, gleichsam göttlicher Würde bei gleichzeitiger Parallelisierung des Kaisers mit Apollon (dazu J. R. Fears, Art. Herrscherkult: o. Bd. 14, 1059f; *Augustus). Die beiden L.bäume repräsentieren den Augustustitel auf Denkmälern u. Münzen ab dem J. 27 nC.; sie werden als augusteische Hoheitszeichen verwendet. Dies gilt besonders für die Kompitalaltäre, auf denen die beiden L.bäume nur selten fehlen. Da der Kult der *Lares compitales mit dem des Genius Augusti verbunden wurde (Alföldi 410/3; Beispiele für solche Altäre ebd. 415f; s. auch W. Hermann, Röm. Götteraltäre [1961] 23/6), fungieren die Bäume als Wahrzeichen des Augustuskultes, können sogar das verehrte numen Augusti repräsentieren (Alföldi 416). Sie finden sich bis in hadrianische Zeit auch auf einfachen Gebrauchsgegenständen, so Lampen, wie sie zahlreich im Legionslager von Vindonissa gefunden worden sind (Beispiele ebd. 417/9; Seeliger 105 mit Anm. 33 [mit weiterem Ma-

terial]). Auf Münzen wird der jugendliche lorbeerbekränzte Kopf des Apollon dargestellt, während die Rückseite das Porträt des Kaisers zeigt. Daneben erscheint auch das Porträt des Augustus mit apollinischem L.kranz (Einzelheiten: Alföldi 419/21).

c. Augusteische Dichtung. Der L. erscheint neben den bereits genannten symbolischen Bezügen an markanten Stellen der Herkunftssage des röm. Volkes. So wölbt sich im Palasthof des Priamus über Altar u. Penaten ein uralter L.baum, wohin sich Hecuba mit ihren Töchtern flüchtet u. wo König Priamus von Pyrrhus grausam abgeschlachtet wird (Verg. Aen. 2, 512/7. 550/3). In beziehungsvoller Parallelität erhebt sich auch inmitten des Palastes des Königs Latinus ein solcher L.baum, der der Stadt Laurentum u. ihren Bewohnern den Namen gegeben hat (ebd. 7, 59/63). Auf ihn lässt sich ein dichter Bienenschwarm nieder u. hängt in schwarzen Trauben von den Zweigen herab, ein Vorzeichen für das Herannahen des Aeneas u. dessen künftigen Sieg (64/70). Der L. wird so zur Chiffre römischer Identität, die auf der siegreichen Herrschaft u. Unterwerfung des Gegners gründet. – Der Dichter Horaz sagt von sich, er sei unter dem Schutz von L. u. Myrte herangewachsen (carm. 3, 4, 18/20; vgl. Philostr. imag. 2, 12, 2, wo Ähnliches von Pindar gesagt wird), u. bringt damit sein Selbstverständnis als vates des Apollon sowie als Dichter erotischer Lieder zum Ausdruck (Myrte als Pflanze der Venus). Horaz überträgt laurus als Metapher für militärischen Sieg (carm. 2, 1, 15f; ebd. 3, 14, 2 mit Bezug auf Augustus: laurus morte venalis) carm. 2, 2 auch auf den ethischen Bereich: Selbstbeherrschung u. Selbstüberwindung werden als Sieg der virtus verstanden, wobei der L. der virtus in dauerhaftem Glück u. innerer Souveränität besteht, die auch größten äußeren Anfechtungen gelassen zu trotzen vermag (ebd. 2, 21/4). Vor allem aber verbindet Horaz den delphischen L. mit dem Ruhm des Dichters (carm. 3, 30, 15f; ebd. 4, 2, 9 für Pindar). Als ‚Sänger des äolischen Liedes' beansprucht er über den Efeukranz des Dichters hinaus jenen höchsten Ruhm, der in Rom sonst nur dem Triumphator zuteil wird (carm. 1, 1, 28f; vgl. Verg. ecl. 8, 11/3; Ovid. met. 11, 135). Der lorbeerbekränzte Dichter des Horaz ist der Ursprung des poeta laureatus der Renaissance. – Ovid verbindet innerhalb seiner bekannten Gestaltung der Daphnesage (met. 1, 452/567) den L. mit dem röm. Triumphator u. konkret mit Augustus (ebd. 1, 560): Ganz im Sinne der augusteischen Ideologie führt die lange Reihe lorbeerbekränzter Imperatoren zu Augustus. Dessen Verbindung mit Daphne / laurus rückt den princeps zugleich in den Bereich des Köcher u. Kithara tragenden Gottes Apollon. – Die Verwandlung der Daphne in einen immergrünen L.baum wird Serv. Verg. Aen. 3, 91 auf die unversehrte *Jungfräulichkeit der Nymphe hin gedeutet (propter virginitatem servatam), deren Verweigerung des Liebesbegehrens auch an anderen Stellen im ethisch-moralischen Sinne als σωφροσύνη oder ganz allgemein als ἀρετή gewertet werden kann (Hermann 587f mit Stellen).

III. Jüdisch. Siegeskranz u. L. sind im jüd. Schrifttum weit verbreitete Symbole für Sieg, Freude u. Ehre. Der L. als solcher findet in diesem Zusammenhang keine eigene Erwähnung. Sap. 4, 2 verwendet das Bild eines Triumphzuges mit Bezug auf die siegreiche Tugend (καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει ... νικήσασα) u. ermöglicht damit die Assoziation zu römischer Triumphalsymbolik (zum Ganzen: Grundmann 623/7; Engemann 1014/6). Einige jüd. Sarkophage tragen Blumen oder L.gewinde in Verbindung mit Adlern, Löwenmäulern oder Stierköpfen, wie dies bei griechisch-römischen Sarkophagen der Fall ist (Turcan 10).

C. Christlich. I. Vorbemerkung. Auch die Christen praktizieren Bekränzung als Ausdruck von Festesfreude u. Ehrung als Teil ihrer Lebenswelt. Ähnlich wie im atl. Schrifttum wird die Siegesmetaphorik aus dem profanen Agon auf die konsequente christl. Lebensführung angewendet (1 Cor. 9, 25: jeder Wettkämpfer lebt aber völlig enthaltsam [πάντα ἐγκρατεύεται]; jene tun dies, um einen vergänglichen, wir aber um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen; Engemann 1017). Für die Rede vom Kranz der Gerechtigkeit bzw. des Lebens (2 Tim. 4, 8; Jac. 2, 10; Apc. 6, 2) ist es ohne Bedeutung, aus welcher Pflanze dieser Kranz gewunden ist. Bei der Übertragung römischer Triumphalsymbolik auf christliche Inhalte ist jedoch implizit oder explizit der Bezug zum L. gegeben. Zuweilen leuchtet in der Literatur die pagane Symbolik des L.s, besonders der kathartische Aspekt, deutlicher auf, um dann im Sinne christlicher

Ethik umgedeutet oder überwunden zu werden. Die christl. Auseinandersetzung zielt jedoch grundsätzlich auf die Bekränzung im Allgemeinen, nicht auf eine spezielle Pflanze (Grundmann 628/32).

II. Ablehnung. a. Griech. Schriftsteller. Clemens v. Alex. stellt protr. 1, 10, 2 die innere, gottgefällige Läuterung des Herzens der paganen L.bekränzung gegenüber (καθαρσίων μεταλάμβανε θεωπρεπῶν, οὐ δάφνης πετάλων). Wahre Läuterung erreicht man, indem man sich in Gerechtigkeit kleidet u. mit Selbstbeherrschung u. Keuschheit bekränzt (ebd.). Dem L. wird hier die Enthaltsamkeit entgegengestellt, in der die wahre Erkenntnis Gottes möglich wird (ἰδεῖν ὡς ἀληθῶς τὸν θεόν). Clemens grenzt sich auf diese Weise von der paganen Kultpraxis ab, L. u. Kopfbinden als Zeichen der kultischen Reinheit zu tragen. Die angemessene u. gottgefällige Läuterung, die Voraussetzung für die wahre Erkenntnis u. Anschauung Gottes ist, besteht in ethischer Praxis u. sittlicher Lebenshaltung, der gegenüber äußere Symbole wirkungslos bleiben müssen. Der Weg führt also weg von den paganen Symbolen über innere Läuterung u. sittlichen Lebenswandel hin zu Christus, der die Tür zur Gottesschau ist (ebd.; vgl. Joh. 10, 9). Die generelle christl. Ablehnung der Bekränzung auch bei Clemens schließt den L. mit ein (paed. 2, 8, 70/5; Dornenkrone: 73, 3/6; *Kranz). Andererseits wird der L. im Zusammenhang mit der Daphne-Mythe zum Sinnbild für sexuelle Enthaltsamkeit u. Tugendhaftigkeit (s. unten). Ähnlich wie Clemens wendet sich Gregor v. Naz. dagegen, Festesfreude durch äußerliche Zeichen nach heidnischer Sitte, etwa durch Blütenkränze, zum Ausdruck zu bringen (μηδὲ ἄνθεσι στέψωμεν ἀγυιάς), u. stellt den ‚Schmuck' des Christen dagegen: Reinheit der Seele, Erkenntnis u. Gottesschau (or. 5, 35 [SC 309, 364/6]). In derselben Rede stellt Gregor fest, dass mit dem Niedergang der Orakel der L. seine religiöse Bedeutung verloren habe u. wieder zu einem gewöhnlichen Gewächs geworden sei (πάλιν ἀνδριὰς ἄφωνος ὁ Ἀπόλλων, πάλιν ἡ Δάφνη φυτόν ἐστιν μύθῳ θρηνούμενον: ebd. 5, 32 [356/8]). Vgl. den letzten, an Kaiser Julian aus Delphi ergangenen Orakelspruch, die heilige Stätte verfalle u. Phoebus besitze keinen prophetischen L. u. keinen sprechenden Quell mehr (H. W. Parke / D. E. W. Wormell, The Delphic Oracle 2 [Oxford 1956] nr. 476).

b. Tertullian. Eine dezidierte Ablehnung jedweder Bekränzung als Idololatrie entfaltet Tertullian in seiner Schrift De corona militis: Ita et corona idolothytum efficitur (cor. 10, 5; dazu Engemann 1019/21). Die Weigerung eines christl. Soldaten, anlässlich eines kaiserlichen Donativums den L.kranz zu tragen, bildet den Ausgangspunkt der Schrift (hierzu R. Freudenberger, Der Anlass zu Tertullians Schrift De corona militis: Historia 19 [1970] 581) u. markiert das Ideal einer rigorosen christl. Distanz zur paganen Kultur. Es ergibt sich aus Tertullians Polemik, dass L.bekränzung im öffentlichen Leben (Kaiserfeste; Bekränzung der Magistrate) sowie an Hauseingängen als selbstverständlicher Teil der Alltagskultur lebendig war, der auch von Christen praktiziert u. nicht als Gegensatz zu ihrem Glauben empfunden wurde. Bemerkenswert ist die drastische Polemik, mit der Tertullian den Triumph-L. mit der blutigen Realität des Krieges kontrastiert (cor. 12, 4: Triumphi laurea foliis struitur an cadaveribus?). Den L.schmuck an Hauseingängen lehnt er als götzendienerisch ab (idol. 15; uxor. 2, 6; cor. 13; Engemann 1021f). In effektvoller Rhetorik kontrastiert Tertullian die pagane Bekränzung mit der Dornenkrönung Christi: Die Vorstellung des entstellten Schmerzensmannes, der mit seinem Leiden die Sünde der Menschen gesühnt hat, kann nicht nur nicht als Legitimation der Bekränzung von Christen dienen, sie soll dem Leser darüber hinaus die Schändlichkeit jedweden paganen Kranzes suggerieren (cor. 14, 4; s. u. Sp. 469: L.kranz als Dornenkrone; zu Dornenkrönung u. Bekränzung Engemann 1012f; zur Wirkung der Argumentation Tertullians: ebd. 1023).

c. Sonstige. Ein griech. PsEphraem grenzt in einer Festrede (ClavisPG 3948) christlichen u. paganen Brauch voneinander ab: ‚Bekränzen wir die Plätze vor den Türen wie Christen u. nicht wie die Heiden mit L. u. Blumen u. anderem Zeug, wie es die Heiden u. Juden tun' (Übers. P. Zingerle: BKV[1] Ephr. Syr. 1, 342; Baus 70 mit Anm. 81). Der ländliche Brauch ‚lauros ponere', d. h. die Häuser mit L. festlich zu schmücken, wird von Martin v. Bracara Ende des 6. Jh. nC. als cultus diaboli abgelehnt: Neque (liceat) lauro aut viriditate arborum cingere domos (canon. 73 [141 Barlow]; vgl. Baus 70).

III. Übernahme der Lorbeermetaphorik. a. Siegeslorbeer u. corona martyrii. Der Kranz, darunter auch der L.kranz, wird in der christl. Literatur u. Metaphorik aus dem profanen Bereich übernommen u. ‚zum Symbol des Sieges schlechthin' (Baus 173; vgl. Ambr. hex. 3, 13, 53). Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Verwendung des Christogramms im Siegeskranz durch Kaiser Konstantin, der damit die Tradition des Siegeszeichens (Tropaion) u. das Sonnensymbol (sechsstrahliger Stern) im Siegeskranz umgestaltete u. zum Symbol seiner Herrschaft im Zeichen Christi machte (vgl. Lact. mort. pers. 44; Eus. vit. Const. 1, 28; K. M. Girardet, Wegbereiter des Christentums als Weltreligion: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] 234f). Damit verbindet er die überkommene Triumphalsymbolik des L.s mit Christus als neuem Triumphator, eine Tatsache, die besonders in der Kunst ihren Niederschlag findet (s. unten). Paneg. Lat. 6 (7), 21, 4 erhält Konstantin von Apollon unter Begleitung der Victoria L.kränze als Siegeszeichen (vgl. Plut. vit. Sull. 27, 7: Sulla erkennt bei der Eingeweideschau in der Leber des Opfertieres die Form des L.kranzes mit zwei Tänien als Zeichen des künftigen Sieges; vgl. Aug. civ. D. 2, 24). Er wird seit 306 mit L.kranz dargestellt, ab 325 regelmäßig mit Diadem (Engemann 1027). Mit der Ersetzung des röm. L.kranzes knüpft der christl. Kaiser an hellenistische Herrschertradition an (Baus 201/8; F. Kolb, Das kaiserliche Zeremoniell: Konstantin aO. 176; *Alexander). – Daneben wirkt das Bild des Agons u. des siegreichen Wettkämpfers für das Bemühen um eine sittliche u. dem Glauben gemäße Lebensführung entsprechend der bibl. Stellen, die ihrerseits aus dem profanen Kontext stammen (s. oben; Baus 170/80). Dies trifft besonders auf das Martyrium zu. Der Märtyrertod, verstanden als standhafter Mut u. Sieg über Folter u. Todesqualen, wird mit himmlischem Ruhm u. ewiger Freude belohnt. Zugleich triumphiert der Märtyrer u. mit ihm der Glaube, für den er gestorben ist, über die Peiniger u. deren Unglauben (Min. Fel. Oct. 37, 1/3: Märtyrer als triumphator u. victor über Schmerz u. Tod). Das gelungene christl. Leben wird mit dem Siegeskranz der Gerechtigkeit oder des ewigen Lebens belohnt. Meist ist in diesem Zusammenhang von στέφανος oder corona die Rede; jedoch findet sich ausdrücklich auch der Sieges-L., etwa bei Prudentius: perist. 5, 539/44 (Pass. Vincentii); ebd. 12, 5f (Petrus u. Paulus); vgl. c. Symm. 1, 217; s. auch Pass. Saturnin. Tolos. 5 (179 Ruinart): Christus krönt die Seele dessen, der beharrlich für ihn gekämpft hat, nach dem Sieg mit ‚seinem L.' (suis post victoriam laureis coronat; zum Ganzen Baus 180/201; Grundmann 332/4). – Die zum L. verwandelte Daphne wird Clem. Alex. protr. 1, 10, 2 als Sinnbild der Keuschheit gedeutet. Ebenso sieht Cyrill v. Alex. im L. Apollons das sichtbare Zeichen der Unterlegenheit des göttlichen Liebesbegehrens unter die Sittsamkeit der Jungfrau (c. Iulian. 6, 196 [PG 76, 800]). Daphne / L. wandelt sich so zur Personifikation sittlicher Tugend (σωφροσύνη; ἀρετή vgl. o. Sp. 465; Serv. Verg. Aen. 3, 91). Diese Symbolik wirkt in der Folge weiter ins christl. MA u. wird dort bezogen auf die unversehrte Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria (zum Ganzen Hermann 590/2). – Mit zunehmender Christianisierung verliert die Notwendigkeit apologetischer Abgrenzung ihren gesellschaftlichen Boden. Der Kampf etwa Tertullians, der gewiss einen unversöhnlichen montanistischen Standpunkt vertritt (Turcan 12), zeigt, dass de facto tradierte Gebräuche u. Rituale der antiken paganen Kultur zunehmend zu äußerlichen Konventionen geschrumpft waren, die auch die Christen weiterführten, sei es als Teil ihrer Lebenswelt, sei es in Anpassung an die überkommene Konvention. Neben der bewussten Ablehnung des L.-Symbols u. dessen ursprünglicher Bedeutung ist mit der Grauzone einer wohl kaum problematisierten u. reflektierten Alltagspraxis zu rechnen. Darüber hinaus wird die Triumphal-Symbolik des L. verbunden mit dem bibl. Siegeskranz oder Kranz des Lebens, den der Christ u. besonders der Märtyrer als Ehrengabe von Christus, dem Triumphator über Sünde u. Tod, erhält.

b. Der Lorbeer in der christl. Kunst. Die Symbolik des L. findet vor allem Eingang in die christl. Sepulkralkunst (Seeliger 105; s. H.-I. Marrou, Palma et laurus: ders., Patristique et Humanisme [Paris 1976] 157/72, bes. 170f). Die Christen nehmen zunächst Anstoß an der Bekränzung der Toten, praktizieren diese jedoch dann allmählich ebenfalls. Der Tod wird als Sieg über die überstandenen Leiden des Lebens verstanden, für den der Verstorbene den Siegeskranz empfängt.

Man vergleicht den Leichenzug mit dem Triumphzug (J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 210f). Gelegentlich wird der in ein Linnentuch gehüllte Leichnam im Grab auf L.blätter gelegt (Greg. Tur. glor. conf. 83 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2^2, 94f]; Kollwitz aO. 216). Auf paganen röm. Grabaltären u. -monumenten ist der L. in Verzierungen, etwa *Girlanden, häufig zu finden; Name u. Alter des Verstorbenen werden in der Mitte eines L.kranzes verzeichnet, wie etwa auf einem marmornen Grabaltar aus Kyrene oder dem einer Vestalin aus Tivoli (Baus 127). Darüber hinaus werden L.bäume dargestellt, häufig mit Früchten u. Vögeln (s. dazu D. Boschung, Antike Grabaltäre aus den Nekropolen Roms [Bern 1987] 14 u. Reg. s. v. L.baum; vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 244, der die Darstellung von L.bäumen an den beiden Seiten des Grabmonuments mit Apollon als Sonnengott in Verbindung bringt). Solche Darstellungen werden durchaus auf christlichen Sarkophagen übernommen, ebenso dargestellte L.kränze. ‚Fast die gesamte Flora, deren Verwendung in Form von Kränzen u. Girlanden Tertullian verurteilt (cor. 14, 4), findet sich ... als Grabschmuck auf den christl. Friedhöfen wieder' (Turcan 15; ebd. 12/5: ausführliche Darstellung mit Belegen; ebd. 16: Porphyrsarkophag der Constantia mit vier L.girlanden auf dem Deckel als Zeichen des Sieges über den Tod). Paulinus v. Nola berichtet, er habe das Grab des hl. Felix mit doppeltem Kranz, wohl aus Ölzweigen u. L., geschmückt (carm. 14, 110/5 [CSEL 30, 56]; Turcan 17). Vor allem aber umkränzt L. im Anschluss an Konstantins Herrschaftszeichen (s. oben) häufig das Christogramm, sowohl auf Inschriften wie in plastischer Darstellung (dazu Engemann 1026. 1032). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine auf die Dornenkrönung Jesu anspielende Darstellung, bei der ein röm. Soldat Christus eine Krone aus L. über das Haupt hält (Abb.: RepertChrAntSark 1, 48f nr. 49). Daneben ist auf dem Sarkophag das Christogramm umgeben von einem L.kranz dargestellt. Die bemerkenswerte Ersetzung der Dornenkrone durch den Sieges-L. lässt sich in diesem Kontext auf den Sieg Christi über Leiden u. Tod deuten. Darüber hinaus ähnelt die Szene Darstellungen, in denen beim röm. Triumph ein Sklave hinter dem Triumphator steht u. einen L.kranz über dessen Haupt hält (vgl. etwa den Silberbecher von Boscoreale). Der Gekreuzigte wird zum Triumphator u. damit zum Garanten der Überwindung des Todes, zur Hoffnung auf Auferstehung für alle, die an ihn glauben (vgl. dazu Cyrill. Hieros. hom. 12 [PG 33, 1146], wo die gesamte Szene der Krönung u. Verspottung umgedeutet wird zur Proklamation Jesu als βασιλεύς; Baus 207f; s. auch Engemann 1026; Grundmann 634). – L. als Siegespreis, der zum ewigen Leben gereicht, wirkt bis ins MA hinein, wie beispielsweise eine merowingische Grabinschrift zeigt, in der die verstorbene Nomidia hinsichtlich ihrer weiblichen Tugenden (probitas, castitas, pudor) durch den L. des Höchsten (praecelsi laurus) geehrt wird (R. Egger, Rheinische Grabsteine aus der Merowingerzeit: BonnJbb 154 [1954] 156). – Der L.kranz findet sich neben der Sepulkralkunst auch in anderen Zusammenhängen der spätantiken christl. Kunst, so auf den Konsulardiptychen des 5. u. 6. Jh. (Turcan 21). Als weitere Beispiele seien genannt: Darstellung eines Brautpaares im L.kranz auf dem Projecta-Kasten aus dem Esquilinschatz (Konstantin aO. [o. Sp. 467] 362); L.girlande auf Glas-Frg. als Triumphemblem (Turcan 16f); Mosaik der Basilika S. Apollinare Nuovo in Ravenna mit L.girlanden in den Seitenarkaden des Mittelschiffes (ebd. 21f); Schieferplatte aus Trier mit Darstellung des Typus ‚Dominus legem dat' bzw. ‚Traditio legis' rundum von einem L.kranz gerahmt (S. Ristow, Frg. einer spätantiken Schieferplatte aus Trier: Von den Göttern zu Gott, Ausst.-Kat. Bonn [2006] 50/3; Lit. ebd. 52). So steht die Symbolik des Triumph-L.s neben der christl. Verurteilung der corona u. ‚überlebt' diese, wie eine Miniatur des Evangelisten Lukas zeigt, der in einer Art Tabernakel sitzend dargestellt ist, das mit L. festoniert ist (Turcan 17f; A. Grabar, Die Kunst im Zeitalter Justinians [1967] Abb. 239). – Zur Darstellung von Daphne-Szenen in der christl. Kunst (Daphne im L.baum; Apollon vor unbekleideter Daphne im Baum) s. Hermann 592.

A. Alföldi, Die zwei L.bäume des Augustus = Antiquitas 3, 14 (1973). – K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 (1965). – M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen = RGVV 38 (1982). – W. Ehlers, Art. Triumphus: PW 7A, 1 (1939) 493/511. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u.

Römer (Kristiania 1915). – J. ENGEMANN, Art. Kranz (Krone): o. Bd. 21, 1006/34. – W. FAUTH, Art. Pythia: PW 24 (1963) 515/47. – W. GRUNDMANN, Art. στέφανος: ThWbNT 7 (1964) 609/35. – V. HEHN, Kulturpflanzen u. Hausthiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien[6] (1894) 218/24. – A. HERMANN, Art. Daphne: o. Bd. 3, 585/93. – CH. HÜNEMÖRDER, Art. L.: NPauly 7 (1999) 440/2. – G. ROUX, Delphi (1971). – H. R. SEELIGER, Kaiserlicher L. Zur Interpretation von Tertullian, Apologeticum 35: Kairos 26 (1984) 101/7. – A. STEIER, Art. L.: PW 13, 2 (1927) 1431/42. – R. TURCAN, Art. Girlande: o. Bd. 11, 1/23.

Dieter Braun.

Los.

Der vorliegende Art. konzentriert sich auf das L. / -verfahren in der antiken Welt u. im Judentum sowie seine Rezeption im antiken Christentum. Damit steht er in enger Verbindung zum Art. Kleros (Faivre), der die semantische Entwicklung der griech. Vokabel aufzeigt u. zahlreiche Hinweise zum L.verfahren im griechischsprachigen Raum bietet. Hieran wird angeknüpft, Überschneidungen lassen sich aber nicht vermeiden. Weitestgehend ausgeklammert wird das Losen als *Orakel (Urim u. Tummim, Efod, Ordal, L.bücher), das dem entsprechenden Artikel vorbehalten bleibt; vgl. dazu auch *Divinatio.

A. Einführung. Das L.verfahren ist im privaten, öffentlichen u. religiösen Leben der antiken Welt weit verbreitet. Abgesehen von Formen des Spiels wird es angewandt, um zufällige, d. h. von menschlichem Einfluss unabhängige Entscheidungen zu treffen. Besonders in öffentlichen Angelegenheiten (Ämtervergabe, Landzuteilung) sollen Macht u. Einfluss (Besitz, Ehre, Ansehen) Einzelner ausgeschaltet u. schwere Konflikte vermieden werden. Da nach verbreiteter antiker Auffassung der Zufall Ausdruck göttlichen Willens oder eigenständige göttliche Kraft ist (H. O. Schröder, Art. Fatum [Heimarmene]: o. Bd. 7, 524/73), dient das L. auch zur Ermittlung dessen, was dem göttlichen Willen entspricht u. somit gut, richtig, Erfolg versprechend ist oder sich zukünftig ereignen wird. L. ist daher eng ver-

bunden mit religiösen Vorstellungen u. mit dem Orakelwesen. – Aufgrund dieser Zusammenhänge hat ‚L.' im Wesentlichen zwei Bedeutungsstränge, deren Übergänge oft fließend sind (vgl. Förster / Herrmann 757/60; Faivre 66). Zum einen bezeichnet es den Gegenstand, der zur Entscheidungsfindung genutzt wird (Steinchen, Knöchelchen, *Holz-Stücke, Kugeln, Würfel, Stäbchen, Pfeilschäfte, beschriebene Täfelchen, Zettel) bzw. den Vorgang des Losens, zum anderen das durch das L. Zugeteilte (Land-L., Erbteil, Aufgabe, *Amt bis hin zum ‚Geschick').

B. Griechisch. I. Entscheidung über Personen oder Aktionen in der Frühzeit. Nach den homerischen Dichtungen können Entscheidungen über Personen oder die Verteilung von Aufgaben durch L. gefällt werden, zB. wer aus mehreren Freiwilligen den Zweikampf bestreitet (Il. 7, 171/84), wer den Zweikampf mit dem ersten Speerwurf eröffnet (ebd. 3, 315/7. 324f), welche Männer den Zyklopen angreifen (Od. 9, 331/5) oder einen Kundschaftergang übernehmen (ebd. 10, 206f), wie Angriffsziele auf die militärischen Führer verteilt werden (Aeschyl. sept. 375f). Der Vorgang ergibt sich aus Il. 7, 171/84: Jeder Teilnehmende kennzeichnet sein L. u. wirft es in einen Helm. Es ist offenbar nicht mit Namen versehen, da es nur von seinem Besitzer sicher erkannt werden kann (ebd. 7, 183/90). Ein Unparteiischer (Nestor) schüttelt den Helm (κλήρους πάλλειν ἐν κυνέῃ), bis ein L. herausspringt, dessen Besitzer so als Akteur bestimmt ist. Durch Wiederholung wird eine Reihenfolge festgelegt. Ein begleitendes *Gebet (ebd. 3, 319/23; 7, 177/80) verdeutlicht, dass der Ausgang nicht als blinder Zufall, sondern als göttliche Fügung angesehen wird. – Anstelle des Helmes werden auch andere runde Gefäße verwendet wie Wasserkrug (uU. mit Wasser gefüllt, vgl. Taylor 72), Topf oder *Becher (Belege bei Kitz, Terminology $209f_8$).

II. Verteilung von Land, Erbteilung. Die Praxis, das Erbe (Od. 14, 208f) oder Beute, bes. erobertes Land (ebd. 6, 10), durch L. zu verteilen, geht ebenfalls in archaische Zeit zurück u. lässt sich bis in hellenistische Zeit verfolgen. Die Bedeutung von κλῆρος weitet sich von ‚L.' auf das durch das L. Zugeteilte aus u. bezeichnet das Erbteil (ebd. 14, 64; Plat. leg. 11, 923c/e), den (Acker-) Boden oder den Besitz allgemein (bes. Il. 15, 498: οἶκος καὶ κλῆρος). Zur Entwicklung der Landverlosung im griech. Raum u. ihrer Verflechtung mit dem Bürgerstatus s. Faivre 66/8.

III. Ämterverteilung. a. Attische Demokratie. Bleicken 312/70. 617/38; Hansen 49/52; Faivre 68f; Ehrenberg 1467/90; J. P. Rhodes: ders. u. a. 443; ders., The Athenian boule[2] (Oxford 1985) 354 s. v. sortition; Röcke 16/34; D. Haßkamp, Oligarische Willkür - demokratische Ordnung (2005) 85/121.

1. Jährliche Losungen. In **Athen u. anderen attischen Staaten ist die Auslosung von Ämtern u. Funktionen ein prägendes Kennzeichen des öffentlichen Lebens u. Wesensmerkmal der demokratischen Ordnung. Dass die L.praxis, wie die dem Aristoteles zugeschriebene Athenaion Politeia angibt (4, 3; 8, 1), bis in die Zeit Drakons u. Solons zurückreicht, wird heute kaum noch als verlässlich angesehen (Hansen 49/52; Bleicken 619). Historisch gesichert ist die Auslosung öffentlicher Funktionen ab 487/486 vC. (Aristot. resp. Ath. 22, 5; vgl. Hansen 51f). Sie ist somit eng mit der Einführung der Demokratie verbunden. Nach Aristot. resp. Ath. 43/62 werden in der voll ausgebauten Demokratie Athens bis auf bestimmte religiöse Ämter sowie Führungspositionen, die Fachqualifikationen verlangen (Militär, Finanzverwaltung, Ephebenausbildung, Aufsicht über die Wasserversorgung) u. von der Volksversammlung durch Handzeichen (χειροτονία) direkt gewählt werden, nahezu alle anderen Ämter der ‚im Kreis herumgehenden' (regulären) Verwaltung (ebd. 43, 1) jährlich durch L. aus den Reihen der Vollbürger besetzt. Dies betrifft insgesamt etwa 1100 Personen für 46 Beamtenstellen (einschließlich der neun Archonten u. des Sekretärs des Desmotheten, diese allerdings in einem doppelten L.gang [ebd. 8, 1; 55, 1]) sowie Kollegien, besonders den Rat (der 500: βουλή; ebd. 43, 2; vgl. D. Whitehead, The Demes of Attica [Princeton 1986] 266/70; Staveley 51/4). Hinzu kommen die 6000 Geschworenen des Volksgerichts (Aristot. resp. Ath. 63/6).

2. Los im täglichen öffentlichen Leben. Über die jährlichen zentralen Losungen hinaus wird das L. auch im täglichen öffentlichen Leben vielfach verwendet. Auf diese Weise bestimmt der Rat, welche Phyle die Prytanen stellt (10-mal pro Ratsjahr: ebd. 43, 2), wer den Vorsitz unter den Prytanen u. damit die Funktion des formellen Staats-

oberhauptes übernimmt (täglich: ebd. 44, 1), welche Ratsmitglieder als die neun Vorsitzenden (πρόεδροι) von Rats- u. Volksversammlung fungieren sowie wer unter ihnen die Leitung hat (ab ca. 403 täglich: ebd. 44, 2). Ab 410 vC. werden auch die Sitzplätze der einzelnen Ratsmitglieder im Versammlungssaal ausgelost (Philoch.: FGrHist 328 F 140). Im Gerichtswesen werden aus den 6000 Geschworenen die für den einzelnen Gerichtstag benötigten Richter in mehreren komplizierten L.vorgängen ermittelt u. den Einzelprozessen zugewiesen, die Vorsitzenden bestimmt u. weitere Funktionen vergeben (Aristot. resp. Ath. 63/6; vgl. Hansen 187/9. 204/7). Selbst die Reihenfolge u. das Datum von Prozessen oder auch die Reihenfolge von *Hinrichtungen (je eine pro Tag) werden durch L. festgelegt. Auch Priesterämter werden, sofern sie nicht erblich oder käuflich sind (Ditt. Syll.[3] nr. 1009; vgl. H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1 [1995] 41), durch L. vergeben (Taylor 72). Im Idealstaat Platons soll im Gegensatz zu den gewählten Magistraturen das L. über die Priester entscheiden, damit die dem Gott gefällige Person den Dienst versieht. Diese wird allerdings noch einer (menschlichen) Prüfung hinsichtlich ihrer Würdigkeit unterzogen (leg. 6, 759a/c). – Der Gefahr, dass das L. ungeeignete Amtsträger bestimmt, wird entgegengewirkt durch Dokimasie, Auslosung unter Vorgewählten (Aristot. resp. Ath. 8, 1: ἀρχαὶ κληρωταὶ ἐκ προκρίτων; Faivre 69) oder direkte Wahl bei Ämtern, die besondere Qualifikationen verlangen, strenge Kontrolle der Amtsführung durch Rat u. Volksversammlung, Begrenzung der Amtszeit (Annuität, Verbot der Iteration) u. der Kompetenzen.

b. Hellenistische u. römische Zeit. Wie in Athen wird das L.verfahren, wenn auch zT. in deutlich geringerem Ausmaß, in anderen Demokratien Griechenlands angewandt u. in hellenistischer Zeit fortgeführt (vgl. V. Grieb, Hellenist. Demokratie. Politische Organisation u. Struktur in freien griech. Poleis nach Alexander d. Gr. [2008] 37. 45/50. 92. 131/8: Athen; 211/21. 256/61: Milet; 301: Rhodos; L.apparate [s. unten] sind ebenfalls für Delos [J.-Ch. Moretti: BullCorrHell 125 (2001) 133/43] u. Paros [K. Müller: ArchAnz 1998, 167/72] belegt). – Neben der üblichen Zulosung von Neubürgern zu den Phylen kann sich in hellenistischer Zeit die Auslosung der Ratsmitglieder u. Richter vielfach halten, während die der Amtsträger in Zeiten aristokratischer Umschwünge oder Fremdbestimmungen durch die Wahl ersetzt wird. Unter zunehmender Dominanz Roms, vor allem seit Sulla, nähern sich die politischen Strukturen allmählich den aristokratisch geprägten röm. Verhältnissen an. Beamte werden mehr u. mehr gewählt (Ehrenberg 1483f), die durch L. bestimmte Bule wandelt sich nach dem Vorbild des ordo decurionum zu einem Stand, der über Generationen von bestimmten wohlhabenden Familien gestellt wird u. dem der Einzelne lebenslang angehören kann (H. Müller, Bemerkungen zu Funktion u. Bedeutung des Rats in den hellenist. Städten: M. Wörrle / P. Zanker [Hrsg.], Stadtbild u. Bürgerbild im Hellenismus [1995] 41f. 52/4).

c. Losvorgang. (Ehrenberg 1484/90; M. Lang, Allotment by tokens: Historia 8 [1959] 80/9; Hansen 49/52. 204/7; Bleicken 312/21. 617/21.) Öffentliche Funktionen werden grundsätzlich nur unter freiwilligen Kandidaten verlost. In Athen werden zur Auslosung des Rates in der Frühzeit helle u. dunkle *Bohnen verwendet, die aus einem Gefäß von den Kandidaten gezogen werden. Mit steigender Anzahl (u. um Manipulationen zu erschweren, vgl. Staveley 101/17, bes. 116f) benutzt man L.apparate (κληρωτήρια; S. Dow, Aristotle, the Kleroteria and the courts: HarvStudClassPhilol 50 [1939] 1/34; ders., Art. Kleroterion: PW Suppl. 7 [1940] 322/8; J. D. Bishop, The cleroterium: JournHellStud 90 [1970] 1/14; M. Chambers [Hrsg.], Aristoteles. Der Staat der Athener [1990] 416/22; K. Müller aO.; Moretti aO.) u. individuelle bronzene (um 350 vC. für die Geschworenen auch hölzerne: Aristot. resp. Ath. 63, 4) Personaltäfelchen (πινάκια), die mit dem Namen des Bürgers, seines Vaters, seines Demos u. einem *Buchstaben versehen sind (vgl. J. H. Kroll, Athenian bronze allotment plates [Cambridge, Mass. 1972]; Hansen 239f). Ein L.apparat (Abb. 1) besteht aus einer Marmorstele, in die spaltenweise Reihen von Schlitzen eingearbeitet sind. In diese Schlitze wird nach einem bestimmten System die erforderliche Anzahl von Personaltäfelchen gesteckt. Auf einer Seite der Stele ist zudem ein Rohr mit Trichter eingelassen, in das in zufälliger Folge weiße u. schwarze Kugeln (Würfel) gefüllt werden. Man lässt nun für jede Täfelchenreihe eine

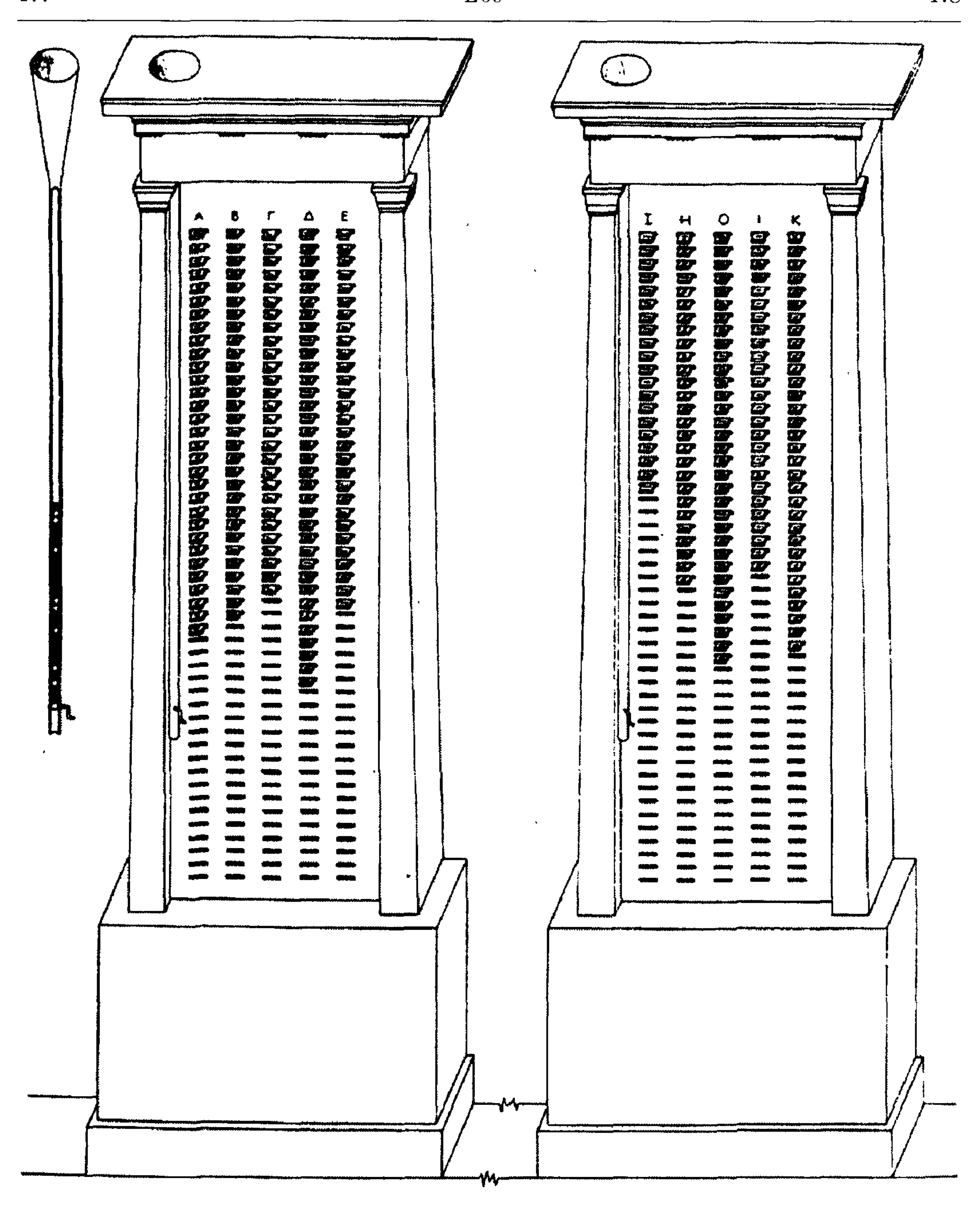


Abb. 1: L.maschinen (κληρωτήρια) für die Richterbestellung. Nach S. Dow, Aristotle, the Kleroteria and the courts: HarvStudClassPhilol 50 (1939) 1.

Kugel aus dem Rohr fallen. Bei einer weißen Kugel sind die Bürger der jeweiligen Reihe gewählt (zum Vorgang [Richterlosung] Aristot. resp. Ath. 64; vgl. Chambers aO. 421f; Staveley 61/72; Hansen 189. 205f; Bleicken 316f; Röcke 22/5).

d. Begründung u. Bewertung. 1. Los u. Demokratie. (Bleicken 338/70. 627/38.) Dass das L.verfahren auf archaische Vorstellungen einer göttlichen Bestimmung von mit dem Kult stets eng verbundenen Beamten zurückgeht, ist unwahrscheinlich. Platons

Rekurs auf das L. (leg. 6, 759b/c) beschränkt dessen Anwendung gerade auf die religiösen Ämter, die zudem durch Dokimasie menschlicher Kontrolle unterliegen, während andere öffentliche Funktionen durch Wahl bestimmt werden. Hinzu kommt, dass selbst in Zeiten der radikalen Demokratie Führungspositionen, die besondere Kenntnisse verlangen, nur durch Wahl vergeben werden. Das L.verfahren steht vielmehr historisch u. rechtsphilosophisch in engem Zusammenhang mit der Demokratie. Ihre Befürworter wie Kritiker sehen es als wesentliches Merkmal demokratischer Verfassungen an (Plat. resp. 8, 10, 557a; Aristot. rhet. 1, 8, 1365b; pol. 4, 9, 1294b; 6, 2, 1317b/8a u. ö.; vgl. Faivre 69; Röcke 26). Es setzt eine grundsätzliche Befähigung aller Bürger zur Teilnahme am politischen Leben voraus u. dient dazu, die Macht von Amtsträgern zu begrenzen, persönliche Merkmale (Besitz, Einfluss, Auftreten usw.) beim Zugang zur Macht auszuschalten, Korruption, Parteienbildung sowie öffentliche Unruhe zu vermeiden u. die Stabilität des politischen Systems zu sichern (vgl. Bleicken 318/20. 620; Hansen 244f; Chambers aO. 388; Staveley 54/7). Nach Aristoteles entspricht es den demokratischen Prinzipien der *Freiheit, die den Wechsel von Beherrschtwerden u. Herrschen einschließt, u. der *Gerechtigkeit auf der Grundlage der rechtlichen *Gleichheit aller (Aristot. pol. 6, 1f, 1317a/b; vgl. Herodt. 3, 80, 6).

2. Kritik. Doch diese Prinzipien u. damit auch das L.verfahren selbst sind nicht unumstritten. Platon (leg. 6, 757b/8a; zu resp. 8, 10, 557a vgl. oben; Röcke 26f) qualifiziert die durch das L. garantierte Gleichheit als eine oberflächliche Form der Gerechtigkeit, die ‚auf Maß, Gewicht u. Zahl' beruhe. Die höhere Gleichheit, die nur schwer erkannt u. letztlich nur vom Göttlichen verwirklicht werden könne, bemesse sich nach der ‚Natur' des Einzelnen u. seinem individuellen Maß an Tugend u. *Bildung. Der ideale Staat müsse sich an dieser höheren Gerechtigkeit orientieren. Er könne aber nicht ganz auf die andere Art der Gleichheit, die sich im L.verfahren manifestiert, verzichten, da nur so die Masse, die ja diese höhere Gerechtigkeit kaum erfasst, zufriedengestellt u. ein Aufstand vermieden werden könne. Gegen die Verlosung spricht zudem die Notwendigkeit fachlicher Qualifikation. So wird Sokrates die Kritik zugeschrieben, dass es unsinnig sei, Magistrate durch L. zu bestimmen, wo doch niemand auf die Idee komme, einen Athleten, Steuermann, Architekten oder auch Flötenspieler nicht nach seinen Fähigkeiten, sondern durch das L. zu bestimmen (Aristot. rhet. 2, 20, 1393b; Xen. mem. 1, 2, 9). Dabei wird vorausgesetzt, der Befürworter des L.verfahrens betrachte alle Bürger als gleich fähig u. Amtsinhaber hätten ähnlich umfassende Kompetenzen wie ein Schiffsführer; beides trifft jedoch nicht zu (Hansen 244f). Auch Aristoteles steht der Demokratie als einer durch das niedere Volk dominierten Herrschaftsform skeptisch gegenüber (pol. 3, 6f, 1279a/b; Röcke 27). Isokrates wendet ein, dass durch das L. auch Feinde des Staates zu Ämtern gelangen u. eine στάσις herbeiführen könnten (or. 7, 22f).

IV. Liturgien, munera. In *Aegypten unter römischer Herrschaft werden im 2. Jh. Zwangsleistungen für die Öffentlichkeit (*Liturgien, munera) u. Zwangspachten durch L. an vorausgewählte Personen verteilt. Seit Anfang des 3. Jh. kommt die Losung der Auswahl gleich, da nur so viele Kandidaten nominiert werden, wie Dienste zu vergeben sind (W. Ameling, Art. L. nr. I B: NPauly 7 [1999] 443f). Im 3./4. Jh. erhalten auch die städtischen Ämter den Charakter von Zwangsleistungen, bei deren Vergabe das L. angewandt wird (vgl. C. Drecoll, Die Liturgien im röm. Kaiserreich des 3. u. 4. Jh. nC. [1997] 79. 81. 85).

V. Wettkämpfe. a. Schauspielagone. In Athen wird ein Preisrichter je Phyle unmittelbar vor Beginn des Wettbewerbs aus zuvor benannten Kandidaten durch Ziehung aus einer L.urne bestimmt. Die zehn Richter geben ihr Urteil auf Täfelchen ab, von denen letztlich fünf gezogen werden (vgl. H.-D. Blume, Einführung in das antike Theaterwesen[2] [1984] 41f). Ausgelost werden weiterhin die Reihenfolge der Stücke, die Zuordnung von Dichtern u. Choregen (Geldgeber für die Chöre, vgl. ebd. 32), selbst die Aufführenden (Ehrenberg 1477f).

b. Sport. 1. Einsatzbereiche u. Funktionen. Das L. dient bei sportlichen Wettkämpfen dazu, Reihenfolgen festzulegen u. Gruppen oder Paarungen zu bestimmen. In enger Berührung mit dem kriegerischen Kampf oder sonstigen Aufgabenverteilungen (s. o. Sp. 473) bestimmt das L. in der Frühzeit denjenigen, der den Zweikampf eröffnet (Il.

ISBN 978-3-7772-0905-0 (Lieferung 180)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 181

Los [Forts.] – Lüge



2009

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

23, 861f; vgl. Verg. Aen. 5, 490/9 mit Viererfolge [Bogenschießen]). Es legt die Reihenfolge fest, in der die Teilnehmer ihre Startposition auswählen, so beim Wagenrennen (Il. 23, 352/7; vgl. Verg. Aen. 5, 132, übertragen auf die Ruderregatta), oder weist, etwa bei Wettläufen, die Bahn direkt zu (Kratzmüller mit Anm. 20f). Bei Wettläufen bestimmt es die Gruppen der Vorausscheidungen. Für athletische Wettbewerbe (Ring-, Faustkampf, Pankration) stellt es Kampfpaare zusammen u. bestimmt deren Reihenfolge (Plat. leg. 7, 819b).

2. Vorgang. Während in früher Zeit wohl Holzstäbchen als L. gedient haben (Kratzmüller), werden später nach Lukian (Herm. 40/4) bei Olympischen Spielen des 2. Jh. nC. (u. wohl allgemein bei *Agonen) bohnengroße Kugeln verwendet, von denen je zwei mit demselben Buchstaben (in der Regel mit Alpha beginnend) markiert sind. Sie werden entsprechend der Kämpferzahl in eine L.urne (hier eine dem Zeus geweihte silberne κάλπις) gegeben. Der Reihe nach zieht jeder Kämpfer nach kurzem Gebet ein L., das er verdeckt in der Hand hält. Ein Kampfrichter oder Aufseher nimmt die L. in Augenschein u. stellt die Athleten mit demselben Buchstaben zu Paaren zusammen. Bei ungerader Athletenzahl nimmt der Übriggebliebene an der Losung der nächsten Runde(n) unter den Siegern teil (Gaebler 271/6; Kratzmüller mit Anm. 14/6). – Darüber hinaus werden die Veranstalter u. Kampfrichter (ἑλλανοδίκαι) der Olympischen Spiele durch L. aus den Bürgern von Elis bestimmt (J. Swaddling, Die Olympischen Spiele der Antike [2004] 76; U. Sinn, Das antike Olympia [2004] 108f).

VI. Gesellschaftsspiele. Im privaten Leben wird das Losen auch im Spiel verwendet. Beliebt sind vor allem Formen des Knobelns: gerade oder ungerade Zahlen von Gegenständen (Nüsse, Steinchen, Knöchelchen, Muscheln usw.), die in der Hand gehalten werden, erraten (ἀρτιασμός), die Zahl der von zwei Spielern ausgestreckten *Finger tippen (διὰ δακτύλων κλῆρος), auch wie beim heutigen ,Kopf oder Zahl' die obenliegende Seite einer Münze erraten (S. Mendner, Art. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 856f; M. Fittà, Spiele u. Spielzeug in der Antike [1998] 46. 122f).

C. Römisch. I. Allgemein. (Ehrenberg 1493/504; W. Kierdorf, Art. L. nr. I C: NPauly 7 [1999] 444f.) Im politischen Leben Roms hat das L.verfahren aufgrund der aristokratischen Grundprägung des röm. Staates eine wesentlich geringere Bedeutung als in den griech. Demokratien. Daher ist hier bei der Besetzung von Ämtern die Wahl, in der Kaiserzeit zunehmend die Ernennung der Regelfall. Dennoch kommt das L. vielfältig zum Einsatz. In der Republik sichert es ein Mindestmaß an (Chancen-) Gleichheit, den Grundzusammenhalt unter den konkurrierenden Aristokraten u. somit die Funktionsfähigkeit des politischen Systems (vgl. Rosenstein 44/66). Der Prinzipat bewahrt es als Teil republikanischer Tradition in der senatorischen Verwaltung u. wendet es in verwandten Vorgängen an. Als Ausdruck göttlichen Willens wird der L.entscheid zumindest im öffentlichen Bereich offenbar nicht verstanden (ebd. 49/56). Wenn vereinzelt Verbindungen zum göttlichen Bereich hergestellt werden, geschieht dies in polemischer Weise, oder es wird auf die allgemeine Überzeugung vom göttlichen Einfluss auf das menschliche Geschick rekurriert, um sie im Kontext politischer Auseinandersetzungen zu instrumentalisieren (Cic. Phil. 3, 24/6; Rosenstein 62/4). Erst wenn die Entscheidungen in Aktion umgesetzt werden, erfragen religiöse Vollzüge wie Auspizien u. a. die Zustimmung der Götter.

II. Volksabstimmungen u. Wahlen. a. Republik. (Taylor 70/4; Staveley 152/6.) Im Unterschied zur griech. Demokratie wird in Rom bei Wahlen u. Abstimmungen lediglich vorbereitend zwischen den einzelnen Stimmkörpern des Volkes gelost, aber nicht (bis auf Sonderfälle) zwischen einzelnen Kandidaten. Bei Zenturiatkomitien wird durch das L. aus den Zenturien der ersten Klasse die beginnende (centuria praerogativa) bestimmt, deren Ergebnis sofort bekannt gegeben wird u. oft den Endausgang bestimmt. Ähnlich wird bei Tribuskomitien die beginnende Tribus (principium) erlost, der die weiteren nach der Tribusliste folgen. Als seit der späten Republik die Tribus gleichzeitig abstimmen, gibt der Wahlleiter das Ergebnis jeder Tribus in der Reihenfolge bekannt, wie Tafeln mit den Namen der Tribus aus einer Urne gezogen werden. Analog ist das Vorgehen im Municipium Malacitanum (Lex Malac. 57 [18 Spitzl]; vgl. Taylor 80f; Staveley 179/81). Über den Kandidaten selbst entscheidet das L. nur bei Stimmengleichheit u.

übereinstimmender Qualifikation in Personenstand u. Kinderzahl (Lex Malac. 56f [16/8 Spitzl]). – In der Stadt Rom wird (bis 90/89 vC.) durch L. die Tribus ausgewählt, in der Einwohner latinischen Rechts ihre Stimme abgeben (Liv. 25, 3, 16). Entsprechende Regelungen gelten auch für Municipia der Kaiserzeit (Lex Malac. 53 [14 Spitzl]). – Bis zur Lex Domitia (104 vC.) bestimmt das L. 17 der 35 Tribus, die zunächst den Pontifex maximus, später alle Mitglieder der vier Priesterkollegien wählen (Taylor 82).

b. Kaiserzeit. Für den frühen Prinzipat ist die Anwendung des L. für Zenturiatkomitien, die über die Nominierung von Konsuln u. Prätoren abstimmen, belegt (Tab. Hebana [= Lex de Germ.] 6/50 [1, 519/21 Crawford]). Mit Hilfe der urna versatilis (s. u. Sp. 487) werden Senatoren u. Ritter, die den Gerichtsdekurien angehören, tribusweise den (ab 23 nC. 20) Nominierungszenturien zugelost (Taylor 89f. 95f; Talbert 341f). Das L. bestimmt weiter die Reihenfolge, in der das Stimmergebnis der einzelnen Zenturien bekanntgegeben wird (Staveley 180f). Da die Kaiser schnell dazu übergehen, verpflichtende ,Vorschläge' für Wahlen u. Abstimmungen zu machen, verlieren die Komitien ihre Bedeutung; dennoch dürften sie vermutlich mit ihren Organisationsformen bis ins 3. Jh. weiter bestanden haben (Jacques / Scheid 57f; Talbert 342/5). – Die Reihenfolge der Tribus wird auch bei Rekrutierungen ausgelost (durch Militärtribunen, vgl. Rosenstein 44_7; ebd. zur Auslosung der Soldaten, die bei Feigheit oder *Fahnenflucht einer Abteilung bestraft werden).

III. Gerichtswesen. a. Auslosung von Richtern in republikanischer Zeit. Die Losung gehört ,offenbar zu den typischen Requisiten der röm. Richterermittlung' (Kaser / Hackl 60). Seit der Lex Aurelia iudiciaria (70 vC.) erstellt der Stadtprätor jährlich aus den Reihen der Senatoren u. Ritter (zeitweise auch Ärartribunen) eine Richterliste in drei Dekurien. Aus dieser Gesamtliste bilden die Quästoren (Dio Cass. 39, 7, 4) zum Jahresbeginn tribusweise durch L. Sonderlisten, aus denen wiederum für die Einzelprozesse die zuständigen Richter ausgelost werden. Während des Prozesses ausfallende Richter werden durch Nachlosung (subsortitio) ersetzt (vgl. Kaser / Hackl 192/4). Nach Asconius (in Milon. 34 [XXVII Clark]) verwendet man für die Losungen (Holz-) Kugeln (pilae), die jeweils mit dem Namen eines Richters beschriftet sind (vgl. Behrends 72f, der auch wachsbeschichtete Täfelchen für möglich hält). Für Strafprozesse werden so die (ab Mitte 2. Jh. vC. bestehenden) ,ständigen Gerichtshöfe' (quaestiones perpetuae; Kunkel / Wittmann 327/9. 520; Kunkel 751/5) mit 51 bis 75 Geschworenen (ebd. 755) für die einzelnen Deliktarten gebildet, deren Vorsitzender (quaesitor) ggf. ebenfalls ausgelost wird (ebd. 760; ders. / Wittmann 328f). Für Zivilsachen wird zumeist aus der Richterliste ein Einzelrichter (iudex, arbiter) eingesetzt, der ausgelost wird, wenn eine Auswahl (electio) durch die Parteien scheitert (Kaser / Hackl 59f; Behrends 48/53. 77f; ebd. 183/91 zur Auslosung der Gerichtstermine). Auch für die Bildung der Richterbänke der Centumviri (ebd. 106f), der Rekuperatoren (Lex Irnit. 88 [ed. J. González: JournRomStud 76 (1986) 178], dazu Kaser / Hackl 198f; Simshäuser 189/95) u. a. ist die Losung belegt.

b. Kaiserzeit. Im Prinzipat wird nach der Reform der Gerichtsverfassung durch die Lex Iulia iudiciorum publicorum (17 vC.) die Auslosung der Geschworenen beibehalten, wobei zwei weitere Richterdecurien (Personen mit halbem Rittercensus) eingerichtet u. die Richterlisten vom Kaiser erstellt werden (vgl. Kunkel 773f; Kaser / Hackl 193). Für Munizipien u. die Provinzialrechtsprechung gelten offenbar entsprechende Regelungen (vgl. zB. Augustus edict. ad Cyren. 1: Riccobono, Fontes^2 1, 405f; vgl. Behrends 133/8; Simshäuser 185/9). Ab Mitte des 1. Jh. nC. gehen die Prozessformen mit ausgelosten Laienrichtern zurück. Die letzten durch L. ermittelten Richter sind für die Provinzen in der Zeit Trajans, für Rom in der Zeit der Severer belegt (Kaser / Hackl 168/71).

IV. Magistraturen, Senat. a. Republik. 1. Ämterverteilung. Bei kollegial besetzten Ämtern weist das L. jährlich vor oder bei dem Antritt getrennte Amtsbereiche (provinciae) zu, so etwa den Prätoren die Rechtsprechung unter Römern (praetura urbana) bzw. unter Peregrinen (sowie zwischen Peregrinen u. Römern, praetura peregrina; Kunkel / Wittmann 202f; Mommsen, StR^3 2, 208/19) oder den Ädilen die zu beaufsichtigenden Stadtbezirke (Tab. Heracleensis 24f: Riccobono, Fontes^2 1, 143). Ähnliches gilt für Quästoren (Kunkel / Wittmann 514) u. die Münzherren (tresviri aere argento auro

flando feriundo; ebd. 551). Entsprechend erhalten die Prokonsuln u. Proprätoren, die ‚Provinzen' (im territorialen Sinn) zur Verwaltung übernehmen, ihre Amtsbezirke durch L. (proviniciam sortiri; vgl. Mommsen, StR[3] 2, 248f).

2. Verteilung von Zuständigkeiten unter Amtskollegen. Während der Amtsführung von Magistraten entscheidet das L. über die Zuständigkeit für Aktionen, die nur von einem der Kollegen ausgeführt werden können, sofern dies nicht durch turnusmäßigen Wechsel der Geschäftsführung, Absprache unter den Kollegen (comparatio) oder durch Senats- oder Volksbeschluss geregelt wird (vgl. Kunkel / Wittmann 195/201; Mommsen, StR[3] 1, 36/44, bes. 41/3; Staveley 231). Konsuln losen uU. im Kriegsfall um Operationsbereiche (oder sprechen sich ab [Liv. 28, 38, 12], vgl. Rosenstein 52/4), Befehlsgewalten über Truppenkontingente (Liv. 22, 27, 10) u. Zuständigkeiten (ebd. 41, 18, 7f), in Friedenszeiten um die Leitung der Komitien (35, 20, 2), die Tempeleinweihung (2, 8, 6) oder die Ernennung des Diktators (4, 26, 11). Die Zensoren losen um die Lustration am Ende der Bürgerschätzung (Varro ling. 6, 87; Liv. 38, 36, 10; Kunkel / Wittmann 200. 422), die Erstellung u. Verkündung der Senatsliste oder die Ernennung des princeps senatus (Liv. 27, 11, 9/11), die zehn Volkstribunen um die Leitung der Tributkomitien zur Wahl der neuen Volkstribunen (ebd. 3, 64, 4; dazu Kunkel / Wittmann 207. 560). Darüber hinaus wird das L. im Senat häufig verwendet, um Sonderaufgaben wie *Gesandtschaften zu verteilen oder Kommissionen einzurichten (zB. Cic. Att. 1, 19, 3).

b. Kaiserzeit. Diese Praxis bleibt im Prinzipat für den Bereich der senatorischen Verwaltung trotz zunehmenden Einflusses der Kaiser bis ins 3. Jh. weitgehend erhalten u. wird auf aktuelle Erfordernisse wie neue Ämter (Präfekten, Kuratoren), Kommissionen (kaiserliches consilium), richterliche Ausschüsse (Augustus edict. ad Cyren. 5, 104/30: Riccobono, Fontes[2] 1, 411/3), Regelung von Anwesenheitspflichten angewandt (Talbert 347f). Besonders werden weiterhin die Promagistraturen in senatorischen Provinzen bis ins 3. Jh. durch L. vergeben (vgl. ebd. 348/53; J. M. Rainer, Röm. Staatsrecht [2006] 264; Jacques / Scheid 182f; Mommsen, StR[3] 2, 249/54. 533f). Durch Kriterien wie Rang, Anciennität u. Kinderzahl sowie Einflussnahmen der Principes (Vorauswahl, Ausschluss von Kandidaten) wird die Zufälligkeit eingeschränkt.

V. Religiöse Ämter. Nach einer Lex Papia (65 vC.?) werden neue Vestalinnen aus einer vom Pontifex maximus zusammengestellten Liste durch L. ermittelt (Gell. 1, 12, 10f; J. Rüpke, Fasti Sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften u. das sakrale Funktionspersonal röm., griech., oriental. u. jüd.-christl. Kulte in der Stadt Rom von 300 vC. bis 499 nC. 2 [2005] 1640f; zZt. des Gellius kann der Pontifex maximus sie unter bestimmten Umständen auch auswählen; Gell. 1, 12, 12). Tiberius bestimmt das Kollegium der Sodales Augustales durch L. (vgl. Rüpke aO. 1599). In den Provinzen bestehen darüber hinaus lokale Bestimmungen (vgl. zB. Cic. Verr. 2, 2, 126f zum Juppiterpriester in Syracus).

VI. Sport. Während die Losung bis zum 3. Jh. mit dem Schwinden republikanischer Strukturen u. Ausbau der kaiserl. Verwaltung nach militärischen Prinzipien im öffentlichen Leben zurückgeht, bleibt sie im Bereich des Sports u. der Spiele bis in die Spätantike erhalten u. findet hier mit steigender Zahl u. Beliebtheit der Spiele ihren hauptsächlichen Einsatz.

a. Wettkämpfe. Bei athletischen Agonen (certamina), die sich im gesamten Röm. Reich ausbreiten u. auch Teil der Zirkusspiele sind (R. W. Fortuin, Der Sport im augusteischen Rom [1996] 32f. 38/48), ist die Losung zur Zusammenstellung der Paare unverzichtbar (Gladiatorenpaarungen dagegen werden vom Veranstalter u. Trainer nach Leistungsstand zusammengestellt, vgl. M. Junkelmann, Familia gladiatoria. Die Helden des Amphitheaters: E. Köhne / C. Ewigleben [Hrsg.], Gladiatoren u. Caesaren [2000] 71/3). Zahlreiche Bilddarstellungen besonders auf Münzen aus der östl. Reichshälfte des 3. Jh. nC. belegen die Ziehung aus der L.urne, wie sie Lukian beschreibt (s. o. Sp. 481; Gaebler 278/312; E. Specht, Kranz, Krone oder Korb für den Sieger: Altmodische Archäologie, Festschr. F. Brein = Forum Archaeologiae 14/III/2000 [e-Veröff.] Abb. 2. 4f).

b. Spiele. Zudem ist die Auslosung der entscheidende Akt in der Vorbereitung der äußerst beliebten Wagenrennen als Auftakt von Zirkusspielen. Sie wird, vom Publikum ungeduldig erwartet (Tert. spect. 16, 2),

durch den Rennleiter (Magistrat, Beauftragter des Kaisers) mit Hilfe der urna versatilis (s. unten) vorgenommen. Entsprechende Regelungen gelten für Schiffsrennen (Verg. Aen. 5, 132; dazu Fortuin aO. 108f). – Bei öffentlichen Spielen werden in der Kaiserzeit zudem *Geschenke (missilia) an das Volk verteilt, teils als Naturalien (besonders Nahrungsmittel), teils aber auch als L.täfelchen, die gegen entsprechende Güter eingetauscht werden können (Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 17).

VII. Vorgang des Losens. a. (Wasser-) Kessel, Krug. Im öffentlichen röm. Leben scheint die Losung in der Regel mit Hilfe eines Kessels (lat. sitella, urna; griech. ὑδρία) in unterschiedlicher Technik vorgenommen worden zu sein (Taylor 71f; Staveley 231f). Die Wendung sitellam deferre bezeichnet im wörtlichen Sinn die Vorbereitung des Losens (Liv. 25, 3, 16 u. ö.; vgl. Lowe $176f_{13}$), im übertragenen Sinn auch den Vorgang insgesamt (Rhet. ad Her. 1, 21; Kunkel / Wittmann 600). Häufig ist der Kessel mit Wasser gefüllt (Lowe 177/82). In diesen werden L. aus Holz zumeist in Form von Kugeln (pilae) gegeben (sortes con- / deicere), die mit Namen (Liv. 23, 3, 7; Augustus edict. ad Cyren. 1, 25: Riccobono, Fontes[2] 1, 405) oder Zahlen gekennzeichnet sind (Plaut. Cas. 378). Es muss sichergestellt werden, dass sie nach Material, Größe u. Gewicht möglichst gleich sind (sortes / pilas aequare: Ascon. in Milon. 34 [XXVII Clark]; Augustus edict. ad Cyren. 1, 25: Riccobono, Fontes[2] 1, 405f, dazu Taylor 73; zur Manipulation durch kleineres L. oder leichtere Holzart Plaut. Cas. 384f, dazu Staveley 214f; Lowe 177f). Das Gefäß wird geschüttelt oder geschwenkt (urnam agitare: Hist. Aug. vit. Prob. 28, 8, 6), bis ein L. emporkommt bzw. auftaucht u. beim Ausgießen zum Vorschein kommt (emergere: ebd. 28, 8, 4/6 im Wechsel mit effundi u. exire; exire: Cic. Verr. 2, 2, 127; Att. 1, 19, 3; Val. Max. 6, 3, 4; excidere: Liv. 23, 3, 7) oder (aus dem engen Hals) herausgenommen wird (Plaut. Cas. 415; Lowe 178). Eine entsprechende Losung lässt Plautus (nach den Κληρούμενοι des Diphilos) auch im privaten Bereich stattfinden (Cas. 296. 341/3. 363. 396. 415; vgl. Lowe 179/83; Taylor 72f). Es können auch beschriftete Täfelchen aus einer Urne gezogen werden.

b. Urna versatilis. Daneben wird häufig die urna versatilis verwendet, so bei der Auslosung der Tribus (Tab. Hebana 23f [ed. J. H. Oliver / R. E. A. Palmer: AmJournPhilol 75 (1954) 229]), vor allem aber zur Vergabe der Startpositionen bei Wagen- u. Schiffsrennen. In eine an einem Gestell befestigte Amphore werden Kugeln in den traditionellen Farben der Rennparteien Weiß, Grün, Blau, Rot gegeben. Sie wird mehrfach gedreht u. dann angehalten. Die Partei, deren Kugel als erste durch den schmalen Hals herausfällt, erhält die günstigste (linke) Bahn; die anderen wählen ihre Bahnen in der Reihenfolge der weiteren Losungen oder einigen sich durch Absprache. Der Vorgang ist auf zahlreichen spätantiken *Kontorniaten (vgl. A. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons = Ant. Münzen u. geschnittene Steine 6, 1 [1976] 212), auf einem Fresko der *Katakombe an der Via Latina (2. H. 4. Jh., wohl als Hinweis auf den Beruf des Bestatteten, vgl. L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom = JbAC ErgBd. 4 [1976] 42/5) u. auf dem Berliner Kugelspiel mit Szenen eines Renntages in Kpel (um 500, vgl. A. Effenberger, Das Berliner ‚Kugelspiel': JbBerlMus 49 [2007] 46) dargestellt. Das ‚Zeremonienbuch' des *Konstantinos VII Porphyrogennetos belegt den Vorgang noch für die Mitte des 10. Jh. (cerem. 1, 78 [2, 120/6 Vogt]; Effenberger aO. 46f).

VIII. Gesellschaftsspiele. Die im griech. Bereich verbreiteten L.spiele (s. o. Sp. 481) sind auch im röm. Leben bekannt: gerade oder ungerade Anzahl von Gegenständen tippen (par / impar), das Mora-Spiel, bei dem die Anzahl der auf Kommando ausgestreckten *Finger vorhergesagt werden muss (digitis micare; K. Groß: o. Bd. 7, 923f), Münzenseiten erraten (capita aut navia; Mendner aO. [o. Sp. 481] 866f; Fittà aO. [o. Sp. 481] 46. 122f).

D. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Allgemein. 1. Funktion, religiöse Konnotation. Im jüd. Bereich ist die Anwendung des L. (gōrāl) im privaten, staatlichen u. religiösen Leben belegt (Faivre 69/73; Lindblom 164/78; Dommershausen, gōrāl; ders., L.; H. H. Schmid: Art. gōrāl / L.: TheolHdWbAT[5] 1 [1971] 412/5), doch weniger verbreitet als etwa im Griechentum, u. weist vielfältige Berührungspunkte mit dem zeitgenössischen nahöstl. u. griech. Umfeld auf. Auch in Israel wird der L.entscheid als Mittel angewandt, um offene Fragen schnell, einfach u. unpar-

teiisch zu regeln u. so Streitigkeiten zu beenden (Prov. 18, 18) oder nicht aufkommen zu lassen. Er wird im profanen Bereich von Privatpersonen oder Anführern vollzogen. Kultische Losungen führen Priester in der Regel mit Hilfe von Urim u. Tummim oder dem Efod durch (vgl. Lindblom 170/8; O. Keel, Die Brusttasche des Hohenpriesters als Element priesterschriftl. Theologie: F.-L. Hossfeld / L. Schwienhorst-Schönberger [Hrsg.], Das Manna fällt auch heute noch [2004] 379/91, bes. 382f). Eine religiöse Konnotation ist nicht immer explizit. Dass letztlich jede Entscheidung, so auch die des L., auf Jahwe zurückgeht, äußert erst der weisheitliche Dichter des Buches der Sprüche (16, 33). Er betont damit ‚an zentraler Position die Souveränität JHWHs über menschliches Planen u. Handeln ... Im L.entscheid akzeptiert der Mensch die Grenzen seiner Urteils- u. Entscheidungsmöglichkeit. Er überlässt JHWH die letzte Entscheidung, die im Verfahren gleichwohl frei u. unverfügbar bleibt‘ (H. F. Fuhs, Sprichwörter = Neue Echter Bibel AT 35 [2001] 115; Kitz, Terminology 214).

2. Materialien u. Vorgang. Die *Etymologie von gōrāl verweist auf kleine Steine als L. (Dommershausen, gōrāl 992; ders., Theologie 197; Lindblom 166f), es dürften aber auch wie in der Umwelt Holzstücke, Knöchelchen, getrockneter bzw. gebrannter Ton oder Pfeilschäfte verwendet worden sein (Sasson 109). Die Gegenstände zeigen durch unterschiedliche *Farbe oder durch Kennzeichnung bzw. Beschriftung die Entscheidung an (so Hieron. in Hes. comm. 7, 21 [CCL 75, 289]: Der babyl. König befragt ‚nach Sitte seines Volkes‘ das Orakel, indem er namentlich gekennzeichnete Pfeile in den Köcher steckt u. mischt; wessen Pfeil ‚herauskommt‘, wird als erster angegriffen). Die L. werden zumeist ähnlich wie bei nahöstlichen Nachbarn u. Griechen in einen Behälter gegeben, der geschüttelt wird, bis eines herausfällt. Hierauf weisen besonders die Verben ʿālāh, ‚empor-, herauskommen, herausspringen‘ (Lev. 16, 9f; Jos. 18, 11a; 19, 10), yāṣāʾ, hišlîk, ‚werfen, springen lassen‘ (ebd. 18, 8. 10), u. nāpal, ‚fallen lassen‘ (1 Chron. 24, 31; 25, 8 u. ö.), hin (Kitz, Terminology 210/3; Lindblom 167f). L. können aber auch in den Gewandbausch gegeben u. geschüttelt werden (Prov. 16, 33), um von dort herauszufallen oder gezogen zu werden (Jub. 8, 11).

b. Entscheidung über Personen. 1. Bestimmung von Akteuren. Durch L. werden Personen ausgewählt. Häufig wird dieser Entscheid als Willensäußerung Jahwes gekennzeichnet (*Orakel), zB. durch Verbindung mit einem Heiligtum. In der Vorbereitung des Rachefeldzuges gegen Gibea wird am Heiligtum von Mizpa das L. eingesetzt, offenbar um aus den versammelten Stämmen Israels die Männer zu bestimmen, die am Kampf teilnehmen u. die für die Verpflegung zu sorgen haben (Iudc. 20, 1/10). In dasselbe Heiligtum wird auch die Auslosung Sauls zum König durch schrittweise Bestimmung des Stammes, der Sippe bis zur Einzelperson verlegt (1 Sam. 10, 17/24, dazu K.-P. Adam, Saul u. David in der judäischen Geschichtsschreibung = ForschAT 51 [2007] 158/61, der ebd. 161 im Vergleich zur Wahl Davids eine ‚Abwertung des L.verfahrens‘ sieht; vgl. PsPhilo ant. bibl. 25, 2; 49, 1/8).

2. Ermittlung von Schuldigen. Der Vorgang entspricht der Ermittlung des Schuldigen (Jos. 7, 14/8), die im ausdrücklichen Auftrag des Herrn durchgeführt wird. Als göttlicher Urteilsspruch durch das L. wird auch die Ermittlung des Schuldigen im Fall Jonathans dargestellt (1 Sam. 14, 40/2). Der Entscheid erfolgt hier stets zwischen zwei Alternativen. Dass er durch Urim u. Tummim erfolgt, wie die LXX die Stelle versteht, scheint fraglich (Lindblom 173/8). Auch die (nichtjüd.) Matrosen befragen das L. (vielleicht in Form von beschrifteten Tonscherben, Sasson 111), um in Seenot den Schuldigen zu ermitteln (Jon. 1, 7).

c. Verteilung von (religiösen) Ämtern u. Diensten. Durch L. werden bestimmten Gruppen oder Einzelpersonen Dienste zugewiesen. Im Zusammenhang mit der Tempelordnung werden auf diese Weise Priesterklassen u. Leviten eingeteilt (1 Chron. 24; vgl. Joseph. ant. Iud. 7, 366f), Dienste als Sänger u. Musiker vergeben (1 Chron. 25), die Bewachung der Tempeltore geordnet (ebd. 26, 12/6). Nach Nehemia bestimmt das L. bei der Rückkehr aus dem Exil, wer sich aus dem Volk in *Jerusalem niederlässt (11, 1) u. wer unter den Priestern, Leviten u. den einzelnen Familien zu welchem Termin im Jahr das Brennholz für den Tempel liefert (10, 35).

d. Entscheidung in Eigentumsfragen. 1. Privater Bereich. Häufig werden durch L. auch Eigentumsfragen bei Ansprüchen meh-

rerer Beteiligter entschieden. Dies betrifft im privaten Bereich das gemeinschaftliche Erbe, das, wie im nahöstl. Umfeld verbreitet (R. Westbrook [Hrsg.], A history of ancient Near Eastern law = HdbOrient 1, 72 [2003] 57f. 395f. 543; zum babyl. Recht ebd. 938f; Kitz, Inheritance 611/5), durch L. rechtskräftig aufgeteilt wird (Sir. 14, 11/5; Prov. 18, 18; technisch dafür nāpal, vgl. H. Seebass: ThWbAT 5 [1986] 523), oder auch das durch Diebstahl u. Raub erbeutete Gut (Ps. 22, 19; Prov. 1, 10/4); selbst vor der Losung über Waisen werde nicht zurückgeschreckt, so Hiobs Klage (Job 6, 27).

2. Staatlicher Bereich (Landnahme). Auf staatlicher Ebene ist es üblich, bei Kriegszügen das eroberte Land samt den Einwohnern mit ihrem Besitz durch L. unter den Siegern zu verteilen (Nah. 3, 10: Ninive; Obd. 11; Joel 4, 3: Jerusalem). Diese Praxis wendet nach atl. Zeugnis auch Israel bei der Verteilung des eroberten Landes an (Num. 26, 55f; 33, 54; 34, 13; 36, 2; 1 Chron. 6, 39. 46. 48. 50f; Iudc. 1, 3 u. ö.; vgl. Dommershausen, L. 198_{22}). Das Buch Josua verbindet die Vergabe des Landes durch L. sehr eng mit Jahwe u. unterstreicht ihren sakralen Charakter. Nachdem bereits von Mose den Stämmen Ruben, Gad u. zur Hälfte Manasse Land östlich des *Jordan zugewiesen worden ist (Jos. 13, 8/33), erhalten zunächst die Stämme Juda, Kaleb, Efraim u. die weiteren Teile von Manasse (ebd. 17, 1) durch L. ihre Gebiete (ebd. 15, 1/63; 16, 1/17, 18). Dann wird in der (historisch fiktiven) Darstellung von Jos. 18, 6/19, 51 das weitere Land unter die verbliebenen Stämme ‚vor Jahwe' (18, 6. 8; 19, 51) bzw. ‚vor den Augen Jahwes' (18, 10) in dessen Auftrag durch L. vergeben. Dies geschieht am Eingang des Offenbarungszeltes in Schilo, das ‚vermutlich ... allein der Willensoffenbarung Jahwes diente' (Fritz 180) u. zugleich eine ‚öffentlich-rechtliche ... Zone' (M. Görg, Josua = Neue Echter Bibel AT 26 [1991] 89) darstellte. Unter den Ausführenden wird ‚Eleasar, der Priester', besonders hervorgehoben (Jos. 14, 1; 19, 51; vgl. Num. 32, 28; 34, 16). Jahwe selbst ermöglicht die Eroberung oder hat bereits das Land für Israel von Einwohnern frei gemacht; er ist somit der eigentliche Geber (Jos. 6, 2/21; 8, 1f; 10, 11. 14; 11, 6/8. 20; 13, 6; 18, 1. 3, vgl. R. S. Hess, The book of Joshua as a land grant: Biblica 83 [2002] 500f; J. Hentschel, Das Buch Josua: E. Zenger u. a. [Hrsg.], Einleitung in das AT[6] [2006] 209). Das L.verfahren setzt aufgrund seines Auftrags die Inbesitznahme praktisch um u. schließt sie durch die rechtlich wirksame Aufteilung ab (Kitz, Inheritance 610/8 sieht Parallelen zum babyl. **Erbrecht; dagegen verweist Hess aO. 498_{11} auf akkadische Texte von Landzuweisungen; im Beispiel Akkad. Texte 456 [Hess aO.] wird aber das L. nicht erwähnt). Dabei wird vorausgesetzt, dass die Gebiete zunächst abgegrenzt u. dann durch L. den einzelnen Stämmen zugeordnet werden (vgl. Jos. 15, 1; 18, 6, dazu Fritz 179; redaktionsgeschichtlich bedingt ergeben sich Spannungen zur Zuweisung des Landes nach Stammesgröße, vgl. Num. 26, 55f; 33, 54, dazu L. Schmidt, Das vierte Buch Mose. Num. 10, 11/36, 13 = ATDeutsch 7, 2 [2004] 161f. 210). Die Landverteilung ist im göttlichen Willen verankert, was einen bleibenden Anspruch u. eine nicht hinterfragbare Ordnung begründet (Fritz 157f; vgl. Jes. 34, 17), sie verweist aber zugleich auf den notwendigen Gehorsam gegenüber Jahwe als Bedingung des Landbesitzes (Hentschel aO. 211f). Aus dieser Perspektive heben vor allem späte redaktionelle Zusätze aus nachexilischer Zeit das L.verfahren besonders hervor bzw. ergänzen es (vgl. Fritz 151f. 201; zur Harmonisierung mit Jos. auch in Num. 32, 28; 34, 17 vgl. Schmidt aO. 197. 213) u. bringen es mit dem Priestertum in Verbindung.

e. Versöhnungstag. Ebenfalls ‚vor dem Herrn' am Eingang des Offenbarungszeltes entscheidet am Versöhnungstag das L. (als Ausdruck des göttlichen Willens) über die Verwendung der beiden Ziegenböcke (Lev. 16, 7/10). In der Zeremonie nimmt der *Hohepriester zwei L.steine, die mit der Kennzeichnung ‚für Jahwe' u. ‚für Asasel' versehen sind, gibt sie in ein Gefäß, schüttelt das Gefäß, bis einer der beiden L.steine ‚heraufkommt', u. legt diesen auf den ersten Bock. Das ‚für Jahwe' bestimmte Tier wird als Sündopfer für den Herrn verwendet, während das andere, beladen mit den Sünden Israels, zu Asasel in die Wüste getrieben wird (B. Jürgens, Heiligkeit u. Versöhnung. Lev. 16 in seinem literarischen Kontext [2001] 94f. 104).

f. Purim-Fest. Besondere Bedeutung erhält die Auslosung, die Haman vornehmen lässt, um den günstigsten Tag für die Vernichtung der Juden zu ermitteln (Esth. 3, 7;

9, 24). Sie begründet das ‚purim'-*Fest. Die Bezeichnung beruht vielleicht auf dem (von Haman gesprochenen) akkadischen ‚puru' für L. (= gōrāl), das zunächst für die einzelnen Tage, dann für die Monate ‚geworfen' wird. Die Vorgehensweise erinnert an 1 Sam. 10, 20f sowie Jos. 7, 14/8 (s. o. Sp. 490). Denkbar ist die Verwendung von zwei verschiedenfarbigen Steinen (günstig / ungünstig; W. Dommershausen, Ester = Neue Echter Bibel AT 2 [1980] 21), die in einem Gefäß (bauchiger Topf oder Krug [sumerisch ‚bur' als mögliche *Etymologie für ‚puru']) geschüttelt werden, bis eines von ihnen herausfällt (W. W. Hallo, The first Purim: BiblArch 46 [1983] 19f). Wenn die Umwelt den L.entscheid als Bestimmung des unausweichlichen Schicksals angesehen hat, setzt das Buch Ester dem die größere, dem Schicksal überlegene Macht Jahwes entgegen (J. G. Baldwin, Esther = Tyndale OT Comm. 1 [Leicester 1984] 23).

II. Qumran. a. Gemeindeleben. 1. Aufnahme von Neumitgliedern. (Faivre 73/5.) Die ‚Gemeinderegel' von Qumran erwähnt das L. im Zusammenhang mit der Aufnahme von Neumitgliedern (zu den Texten Beardslee 245/52; Schmidt 105/17; C. Hempel, Community structures in the Dead Sea Scrolls: P. W. Flint [Hrsg.], The Dead Sea Scrolls after fifty years 2 [Leiden 1999] 70/3; W. Drews: o. Bd. 20, 504f). Demnach erfolgt die Aufnahme in zwei Stufen. Nach Eignungsprüfung u. Unterweisung in den Grundsätzen der *Gemeinschaft durch den Leiter wird der Eintrittswillige der Versammlung der Vollmitglieder vorgestellt. Diese geben ihr Votum ab, u. er wird dann, ‚so wie das L. vor dem Rat der Vielen fällt', abgewiesen oder (vorläufig u. beschränkt) zur Gemeinschaft zugelassen (1QS 6, 16; CD 15, 15 spricht lediglich von der notwendigen Kenntnis [der Gemeinschaftsregeln]). Nach Ende des ersten u. des zweiten Jahres wiederholen sich die Prüfung in der Versammlung u. die Losung (1QS 6, 18. 21f). Bei positivem Ausgang steigt der Eintrittswillige schrittweise bis zur Vollmitgliedschaft auf. In allen drei Übergängen ist die Losung jeweils als zweiter Schritt gekennzeichnet, der nicht mit dem Votum der Mitglieder identisch zu sein scheint. Während die ältere Forschung zu einer metaphorischen Deutung des Losens im Sinne einer Entscheidung oder Abstimmung (etwa mit Kugeln) neigte, wird in neuerer Zeit für das wörtliche Verständnis plädiert (Faivre 74f; Lange 408/10; Schmidt 112/4). Wenn nach der menschlichen Prüfung tatsächlich eine Auslosung durchgeführt wird, hat sie offenbar die Funktion, die bereits getroffene Entscheidung Gottes manifest zu machen (ebd. 114f; Lange 410).

2. Verteilung von Ämtern u. Funktionen. Auf diesem Hintergrund werden auch die anderen in der Regel erwähnten Losungen wörtlich verstanden (ebd. 409f): Allein unter der Aufsicht der Priester entscheidet das L. (1QS 9, 7; vgl. CD 13, 4 [ersatzweise Levit]), u. zwar in allen Fragen der Tora (des ‚Gesetzes' [der Gemeinschaft]), des Eigentums u. des Rechts, um Einheit, Verbundenheit u. *Demut zu sichern (1QS 5, 3). Nach 1Q28a 1, 16 werden auch Aufgaben u. Positionen unter den ‚Häuptern' der Väter ausgelost (Lange 409f); so kann der in der Hierarchie eingenommene Rang eines Mitgliedes umschrieben werden als ‚Ort seines L.' (1QS 2, 23; vgl. ebd. 1, 9f; CD 13, 12: Jeder soll seinen Platz erhalten ‚gemäß seinem Erbe im L. des Lichts').

b. Los u. Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft. Auf dem Hintergrund der Überzeugung von der göttlichen Prädestination u. der dualistisch geprägten Zwei-Geister-Lehre (bes. 1QS 3, 13/4, 26) sprechen die Qumrantexte häufig vom ‚L.' in übertragenen Bedeutungen, die ineinander übergehen (Faivre 73f; Beardslee 247). Gott, der für jeden Menschen ‚das L. wirft gemäß seinem Geist' (1QS 4, 26), bestimmt den ‚Anteil' am ‚Heiligkeitsgeist' bzw. am ‚Geist des Unrechts' (ebd. 3, 15) u. gibt einen ‚Erbteil' an Wahrheit u. Recht bzw. am ‚L. des Unrechts' (ebd. 4, 24). Wer vom Wahrheitsgeist gereinigt wird, erkennt das Gute, handelt danach u. gehört zu den erwählten Lichtsöhnen Gottes (3, 23/5; 4, 21/3). Daher bezeichnet ‚L.' auch die Gruppe selbst (zB. 2, 2: ‚Männer des L. Gottes'; 2, 4f: ‚Männer des L. Belials'; 11, 7f: Den Erwählten gab Gott ‚ein Erbteil im L. Heiliger'; vgl. 1QH 11, 22f; 15, 34). ‚L.' ist damit eschatologisch qualifiziert. – Zur Verwendung des L.orakels in Qumran vgl. Lange 422f; ders., The determination of fate by the oracle of the lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and ancient Mesopotamian literature: D. K. Falk / F. García Martínez / E. Schuller (Hrsg.), Sapiental, liturgical and poetical texts from Qumran (Leiden 2000) 39/48.

III. Frühjudentum. Förster / Herrmann 760/2.

a. Mischna (Tempelkult). Das L.verfahren hat sich offenbar im Tempelkult u. in der Organisation des Tempeldienstes bis in neutestamentliche Zeit (Lc. 1, 9) gehalten (Strack / Billerb. 2, 596f). Laut Mischna wird am Versöhnungstag die Auslosung der beiden Böcke mit L.täfelchen aus *Buchsbaum vorgenommen, die der Hohepriester aus einer kleinen Holzkiste zieht (Joma 3, 9; 4, 1; vgl. Jürgens aO. [o. Sp. 492] 104f). Für die verschiedenen Dienste am Versöhnungstag (Abräumen des Altares, Schlachtung, Reinigungen, Darbringen der Opfergaben, Sprüche) werden vier Losungen unter den Priestern vorgenommen (Joma 2, 1/4). Nach dem Traktat Tamid (3/6) sind auch die Dienste der täglichen Brandopfer durch L. zugeteilt. Einer der Tempelaufseher ist für diese Losungen verantwortlich (Šeqalim 5, 1).

b. Jubiläenbuch. Das Motiv der Landvergabe durch L. wird im *Jubilaeenbuch aufgegriffen u. in die Zeit Noahs vorverlegt (8, 10/30). Wenn Noah nach der Flut das Land unter seinen Söhnen auslost u. diese wiederum ihren ‚Erbteil' durch L. an ihre Nachkommen weitergeben (ebd. 9, 1/15), wird die gesamte bekannte Welt durch L. verteilt. Besonderes Interesse liegt dabei auf Kanaan. Durch L. fällt es Sem zu, wird dann aber durch den Sohn Chams unter Bruch des Eides, die L.entscheidung zu respektieren (ebd. 9, 14), in Besitz genommen. Damit erscheint die spätere Landnahme durch die Nachkommen des Sem als Wiedereinnahme des rechtmäßigen Besitzes (Förster / Herrmann 760).

c. Philo. Philo steht dem L.verfahren kritisch gegenüber (Faivre 75f). In Bezug auf die Bestimmung von Herrschern lobt er (spec. leg. 4, 151/9) ausdrücklich, dass die mosaische Ordnung (Dtn. 17, 14f) nicht die Auslosung, sondern die Wahl vorsehe. In seiner Ablehnung des L.verfahrens nimmt er die philosophische Kritik auf (vgl. o. Sp. 479f): Wenn *Herrschaft durch das L. vergeben wird, entscheide das Glück (εὐτυχία), der schwankende blinde Zufall (πρᾶγμα ἀβέβαιον; spec. leg. 4, 151. 153. 156). Zum Wohl der Untergebenen müsse das richtige Kriterium jedoch die ἀρετή (ebd. 4, 151), die Eignung aufgrund positiver persönlicher Eigenschaften, sein. Die folgenden Beispiele des *Arztes u. des Steuermannes unterstreichen den Aspekt der Fachkenntnisse. Letztlich stehen damit dem Auslosen die genaue Prüfung, die begründete Entscheidung u. damit die Vernunft gegenüber (ebd. 4, 156; vgl. 2, 231). Dies sieht Philo in der vom gesamten Volk aus den eigenen Reihen vorgenommenen Wahl, die von Gott bestätigt wird, gewährleistet (ebd. 4, 157).

d. PsPhilo, De Iona. In der ps-philonischen Predigt De Iona (11f. 15 [14/9 Siegert]) wird die Bestimmung des Schuldigen durch L. als berechtigtes Verfahren gewertet, um ein Problem zu entscheiden, das wegen seiner Undurchschaubarkeit auf andere Weise (Abstimmung) nicht gelöst werden kann. Im Ausgang des L. manifestiert sich der göttliche Urteilsspruch.

e. PsPhilo, Antiquitates biblicae. Die ps-philonischen Antiquitates biblicae (RAC Suppl. 2, 341f) greifen im Kontext der Josua- u. Richtertradition die atl. L.praxis bei der Zuteilung von Land (20, 9f unter Josua), der Verteilung von Aufgaben (20, 10: Kundschafterdienst) u. (nach dem Beispiel der Jonathanerzählung) der Ermittlung von Unreinen u. Schuldigen auf (25, 3f). Durch L. im Sinne des Gottesurteils wird ordnungsgemäß auch (nach dem Beispiel Sauls) der königliche Anführer bestimmt (25, 2f: Nachfolger Josuas; 49, 1/8: Führer ‚wie Kenas'; vgl. Reinmuth 189f); ein Misslingen der Losung wie im Fall der Kenasnachfolge wird (hier fälschlich) als Verwerfung des Volkes durch Gott interpretiert (ebd. 84f).

f. Josephus. Nach *Josephus (Faivre 76) wird im *Krieg gegen die Römer auf jüdischer Seite mehrfach das L. angewandt, um Aufgaben, zB. das Kämpfen an vorderster Front, zu vergeben (b. Iud. 3, 258; vgl. ebd. 3, 97: auf röm. Seite Bestimmung der den Marsch führenden Legion). Dieses Verfahren wird auch in aussichtsloser Lage angewandt. In Jotapata entschließen sich die in einer Höhle eingeschlossenen letzten Soldaten gegen ihren Anführer Josephus zum Selbstmord. Josephus schlägt daraufhin die Auslosung vor. Wer durch das L. bestimmt wird, wird jeweils vom nächsten Ausgelosten getötet (ebd. 3, 387). In Masada wählen die Männer nach Tötung der Frauen u. Kinder durch L. eine Zehnergruppe aus, um (wie in kultischer Ordnung?) die verbliebenen Männer zu töten, u. aus diesen zehn wiederum einen einzelnen, der die anderen neun u. schließlich sich selbst umbringen soll (ebd.

7, 389/99). Die historische Verlässlichkeit der Berichte des Josephus wird kontrovers diskutiert u. zunehmend skeptisch beurteilt (vgl. L. H. Feldman, Flavius Josephus revisited: ANRW 2, 21, 2 [1984] 852/7; E. Gabba, The social, economic and political history of Palestine 63 BCE - CE 70: W. D. Davies / J. Sturdy [Hrsg.], The Cambridge history of Judaism 3 [Cambridge u. a. 1999] 166f mit Anm. 338f; K. Atkinson, Noble deaths at Gamla and Masada?: Z. Rodgers [Hrsg.], Making history. Josephus and historical method [Leiden 2007] 349/58. 365/71). Besonders muss daher unsicher bleiben, ob es sich bei den 11 in Masada (locus 113) gefundenen hsl. Ostraka mit jüdischen Namen um die ,L.' handelt, die die letzten Verteidiger verwendeten (Y. Yadin / J. Naveh / Y. Meshorer, Masada 1 [Jerus. 1989] 28/31; E. Netzer, Art. Masada: EncArchExcavHolyLand 3 [1993] 982). In seiner kritischen Haltung gegenüber den Zeloten verwirft Josephus den Versuch der Zeloten, den Hohenpriester (Pineḥas) durch L. zu bestimmen (b. Iud. 4, 153/7). Während die Zeloten offenbar durch das alte Mittel des L.entscheids zur zadokidischen Linie der Hohenpriester zurückkehren wollen (M. Hengel, Die Zeloten[2] [1976] 225f), wirft ihnen Josephus gesetzesfeindliche Haltung (παρανομία: b. Iud. 4, 155) vor u. beharrt auf der gegenwärtigen *Genealogie (ebd. 4, 153).

E. Christlich. I. Los im NT. (Faivre 76/9; Förster / Herrmann 762f.) Im NT ist neben dem Verweis auf die Tempeldienstordnung (Lc. 1, 9) nur in zwei Zusammenhängen in konkretem Sinn von Auslosen die Rede.

a. Verlosung der Kleider Jesu. Zum einen erwähnen die Passionsdarstellungen die Verlosung der Kleider Jesu unter den Soldaten. Während die Synoptiker (Mc. 15, 24 par.) summarisch unter Anspielung auf Ps. 22 (21), 19 von der Verteilung durch L. sprechen, gestaltet Joh. 19, 23f die Szene mit ausdrücklichem Zitat von Ps. 22 (21), 19 weiter aus. Aufgrund des Parallelismus membrorum unterscheidet er zwischen der Verteilung der Kleider unter die vier Soldaten u. der Verlosung des in einem Stück gewebten Untergewandes (χιτών). Historischer Hintergrund dürfte die antike Praxis beim Vollzug von Kapitalstrafen sein, wobei der Delinquent entkleidet wurde u. seine letzte Habe dem Hinrichtungskommando zustand (U. Luz, Das Ev. nach Mt. 4 = EvKathKomm 1, 4 [Zürich 2002] 320 mit Anm. 74; C. Dietzfelbinger, Das Ev. nach Joh. 2 = ZürchBibelKomm NT 4, 2 [2001] 300; U. Sommer, Die Passionsgeschichte des Mk.-Ev. = WissUntersNT 2, 58 [1993] 184). Die Erzählungen sind jedoch theologisch motiviert. Über den Klagepsalm wird das völlige Ausgeliefertsein u. die Erniedrigung mit der *Hoffnung auf den rettenden Gott verbunden.

b. Nachwahl des Matthias. (A. Jaubert, L' élection de Matthias et le tirage au sort: Studia evangelica 6 = TU 112 [1973] 274/80; Lohfink 247/9; Zwiep 168/72.) Die Nachwahl des Matthias an die Stelle des Judas erfolgt durch Auslosung zwischen zwei Kandidaten (Act. 1, 26). In der Gemeindeversammlung (von etwa 120 Personen als Verweis auf die apostolische Strukturierung der Gemeinde schon vor Pfingsten, vgl. G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Unters. zur lukanischen Ekklesiologie = StudATNT 39 [1975] 71f) werden sie offenbar nach dem Kriterium ausgewählt, das Petrus zuvor formuliert (Act. 1, 21f): Augenzeugenschaft des gesamten öffentlichen Wirkens Jesu bis zur *Himmelfahrt u. Wille zur Bezeugung der Auferstehung. Wie groß der mögliche Kandidatenkreis ist u. wer die Einschränkung auf Josef u. Matthias vornimmt, bleibt offen. Der Vorgang knüpft an alttestamentliche Vorlagen (Lev. 16, 8; zu Parallelen in PsPhilo ant. bibl. 25. 49 s. o. Sp. 490; Reinmuth 188/92) an (auch wenn er faktisch eine κλήρωσις ἐκ προκρίτων darstellt; vgl. Faivre 69. 77). Für die beiden Kandidaten (αὐτοῖς als Dativus commodi: Lohfink 248; Zwiep 170f. 194f) wird ein namentlich gekennzeichnetes L. vermutlich in ein Gefäß (oder den Gewandbausch) ,gegeben', bis durch Schütteln eines ,(heraus-) fällt' (G. Schille, Die Apostelgeschichte des Lk.[3] = TheolHdKomm 5 [1989] 86; R. Pesch, Die Apostelgeschichte 1 = EvKathKomm 5, 1 [Zürich 1986] 91; J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte = RegensbNT [1994] 89). Das der Auslosung unmittelbar vorausgehende *Gebet spricht von der bereits erfolgten Wahl durch den κύριος (Gott, vielleicht auch Christus) u. bittet ihn um die Bezeichnung des Erwählten (Act. 1, 24b; *Erwählung). Indem der *κύριος als ,Herzenskenner' bezeichnet wird, wird auf die Erfüllung aller, auch der für menschliche Einsicht nicht erkennbaren Voraussetzungen verwiesen. Die Beteiligten sind lediglich ,Werkzeuge' der göttlichen Willenskundgabe

(Zmijewski aO. 88; Zwiep 163/5). Die Historizität des Vorgangs wird als theologisch motiviertes ‚Darstellungsmittel‘ (Hinweis auf ‚die ‘heilsgeschichtl.’ Kontinuität‘; W. Schmithals, Die Apostelgesch. des Lukas = ZürchBibelKomm NT 3, 2 [1982] 28) in Frage gestellt oder auch in Parallele zur Gemeindeordnung von Qumran bestritten (Beardslee 249). In neuerer Zeit geht man jedoch mehrheitlich, ebenfalls unter Verweis auf Qumran (s. o. Sp. 493), von der Historizität aus (Schmidt 112/5; Zwiep 170; zu Parallelen in Qumran auch R. Riesner, Das Jerusalemer Essenerviertel u. die Urgemeinde: ANRW 2, 26, 2 [1995] 1875f).

c. Κλῆρος als ‚Anteil‘. Im übertragenen Sinn erscheint κλῆρος im NT mehrfach für den zugewiesenen Anteil. Im Bericht über die Nachwahl des Matthias wird κλῆρος in Bezug auf Judas (Act. 1, 17), ähnlich 1 Petr. 5, 3, auch im Sinne von ‚Anteil an einer kollektiven Funktion‘ (Faivre 77) bzw. ‚eines (durch L. zugefallenen) Rangplatzes in der Gemeinde‘ (W. Nauck, Probleme des frühchristl. Amtsverständnisses: K. Kertelge [Hrsg.], Das kirchl. Amt im NT = WdF 439 [1977] 458) verwendet. Daneben bezeichnet die Vokabel den eschatologisch wirksamen Anteil am Glauben bzw. am Wort (Act. 8, 21) sowie den ‚Teil‘ an der Heilsgemeinschaft der ‚Heiligen‘ (ebd. 26, 18; Col. 1, 12), denen das himmlische Erbe verheißen ist. Dieser Sprachgebrauch steht in Verbindung mit der frühjüd. Vorstellung vom ‚Anteil an Mose‘ (Ass. Moys. 2, 2) als Zugehörigkeit zum Volk Israel bzw. zum Bund mit den entsprechenden Verheißungen sowie der Rede vom ‚L.‘ der Heiligen als den Männern des *Lichtes in Qumran-Texten (1QS 11, 7f; s. o. Sp. 494). Insofern der eschatologische Aspekt des Lohnes stärker betont wird, tendiert die Bedeutung zum ‚Erbteil‘ bzw. ‚Erbe‘ (Act. 20, 32: κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν; Eph. 1, 11: In Christus sind wir im Voraus als Erben eingesetzt [ἐκληρώθημεν] gemäß dem ordnenden Willen Gottes). – Diese Redeweise wird von Polykarp sowie Ignatius aufgegriffen u. fortgeführt (Faivre 78f; Förster / Herrmann 762f). Gerade in Zeiten der Naherwartung u. der Bedrohung des eigenen Lebens aufgrund des Christusglaubens wird die eschatologische Perspektive betont. Diese Redeweise findet ihren Widerhall, wenn im Blick auf geistbegabte Personengruppen wie die Märtyrer vom κλῆρος gesprochen wird (im Brief der Gemeinden von *Lyon u. Vienne bei Eus. h. e. 5, 1, 10. 48 u. ö.; Faivre 84f).

II. Alte Kirche. a. Christliche u. kirchliche Praxis. 1. Wandel von κλῆρος zur Bezeichnung des kirchlichen Amtes. Das Wort κλῆρος macht einen starken Bedeutungswandel durch (Faivre 79/89). Von der Grundbedeutung ‚L.‘ / ‚Losen‘ u. dem durch das L. Zugeteilten (bis zur Zugehörigkeit zu den eschatologisch Geretteten) entwickelt es sich zu einem Terminus technicus für die Gruppe der Funktionsträger in der christl. Gemeinde, die sich immer stärker von den ‚Laien‘ absetzt. Diese semantische Entwicklung verläuft offenbar über das ‚L.‘ der Leviten als dem priesterlichen Stamm u. / oder die erstmals bei Irenäus belegte Verwendung von κλῆρος in der Bedeutung ‚Amt‘ (mit κληροῦσθαι [= erhalten] τὴν ἐπισκοπήν: haer. 3, 3, 3 [SC 211, 34f] bei Eus. h. e. 5, 6, 2 im Wechsel mit τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον κατέχειν: haer. 3, 3, 3 [ebd. 37f] bei Eus. h. e. 5, 6, 4; vgl. haer. 1, 27, 1 [SC 264, 348] bei Eus. h. e. 4, 11, 2). Dies kommt Act. 1, 17 sehr nahe (Judas ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης [scil. des Aposteldienstes]; vgl. ebd. 1, 25: τόπος). Substantiv u. Verb implizieren, dass die Funktion nicht durch eigene Leistung erworben, sondern von anderer Stelle zugeteilt ist. Eusebius zitiert Irenäus u. verwendet selbst κλῆρος in der Bedeutung ‚Amt, Stellung‘ (h. e. 6, 29, 2; 7, 2, 1. 32, 1: Bischof; 6, 43, 17: Presbyter). Nach der Traditio apostolica spricht das Ordinationsgebet für den *Bischof, das deutliche Anklänge an Act. 1, 24f aufweist, von den Ämtern (κλῆροι / sortes), die der Bischof vergibt (Trad. apost. 3 Botte; vgl. ebd. 8: der Presbyter kann kein Amt [κλῆρος] vergeben; ebd. 9 zur Ordination von Bekennern). Mit Tertullian geht die griech. Vokabel ins Lat. über u. wird hier erstmals als Bezeichnung für die Gruppe kirchlicher Amtsträger (in der Trias Bischof, Presbyter, Diakone) verwendet. – Zur Begründung dieses Sprachgebrauchs sieht Hieronymus (ep. 52, 5 [CSEL 54, 421f], vgl. hierzu Philo spec. leg. 1, 131. 156; wirkungsgeschichtlich bedeutsam über Isid. Hisp. orig. 7, 12; eccl. off. 2, 1 [CCL 113, 53]; Faivre 94) zwei Möglichkeiten. Die Kleriker heißen so, weil sie ‚aus dem L. des Herrn sind‘, d. h. zu seinem ‚Teil‘ u. ‚Erbbesitz‘ zählen (Dtn. 18, 1f; 32, 9) u. ihm gehören, oder aber weil der Herr ihr ‚Teil‘ ist (Ps. 73

[72], 26), d. h. sie ihn besitzen, woraus sich in jedem Fall die Forderung eines asketischen Lebens ergibt. Augustinus verbindet die Deutung von κλῆρος im Sinne der beiden ‚Testamente' mit dem ‚L.' (Erbteil) der Leviten u. der Auslosung des Matthias (en. in Ps. 67, 19 [CCL 39, 881f]). Joh. Chrysostomos (frg. in Jer. 13 [PG 64, 881]) erklärt die Vokabel unter Bezug auf die Auslosung des Matthias (s. o. Sp. 498) als Anteil am (besonderen) Dienst u. an der Zuteilung der Position (τόπος) des Einzelnen innerhalb der Kirche. Als Gnadengeschenk Gottes gibt diese Zuteilung den nicht Erwählten keinen Grund zur Enttäuschung u. lässt keinen Raum für Gunst oder Feindschaft.

2. Verteilung von Ämtern. Wenn κλῆρος zum zentralen Stichwort für das kirchliche Amt wird, ist es umso bemerkenswerter, dass die Auslosung trotz der bibl. Belege nicht in die Praxis der Alten Kirche bei der Vergabe von Ämtern übergeht. Die Auslosung des Matthias als Nachfolger des Judas im ‚Amt' des Apostels ist ein Sonderfall, der die Grenze zwischen der Generation der Apostel u. der ihrer Nachfolger markiert. Den von Jesus selbst unmittelbar berufenen Aposteln wird Matthias durch den Gottesentscheid des L. gleichgestellt. Danach geht die Bestimmung von kirchlichen Amtsträgern in menschliche Verantwortung über. Unmittelbar auf die Nachwahl des Matthias lässt Eusebius (h. e. 2, 1, 1) die Einsetzung der Sieben folgen u. markiert deutlich die Unterschiede: Sie werden öffentlich eingesetzt mit Gebet u. *Handauflegung durch die Apostel. – Im Verlauf der Institutionalisierung werden Auswahlmechanismen, Eignungskriterien u. Einsetzungsriten entwickelt, um menschlich kontrollierbar geeignete Kandidaten zu bestimmen. Als ‚kanonische' Form der Einsetzung von Bischöfen wird die Wahl unter Beteiligung von Gemeindevolk, Ortsklerus u. Bischöfen festgelegt, ergänzt durch Regelungen zur Rolle der Metropoliten, Patriarchen oder auch weltlicher Herrscher (Gaudemet 13/48). Der Gedanke der letztlichen Bestimmung des Eingesetzten durch Gott selbst bleibt erhalten, aber diese Bestimmung kommt nicht in einem L.entscheid zum Ausdruck, sondern der Abschluss eines amtlichen, zunehmend rechtlich geregelten Verfahrens mit dem Konsens aller Beteiligten u. der förmlichen Ordination als Akt der Geistmitteilung wird als Ausdruck des göttlichen Urteils aufgefasst (bes. Cypr. ep. 55, 8, 4 [CCL 3B, 265]; 59, 5, 2; 67, 4, 2/4 [ebd. 3C, 344f. 452/4]). – In der westl. Kirche wird das L.verfahren zur Vergabe von Führungsämtern im 6. Jh. untersagt (u. von Honorius III iJ. 1123 ausdrücklich verboten; vgl. S. Wiedenhofer, Zur Normativität kirchengeschichtl. Entwicklungen: D. Sattler / G. Wenz [Hrsg.], Das kirchl. Amt in apostolischer Nachfolge 2 [2006] 336). Eine Ausnahme bildet der Beschluss des 2. Konzils v. Barcelona (vJ. 599 cn. 3 [159f Vives]), dass die Bischöfe zwischen zwei oder drei vom Gemeindevolk u. Ortsklerus ausgewählten Kandidaten das L. entscheiden lassen sollen, um den von Christus bestimmten Kandidaten zu ermitteln (Gaudemet 82. 87f). – In den Ostkirchen dagegen wird der L.entscheid bei der Patriarchen- oder auch Bischofswahl seit Mitte des 8. Jh. bis ins MA hinein häufig angewandt, um Auseinandersetzungen u. Spaltungen zu vermeiden (oder Einmischungen weltlicher Herrscher abzuwehren?), so bei der Wahl des westsyr. Patriarchen von Antiochia (W. Selb, Oriental. Kirchenrecht = SbWien 388. 543 [1981/89] 2, 213f), des Patriarchen der ostsyr. Kirche von Seleukia-Ktesiphon (ebd. 1, 198), des Patriarchen von Alexandria (Renaudot, LOC² 1, 373/5) oder auch bei der Bischofswahl in Novgorod (M. C. Paul, Episcopal election in Novgorod, Russia 1156/478: ChurchHist 72 [2003] 258/64). Nach einer Vorwahl werden drei Kandidaten benannt (so bereits bei der Bischofswahl in der justinian. Gesetzgebung Cod. Iust. 1, 3, 41 praef. vJ. 528; Nov. Iust. 123, 1 vJ. 546; 137, 2 vJ. 565: von den durch Klerus u. Honoratioren benannten drei soll der würdigste [vom Metropoliten?] bestimmt u. eingesetzt werden, vgl. B. Flusin, Bischöfe u. Patriarchen: L. Pietri [Hrsg.], Die Geschichte des Christentums 3 [2001] 524). Sofern nicht einer von ihnen übereinstimmend akklamiert wird, legt man Zettelchen mit ihren Namen auf den Altar oder in eine dort aufgestellte Urne. Nach liturgischer Feier wird von einer geeigneten Person (Kleriker, Kind) ein Zettel gezogen. Die Praxis erinnert an die Ziehung von Spruchorakeln (vgl. o. Bd. 3, 1248).

3. Entscheidung über Personen. Für die Losung als Mittel der Entscheidungsfindung finden sich nur sehr wenige Belege. Nach Irenäus (haer. 1, 13, 4 [SC 264, 198]) bestimmen in der gnostischen Gruppe des Markos

die zum Mahl Versammelten bei ihren Zusammenkünften durch L., wer weissagen soll. Augustinus denkt an das L. in dem (konstruierten) Fall, dass zwei in gleichem Maß Bedürftige um etwas bitten, was nur einem von ihnen gegeben werden kann (doctr. christ. 1, 29 [CCL 32, 22f]; Bruning 623f). Auch beim drohenden Einfall der Vandalen soll das L. entscheiden, welche Kleriker vor Ort bleiben sollen, um den Gläubigen beizustehen, u. welche fliehen sollen, um die Existenz der Kirche zu sichern (ep. 228, 12 [CSEL 57, 494f]). Augustinus verweist selbst darauf, dass das Auslosen ungebräuchlich ist, befürwortet es aber unter Verweis auf Sap. 8, 19 zur Beendigung eines unlösbaren Konflikts u. wertet es als Ausdruck göttlichen Willens (Gen. ad litt. 10, 18 [CSEL 28, 1, 320f]; zu sortiri in der Bedeutung ,[von Gott] erhalten' vgl. unit. eccl. 25, 75 [ebd. 52, 322] u. ö.; in der Schöpfungsordnung Gen. ad litt. 3, 7 [ebd. 28, 1, 68] u. ö.).

b. Exegese. Das L.verfahren spielt bei den Theologen der Alten Kirche insofern eine Rolle, als sie sich kommentierend u. deutend mit der entsprechenden bibl. Tradition auseinandersetzen. Antiker Methodik entsprechend, werden die Passagen im wörtlichen Sinn als Aussagen über vergangene Ereignisse u. / oder als Bildrede aufgefasst, aus der in allegorischer Deutung ethische Weisungen oder Aussagen über die Zukunft, besonders die Eschata, zu entnehmen sind. Größere zusammenhängende Ausführungen sind allerdings selten.

1. Origenes. Ausführlich befasst er sich in der 23. Homilie zum Buch *Josua mit dem L.verfahren (Faivre 86f). Ziel ist es nicht, die L.praxis aus christlicher Sicht zu bewerten (in dieser Hinsicht zieht er keine expliziten Konsequenzen), sondern die bibl. Belege (besonders die atl. Stellen mit der Vielzahl von Namen) durch den Aufweis ihrer ,unaussprechlichen Geheimnisse' (23, 4 [GCS Orig. 7, 446f]) gegen Unverständnis, Überdruss u. Geringachtung angemessen zu deuten. Den Ausführungen liegt die Gegenüberstellung von blindem Zufall u. lenkender (göttlicher) Macht zugrunde (zB. ebd. 23, 1 [440]: non fortuitu, sed secundum hoc quod praedestinatum est a deo; 23, 2 [441]: non ... casu, sed providentia; 23, 4 [445]: certis quibusque rationibus et non casu vel fortuitu). Origenes will zeigen, dass die bibl. Losungen nicht dem Zufall unterliegen, sondern von Gott selbst bestimmt sind. Denn sie werden in gläubiger Haltung vollzogen, wie besonders die Nachwahl des Matthias zeigt: ,Wo das L. aus festem Glauben u. nach einem Gebet geworfen wird, zeigt es den Menschen klar u. offen an, was im Verborgenen der Wille Gottes umfasst' (23, 2 [442]). Entsprechendes gelte, wenn wie in Col. 1, 12 u. Eph. 1, 11f vom L. im Zusammenhang mit der Seele u. dem göttlichen Bereich gesprochen wird (in Jos. hom. 23, 2 [GCS Orig. 7, 441f]). Zwischen Gott u. den Menschen gibt es (geistige) ,Kräfte' (virtutes) oder auch Engel, die Origenes mit den Göttern identifiziert, denen urgeschichtlich ,vom Höchsten' Länder u. Völker zugeteilt wurden (Dtn. 32, 8f). Sie unterliegen dem ,L.' Gottes, der ihnen ihre Stellung u. Aufgaben zuweist (in Jos. hom. 23, 3 [GCS Orig. 7, 442]). Nach dem Willen Gottes regeln sie innerweltliche Vorgänge wie zB. die Verlosung des Landes durch Josua u. bestimmen das ,L.' der ihnen zugeteilten menschlichen Seelen. In beiden Bereichen richtet sich Gottes Urteil nach dem Verhalten u. der sittlichen Qualität des Einzelnen (23, 3 [443]: pro merito et virtute sua), denn er kennt die Würdigkeit (dignitas) der Engel u. die Beschaffenheit (qualitas) der menschlichen Seele (ebd.). Auf diesem Hintergrund deutet Origenes schließlich die atl. Landverlosungen allegorisch bzw. typologisch auf die Vergabe der ,Wohnungen' (Joh. 14, 2) u. Positionen in der endzeitlich-himmlischen Welt. Auch hier wird das Verhalten der Knechte (Lc. 19, 17. 19) berücksichtigt werden (in Jos. hom. 23, 4 [GCS Orig. 7, 446]; vgl. in Num. hom. 21, 3; 28, 3 [ebd. 7, 202f. 283f]). Dabei stehen, wie Origenes in den Homilien zu Numeri hervorhebt, die ,Priester u. Diener Gottes' oben an, die wie die Leviten keinerlei ,irdisches Erbe' erhalten, d. h. die sich ganz vom Materiellen distanziert haben u. denen Gott selbst in der Erkenntnis seines Wesens u. Wortes das ganze Erbe ist (21, 1f [199f]). Mit ihnen werden diejenigen zum endzeitlichen ,Teil' (sors) des Herrn (in Lev. hom. 9, 3 [GCS Orig. 6, 421f]) gehören, die *Barmherzigkeit, Liebe, Frieden, Gottesfurcht (ebd. 9, 6 [429]) verwirklicht u. kein Unrecht getan haben (9, 4 [422f]). Sie erhalten nicht ,durch L.' im Sinne der Zufälligkeit, sondern nach dem Vorrecht der Wahl (non sorte ... sed electionis praerogativa) ihre Stellung ,im L. der Heiligen' (in Num. hom. 21, 3 [GCS Orig. 7, 203]). Diese

identifiziert Origenes mit dem Bock ‚für Jahwe'. Alle anderen aber entsprechen dem anderen Bock u. haben es verdient, in die Wüste geschickt zu werden. Sie sind in jeder Hinsicht verlassen von Tugenden, Gerechtigkeit, von Gott u. Christus (in Lev. hom. 9, 3f [ebd. 6, 421/4]).

2. Augustinus. (Bruning 622/43; zu Augustinus vgl. Sp. 501. 503. 509.) Demgegenüber betont Augustinus beim L. vor allem den Aspekt der geschenkten, freien Zuteilung u. deutet es als Sinnbild für die göttliche *Gnade. Die Nachwahl des Matthias zeigt zum einen, dass das L.(en) den göttlichen Willen zum Ausdruck bringt (u. daher nicht grundsätzlich abzulehnen ist), zum anderen, dass die Entscheidung nicht auf menschlicher Wahl (electio), sondern auf dem freien Willen u. damit auf der Gnade Gottes beruht, der das Heil auch ohne Leistungen u. Verdienste (merita) schenkt (en. in Ps. 30, 2, 2, 13 [CCL 38, 211]; vgl. serm. 12, 4 [CCL 41, 168]; Bruning 622f; vgl. auch Ambr. exhort. virg. 6, 43 [PL 16, 364]; ep. 4, 16, 6 [CSEL 82, 1, 117f]), u. zwar allen gleichermaßen (wie das L. von allen akzeptiert wird, vgl. Aug. in Joh. tract. 118, 4 [CCL 36, 657]). Hiermit assoziiert Augustinus das Auslosen des Leibrocks Jesu, den er als Bild für die unteilbare christl. Liebe (caritas) deutet (en. in Ps. 30, 2, 2, 13 [CCL 38, 211]). Zu diesem Glauben u. damit zum ‚L. (Anteil) der Heiligen' in der Heilsgemeinschaft der Kirche gelangt der Einzelne nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch göttliche Gnade. Was also im menschlichen Bereich als (zufälliges) ‚L.' erscheint, ist tatsächlich im verborgenen Willen Gottes u. seiner Gerechtigkeit (iustitia) begründetes ‚Geschick' (ebd.). Dass ‚sors' auf die ‚gratis' geschenkte Gnade des Glaubens verweist, sieht Augustinus in der Antwort des Petrus auf Simon Magus bestätigt (ebd. 30, 2, 2, 14 [212]: non est tibi pars neque sors in hac fide; vgl. Act. 8, 21). Damit verschiebt sich die Bedeutung auf den frei geschenkten ‚Anteil'. So kann Augustinus abschließend die ‚sortes', die Gott in Händen hält (Ps. 31 [30], 16), mit der Verheißung von ebd. 2, 8 verbinden: Die Kirche in ihrer ‚weltweiten' Verbreitung hat von Gott die ‚gentes' als Erbe (hereditas ecclesiae) u. die gesamte Erde als Besitz erhalten (en. in Ps. 30, 2, 2, 14 [CCL 38, 212]; vgl. serm. Dolbeau 21, 18 [RevÉtAug 37 (1991) 287f] mit Auslegung zu Joh. 19, 23f). – Wie angedeutet ist das L. bei Augustinus über die Verteilung der Kleider Jesu auch mit dem Thema der Einheit der Kirche verbunden. Daher greift es Augustinus im Zusammenhang mit Schisma u. *Häresie auf. Während die Aufteilung der Kleider in vier Teile auf die in alle Himmelsrichtungen verbreitete Kirche verweise, deute die ‚von oben in einem Stück gewebte', nicht teilbare Tunika auf die unzerreißbare Liebe (caritas) hin, die als Geschenk ‚von oben' diese weltweite Kirche verbinde (in Joh. tract. 118, 4 [CCL 36, 656f]; vgl. serm. 22, 1 [ebd. 41, 290]; 218, 9 [Augustinianum 34 (1994) 367]; 265, 7 [PL 38, 1222]). Einheit der Kirche u. göttliche Gnade hängen somit innerlich zusammen (in Joh. tract. 118, 4 [CCL 36, 656f]; en. in Ps. 30, 2, 2, 13 [ebd. 38, 211]). Schismatiker wie die Donatisten treten als ‚Zerteiler der Kleider des Herrn' auf u. wollen sein Gewand der Liebe nicht bewahren (ep. 76, 1 [CSEL 34, 325]; vgl. in Joh. tract. 13, 13f [CCL 36, 138]; serm. Guelf. 2, 2 [Miscell. Agost. 1 (1930) 451f]). Die caritas kann aber auch so stark sein, dass sie Häretiker zur Rückkehr in die Kirche veranlasst (en. in Ps. 21, 2, 19 [CCL 38, 127]; zu Eph. 1, 11 bei Augustinus s. u. Sp. 508).

3. Einzelthemen. Punktuell werden die bibl. L.belege in der Literatur der Alten Kirche von vielen Autoren aufgegriffen u. in unterschiedlichen Zusammenhängen u. Aussageabsichten verwendet. Im Folgenden kann anhand der vorherrschenden Themen die Breite der Deutungen nur exemplarisch verdeutlicht werden.

a. Alttestamentliche Landverlosung. (Zu Origenes s. o. Sp. 503f.) Im atl. Zusammenhang nimmt Epiphanios (anc. 112/4 [GCS Epiph. 1, 136/42]) die Erzählung des Jubiläenbuchs (vgl. o. Sp. 495) von der Landverteilung unter die Söhne Noahs auf, um die Rechtmäßigkeit der späteren Landnahme durch Israel zu erweisen u. den Gott, der Israel unterstützt, vom Vorwurf des Unrechts zu entlasten (anc. 114 [141f]). – Ambrosius bezieht die atl. Landzulosungen allegorisch auf die Gegenwart. In einer geistlichen Zulosung (sortitio spiritalis) werden den Gläubigen Gnadengaben zugeteilt (divisio gratiarum: exhort. virg. 6, 40 [PL 16, 363]; vgl. ep. 4, 16, 6 [CSEL 82, 1, 117f]; in Lc. 10, 116 [ebd. 32, 4, 499]). So entsprechen *Jungfräulichkeit oder Witwenstand dem levitischen ‚L.', in dem den ehelos lebenden Frauen wie seinerzeit dem Stamm Levi der Herr zum ‚Teil'

(sors) wird (exhort. virg. 6, 39 [PL 16, 362f]). – In der Behandlung der Patriarchengeschichten kommt Rufin im Zusammenhang mit Issachar (Jos. 19, 17/23) auf das L. zu sprechen. Auf der wörtlichen Ebene legt er die Erzählung als Beschreibung des historischen Verlaufs aus (patr. 2 rescr. 12 [CCL 20, 210f]). In figurativer Interpretation bezieht er Issachar aufgrund der Namensbedeutung ‚Lohn' (merces) auf die Apostel, die der Lohn der Menschwerdung seien; ihr ‚L.' ist Jesus als das gute Land, in dem Milch u. *Honig fließen (ebd. 13 [211f]). In ‚moralischer Ausdeutung' stehen die L. als Ausdruck des göttlichen Willens für die Gebote Gottes, durch deren Befolgung das himmlische Erbe gewonnen werde (14 [212f]). – An die atl. Landverteilung anknüpfend, erzählen mehrere apokryphe Apostelakten von einer Aufteilung der Missionsgebiete, die die Apostel im Auftrag des Auferstandenen oder aus eigener Initiative bei einer Zusammenkunft (zumeist in Jerusalem) durch L. vornehmen (Act. Thom. 1 u. ö.; vgl. J.-D. Kaestli, Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes: F. Bovon u. a. [Hrsg.], Les Actes apocryphes des apôtres [Genève 1981] 249/56). Eusebius (h. e. 3, 1, 1) fußt anscheinend, möglicherweise vermittelt durch Origenes, auf derselben (edessenischen?) Tradition u. setzt offenbar ebenfalls das L.verfahren voraus (εἴληχεν; vgl. E. Junod, Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres [Eus. h. e. 3, 1, 1/3]: Bovon u. a. aO. 235. 242/8). Bei Rufin (h. e. 10, 9) u. Hieronymus (in Jes. comm. 10, 34, 8 [CCL 73, 423]) klingt die atl. Landverlosung an; im Vordergrund steht hier jedoch römische Praxis, da die Missionsgebiete als provinciae im Sinne der ‚Amts- / Zuständigkeitsbezirke' bezeichnet werden.

β. Verlosung von Tempeldiensten. Für Ambrosius (in Lc. 1, 22f [CCL 14, 17f]) ist in Christus der wahre, ewige *Hohepriester zweifelsfrei erschienen. Er muss nicht mehr gesucht werden, es gibt auch keinen Wechsel des Priesteramtes mehr. Das Auslosen ist daher überflüssig geworden wie der (längst zerstörte) Tempel. Doch wird das AT damit nicht beseitigt, sondern erfüllt, wie die Verlosung der Kleider u. die Nachwahl des Matthias durch L. andeute.

γ. Verteilung der Kleider Jesu. Dass das Losen um das Untergewand Jesu auf die wesenhafte, doch durch Schisma u. Häresie bedrohte Einheit der Kirche verweist (vgl. o. Sp. 505), äußert bereits Cyprian (unit. eccl. 7 [CCL 3, 254f]). Didymus Caecus (in Ps. 21, 19 [PapTextAbh 7, 162f]) parallelisiert die Losung unter dem *Kreuz mit einem Erbstreit, in dem die wahren Gläubigen u. die Häretiker konkurrierende Ansprüche auf die Worte Christi erheben. Der Besitzanspruch der Irrlehrer ist aber unberechtigt. Das ungeteilte Gewand deutet an, dass Christi Erbe nicht zerrissen werden kann u. dass nur einer der rechtmäßige Erbe ist, nämlich die Gemeinschaft der wahren Gläubigen. – Ambrosius bringt die Aufteilung der Kleider Jesu innerkirchlich in Zusammenhang mit den vier Evangelisten (Tob. 73 [CSEL 32, 2, 562f]). Die Kleider deutet er als das Evangelium, mit dessen Annahme die Gläubigen Christus als Gewand angelegt haben (Gal. 3, 27; Rom. 13, 14). Die Evangelisten haben das L. (Ambrosius spielt zugleich auf das L. an, das auf Matthias fiel) über diese Kleider Christi geworfen u. unter göttlicher Prüfung vom Hl. Geist ihre jeweilige Verkündigung erhalten. Ambrosius erklärt auf diese Weise die Unterschiede zwischen den Evangelien u. legitimiert sie zugleich durch Verweis auf den göttlichen Auftrag. – Bewusst distanziert sich PsDionysios Areopagites (eccl. hier. 5, 3, 5 [PTS 36, 112f]) von früheren Deutungen. Er versteht das ‚L.', das Matthias zum Nachfolger des Judas bestimmt, als göttliches Geschenk an das Kollegium, um den richtigen Kandidaten erkennbar zu machen. Daher müssen Amtseinsetzungen nicht nach dem persönlichen Urteil der Gemeindeleiter, sondern nach dem göttlichen Willen erfolgen.

δ. Eph. 1, 11. In der Alten Kirche wird Eph. 1, 11 oft als Beleg der Prädestination ausgewertet. Marius Victorinus (in Eph. 1, 11 [CCL 83, 2, 17f]) entnimmt der Stelle, dass alles bis hin zum endzeitlichen Geschick der Seele von Gott bestimmt ist. Hieronymus (in Eph. comm. 1, 11 [PL 26, 484f]) stimmt damit grundsätzlich überein, doch besagt der Vers für ihn nicht, dass Gott alle irdischen Vorgänge lenke (dann könne ihm auch das Schlechte angelastet werden), sondern lediglich, dass alles Handeln Gottes planvoll, absichtlich u. machtvoll sei. Augustinus sieht in dem Vers die Prädestination jedes Menschen zum Heil oder Unheil belegt. Daher verwendet er die Stelle vor al-

lem im pelagianischen Streit als biblischen Beleg für die eigene Position (zB. praed. sanct. 35/8 [PL 44, 986/9, bes. 988]; persev. 14f [ebd. 45, 1001f]).

c. Kritik am Losorakel. Ein positives Verständnis des konkreten L.vorgangs als Ausdruck des göttlichen Willens bleibt auf einzelne Sonderfälle beschränkt, in denen Gott ‚das ungewisse L. lenkte' (Hieron. in Ion. 1, 7 [CCL 76, 387]). Auch wenn sich die Praxis, Verse der Bibel u. anderer Schriften als Hinweise auf die Zukunft zu nutzen, bis ins MA hält (o. Bd. 3, 1248f), wird das Losen als Orakel skeptisch-ablehnend beurteilt u. zunehmend bekämpft, weil das Orakel auf reinem Zufall beruht oder ein falscher Dämonenglaube im Hintergrund steht (Min. Fel. Oct. 26f [25f Kytzler] = PsCypr. idol. 7 [CSEL 3, 1, 24f]; Lact. epit. 23 [29f Heck / Wlosok]; Aug. conf. 4, 5f; 7, 9f; divers. quaest. 45, 2 [CCL 44A, 68f]; ep. 55, 37 [CSEL 34, 2, 212] u. ö.; dazu Th. Linsenmann, Die Magie bei Thomas v. Aquin [2000] 80; Bruning 575/643, bes. 625f); vgl. o. Bd. 3, 1249f; Schröder aO. (o. Sp. 472) 579/634.

W. A. Beardslee, The casting of lots at Qumran and in the Book of Acts: NovTest 4 (1960) 245/52. – O. Behrends, Die röm. Geschworenenverfassung = Göttinger Rechtswissenschaftl. Studien 80 (1970). – J. Bleicken, Die athenische Demokratie[4] (1995). – B. Bruning, De l'astrologie à la grâce: Collectanea Augustiniana, Festschr. T. J. van Bavel = BiblEphTheolLov 92B (1990) 575/643. – W. Dommershausen, Art. gōrāl: ThWbAT 1 (1973) 991/8; Das L. in der atl. Theologie: TrierTheolZs 80 (1971) 195/206. – V. Ehrenberg, Art. Losung: PW 13, 2 (1927) 1451/504. – A. Faivre, Art. Kleros (κλῆρος): o. Bd. 21, 65/96. – E. Förster / J. Herrmann, Art. κλῆρος: ThWbNT 3 (1957) 757/86. – V. Fritz, Das Buch Josua = HdbAT 1, 7 (1994). – H. Gaebler, Die L.urne in der Agonistik: ZsNum 39 (1929) 271/312. – J. Gaudemet, Les élections dans l'église latine des origines au 16[e] s. (Paris 1979). – M. H. Hansen, Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes (1995). – F. Jacques / J. Scheid, Rom u. das Reich in der hohen Kaiserzeit 44 vC./260 nC. 1 (1998). – M. Kaser / K. Hackl, Das röm. Zivilprozessrecht[2] = HdbAltWiss 10, 3, 4 (1996). – A. M. Kitz, Undivided inheritance and lot casting in the book of Joshua: JournBiblLit 119 (2000) 601/18; The Hebrew terminology of lot casting and its ancient Near Eastern context: CathBiblQuart 62 (2000) 207/14. – B. Kratzmüller, ‚Zur Losung wurden vor allem Holzstäbchen verwendet ...': Altmodische Archäologie, Festschr. F. Brein = Forum Archaeologiae 14/III/2000 (e-Veröff.). – W. Kunkel, Art. Quaestio: PW 24 (1963) 720/86. – W. Kunkel / R. Wittmann, Staatsordnung u. Staatspraxis der röm. Republik = HdbAltWiss 10, 3, 2, 2 (1995). – A. Lange, The Essene position on magic and divination: M. Bernstein / F. García Martínez / J. Kampen (Hrsg.), Legal texts and legal issues = Stud. on the texts of the desert of Judah 23 (Leiden 1997) 377/435. – J. Lindblom, Lot-casting in the OT: VetTest 12 (1962) 164/78. – G. Lohfink, Der L.vorgang in Apg. 1, 26: BiblZs 19 (1975) 247/9. – J. C. B. Lowe, The lot-drawing scene of Plautus' Casina: ClassQuart 53 (2003) 175/83. – Mommsen, StR[3]. – E. Reinmuth, Ps-Philo u. Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum u. seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks = WissUntersNT 74 (1994). – J. P. Rhodes u. a., Art. L.: NPauly 7 (1999) 443/8. – A. Röcke, L.verfahren u. Demokratie. Historische u. demokratietheoretische Perspektiven (2005). – N. Rosenstein, Sorting out the lot in Republican Rome: AmJournPhilol 116 (1995) 43/75. – J. M. Sasson, Jonah. A new translation with introduction, commentary and interpretation = Anchor Bible 24B (New York 1990). – F. Schmidt, Élection et tirage au sort: RevHistPhilRel 80 (2000) 105/17. – W. Simshauser, Stadtröm. Verfahrensrecht im Spiegel der Lex Irnitana: SavZsRom 109 (1992) 163/208. – E. S. Staveley, Greek and Roman voting and elections (New York 1972). – R. J. A. Talbert, The senate of Imperial Rome (Princeton / New York 1984). – L. R. Taylor, Roman voting assemblies. From the Hannibalic war to the dictatorship of Caesar[2] (Ann Arbor 1990). – A. W. Zwiep, Judas and the choice of Matthias. A study on context and concern of Acts 1, 15/26 = WissUntersNT 2, 187 (2004).

Andreas Hoffmann.

Loskauf I s. Apolytrosis: o. Bd. 1, 543/5.

Loskauf II (Gefangener).

A. Allgemeines. I. Die Allgegenwart drohender Gefangenschaft. Viele antike Quellen thematisieren die Furcht der Menschen, in *Gefangenschaft zu geraten, entweder durch eine Inhaftierung im *Gefängnis oder aufgrund kämpferischer bzw. kriegerischer Handlungen (Judt. 4, 9/12; Sen. ep. 47, 1. 10; Artemid. onir. 2, 3. 33; 3, 13: *Hoffnung, die *Freiheit wieder zu erhalten). Dieser allseits präsenten Bedrohung konnte vor allem durch den L. u. die Schaffung dafür zuständiger Solidargemeinschaften entgegengetreten werden (schon im Cod. Hammurabi 32: Garantie der Zahlung des Freikaufspreises unter Rekurs auf verschiedene verantwortliche Gemeinschaften). Der L. speziell von Kriegsgefangenen ist auch als eine Form des Arrangements mit dem Gegner zu beurteilen, um die Tötung der Betroffenen zu vermeiden (2 Sam. 8, 2. 4: Tötung bzw. Gefangennahme; Liv. 22, 23, 6/8). Andererseits führte der L. vermehrt dazu, dass Menschen mit der Absicht der Erzielung eines möglichst hohen Gewinnes gefangen bzw. geraubt wurden (2 Macc. 8, 10f; noch Greg. Tur. hist. Franc. 3, 15 [1, 164/70 Buchner]).

II. Terminologie. a. Hebräisch. Für den Sachverhalt des L. sind vor allem zwei hebr. Wurzeln gebräuchlich: Als ursprünglich juristischer Begriff in der Bedeutung ‚Lösung aus einer Verpflichtung‘ umfasst pādāh profane u. kultische Handlungen u. bezeichnet im weiteren Sinne L. aus Unfreiheit / Abhängigkeit, Bezahlung als Lösegeld eines verwirkten Lebens sowie die Auslösung der Erstgeburt. In Verbindung mit Gott als Subjekt des L. rückt der heilsgeschichtlich bedeutsame Aspekt der Herausführung Israels aus *Aegypten in den Vordergrund als ein Akt der Befreiung ohne Gegenleistung. Schließlich auch L. / Befreiung von der Fremdherrschaft anderer Völker u. Befreiung von drohender Vernichtung sowie Einzelner aus verschiedenen Nöten. Daneben wird ga'al im Sinne eines ‚Wiederherstellens‘ in rechtlichen u. gesellschaftlichen Bezügen verwendet wie auch im Hinblick auf ein Erlösungshandeln Gottes, das dann die Bedeutung des Befreiens u. Errettens impliziert, auch hier vor allem als Begriff für L. / Errettung des Volkes Israel aus Ägypten sowie aus babylonischer Gefangenschaft (H. Cazelles, Art. pādāh: ThWbAT 6 [1989] 514/22; H. Ringgren, Art. ga'al: ebd. 1 [1973] 884/90; ausführlich Haubeck 7/92).

b. Griechisch. Für den Akt des L. bzw. allgemeiner für die Befreiung aus einer fremden Macht u. Gewalt, Rettung aus Not u. Bewahrung vor Unheil finden vor allem die Begriffe λυτρόω bzw. im Medium oder Passiv λυτρόομαι, λύω, ἀφίημι, σῴζω, κομίζω u. ῥύομαι u. gegebenenfalls deren Nominalisierungen Verwendung. Letztere veranschaulichen eher allgemein eine Handlung der Errettung, Bewahrung, Befreiung, während λυτρόω u. seine Komposita u. Nominalformen im engeren Sinne den L. bezeichnen (Bielman 251/75; F. Büchsel, Art. Apolytrosis: o. Bd. 1, 543/5; W. Haubeck u. a., Art. Erlösung: TheolBegrLexNT 1 [1997] 359/79).

c. Lateinisch. Der L. von (Kriegs-) Gefangenen wird im Lat. in der Regel mit dem Verbum redimere bzw. dem Nomen redemptio bezeichnet u. meint ‚durch einen Preis befreien oder retten‘, ‚lösen‘, auch ‚Loskaufung (aus der Gefangenschaft)‘, ausgehend von der Grundbedeutung ‚wiederkaufen‘, ‚durch einen Preis erwerben‘. Die Freiwerdung / Freisetzung Gefangener kann auch bezeichnet werden mit captivos reddere / remittere, wobei hier stärker das Handeln des (einstweiligen) Besitzers in den Vordergrund rückt. Für Rettung, Befreiung, Bewahrung im Allgemeinen stehen u. a. servare, in libertatem vindicare, solvere, salvare u. v. m.; vgl. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 59/61.

d. Bezeichnung Gefangener. Die Terminologie bezüglich der Gefangenen ist jeweils uneinheitlich. So haben sich im Griech. erst allmählich feste Begriffe für Kriegsgefangene entwickelt (vor allem αἰχμάλωτος, δμώς [δμῶος], ἀνδράποδον), deren Schicksal man eher mit Verben umschrieb (P. Ducrey, Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine [Paris 1968] 11/50; dazu Bielman 275). Für verschiedene Haftorte werden die Begriffe φυλακή, εἱρκτή, πρακτόρειον, οἴκημα u. δεσμωτήριον verwendet. Während im Lat. alle Begriffe im Umfeld von carcer u. vincula eindeutig die in einem Gefängnis Inhaftierten bezeichnen u. custodia zumeist die Untersuchungshaft beschreibt (Arbandt / Macheiner 319f), sind die Termini captivus / captivitas mehrdeutig, insofern sie allgemeiner Gefangene, häufig aber speziell auch Kriegsgefangene meinen, die ehemals Freie oder Sklaven sein konnten. Da die Kriegsgefangenschaft zudem eine Quelle der Sklaverei darstellte, wurden versklavte Menschen ebenfalls als captivi bezeichnet.

B. Heidnisch. I. Der Loskauf Gefangener aus der Haft. Die häufigsten Haftformen stellten die öffentliche Untersuchungs-, Exekutions- u. Schuldhaft dar, während eine Strafhaft weniger verbreitet war. Dazu kamen eine private Schuldhaft / Schuldsklaverei bzw. private Gefängnisse (Krause 64/91; Arbandt / Macheiner 322/38. 343f). Aufgrund der oft untragbaren Zustände bestand vor allem für die Angehörigen die Notwendigkeit, sich durch Besuche u. materielle Unterstützung um die Gefangenen zu kümmern. Oft ist in diesem Zusammenhang von der **Bestechung der Gefängniswärter, u. a. zum Zwecke der Freilassung, die Rede (in Andeutungen bei Lucian. mort. Peregr. 12f), andererseits aber auch von Geldzahlungen, um (unschuldig) Inhaftierte nicht freikommen zu lassen (Liban. or. 45, 13 [3, 365 Foerster]). Der Missbrauch möglicher Einflusswege bzw. die Geld- u. Prahlsucht bestimmter Amtsträger werden häufig beklagt, insofern dies zu ungerechtfertigten Freilassungen führe. Der in der Regel dennoch positiv bewertete L. aus der Haft resultiert aus einer eher misstrauischen Haltung gegenüber dem Staat (zur Kritik zB. Liban. or. 45 [3, 359/76 F.]).

II. Der Loskauf Kriegsgefangener. a. Rechtsstellung des captivus. Zu Kriegsgefangenen konnten sowohl Soldaten als auch Zivilisten u. damit Frauen u. Kinder werden, von deren Veräußerung bzw. L. man sich teilweise einen hohen Gewinn versprach (zur Kriegsgefangenschaft Arbandt / Macheiner 333f). Auch wenn der Kriegsgefangene rechtlich betrachtet zum Eigentum eines fremden Besitzers wurde, ist der Status der captivitas im röm. Recht nicht mit dem der servitus gleichzusetzen (L. Schumacher, Sklaverei in der Antike [2001] 65f; H. J. Wieling, Die Begründung des Sklavenstatus nach ius gentium u. ius civile [1999] 4/9; L. D'Amati, Civis ab hostibus captus [Milano 2004]). Zwar verlor der captivus außerhalb des röm. Territoriums sämtliche an die civitas Romana gebundenen Rechte (‚sozialer Tod'; Ulp.: Dig. 49, 15, 18), doch gewährte das seit der republikanischen Zeit entwickelte ius postliminii im Fall der Rückkehr die weitgehende Wiederherstellung der alten Rechtsverhältnisse. Völlig anders gestaltete sich dagegen die Situation des (ehemals freien) Gefangenen nach griechischem Recht, insofern dieser durch die Gefangennahme keinerlei Beeinträchtigung seines juristischen Status erfuhr u. weiterhin als Freier betrachtet wurde (Bielman 290f. 320/2).

b. Motive. Grundsätzlich überwiegt in den Quellen das Mitleid mit den miseri; zudem stellt die (emotionale) Bindung von Familienmitgliedern ein zentrales Motiv des L. dar. Daneben finden sich Hinweise auf die Pflicht der Klienten, für den L. ihres patronus Sorge zu tragen. Einer weitergehenden Begründung bedurfte der Freikauf fremder captivi. Vor allem aus der Zeit der röm. Republik sind abfällige Urteile über Kriegsgefangene erhalten, denen man vorwarf, deshalb in Gefangenschaft geraten zu sein, weil sie sich nicht tapfer genug verteidigt hätten (Liv. 22, 59; Eutrop. 3, 11: Der Senat verweigert den L. der von Hannibal Gefangenen). Erst allmählich wird der L. zum Gegenstand des öffentlichen Interesses u. somit legitimationsbedürftig: Der Loskäufer erweise seine liberalitas u. vollbringe ein beneficium (schon Cic. off. 2, 16; Sen. benef. 6, 13f).

c. Loskäufer. 1. Städte. Aus hellenistisch-römischer Zeit ist bezeugt, dass sich Nachbarstädte mitunter (vertraglich) verpflichteten, im Falle der (vollständigen) Gefangennahme von Bewohnern einer Nachbarstadt für deren Freikauf Sorge zu tragen (Polyb. 9,

42, 5; H. Volkmann / G. Horsmann, Die Massenversklavungen der Einwohner eroberter Städte in der hellenist.-röm. Zeit² [1990] 123f. 164).

2. Staatsgewalt. Während aus der Zeit der röm. Republik offizielle Aufforderungen zum Freikauf der Gefangenen fehlen, avanciert dieser später zu einer öffentlichen Aufgabe, um dann wiederum eher den Privatinitiativen bzw. der Kirche überlassen zu werden. Allerdings versuchte man auch, staatliche L.aktivitäten aus unterschiedlichen Gründen nicht immer publik werden zu lassen; vgl. zB. die Überlieferung der Bedingungen des Friedensvertrags zwischen Philippus Arabs u. Schapur I iJ. 244 (E. Winter / B. Dignas, Rom u. das Perserreich [2001] 141f).

3. Familie u. Freunde. Eine besondere Rolle kam selbstverständlich der Familie zu. So beginnt schon Il. 1, 9/32 mit dem allerdings scheiternden Versuch des Priesters Chryses, seine Tochter mittels einer hohen Geldsumme aus den Händen der Achaier freizukaufen. Auch in späterer Zeit ist die Auslösung von Familienangehörigen vielfach dokumentiert (Plaut. Persa 693/7; Dio Cass. 42, 14, 3f; Paul.: Dig. 24, 3, 20).

4. Selbstfreikauf. Gelegentlich stößt man auf Kriegsgefangene, denen der Selbstfreikauf gelungen war. Von einer solchen Absicht u. der sich anschließenden Flucht zeugt PHamb. 1, 91 (167 vC.); dazu van Minnen 156f.

d. Abwicklung. Häufig wurden Kriegsgefangene schon in der Nähe des Kampffeldes von Großhändlern ge- u. verkauft, die das Heer allein aus diesem Grund begleiteten (Caes. b. Gall. 2, 33, 7). An anderen Stellen ist von der Versteigerung der captivi die Rede, um den Erlös in die Staatskasse fließen zu lassen (weitere Informationen zum spätantiken Sklaven- bzw. Gefangenenhandel: Grieser 167/72). Um eine Übereinkunft zwischen ehemaligen Kriegsgegnern nicht zu gefährden, gab man beispielsweise flüchtige römische Kriegsgefangene zunächst an die Hunnen zurück, um sie danach für ein Lösegeld von acht bzw. zwölf solidi freizukaufen (R. Schulz, Die Entwicklung des röm. Völkerrechts im 4. u. 5. Jh. nC. [1993] 113f).

e. Finanzierung u. Festlegung des Preises. Für alle Freikäufer, die sich nicht aus einem persönlichen bzw. familiären Interesse für die redemptio eines Kriegsgefangenen einsetzten (Finanzierung zB. aus Mitgift bei Paul.: Dig. 24, 3, 20), stellte sich die Frage nach der Wiedererstattung des Freikaufspreises, die bereits im Codex Hammurabi aufgegriffen worden war (32; s. o. Sp. 511). Auch das griech. Recht sah vor, dass ein Freigekaufter zur Erstattung des L.preises verpflichtet war (Bielman 289/91. 320/2). Die (berechtigte) Furcht vor einem materiellen Schaden führte schließlich im Bereich des röm. Rechts zur Constitutio de redemptis, die aus verschiedenen Rechtstexten zu rekonstruieren ist (zB. Tryph.: Dig. 49, 15, 12, 17; Paul.: Dig. 49, 15, 19, 9). Die Mehrheitsmeinung favorisiert für diese constitutio die von E. Levy, Captivus redemptus: ders., Ges. Schriften 2 (1963) 30/9 vorgeschlagene Datierung zwischen 161 u. 198 (M. F. Cursi, La struttura del ‚postliminium' nella Repubblica e nel principato [Napoli 1996] 282), während L. Amirante, Appunti per la storia della redemptio ab hostibus: Labeo 3 (1957) 41 für die Zeit zwischen 198 u. 211 plädiert. Auffallend sind Bestimmungen, die mögliche Bereicherungen im Freikaufsgeschäft zu verhindern versuchen. So soll der redemptus dem Freikäufer nicht mehr bezahlen müssen, als dieser selbst ausgegeben hat (Paul.: Dig. 49, 15, 19, 9). Handelt es sich bei dem Freigekauften um einen röm. Sklaven, so ist sein Eigentümer zur Erstattung des Freikaufspreises verpflichtet (Pompon.: Dig. 49, 15, 6). – Die Freikaufspreise variieren unter verschiedenen Gesichtspunkten; 304 vC. beispielsweise wurden für Freie 1000 Drachmen, für Sklaven 500 festgelegt (Diod. Sic. 20, 84, 6). Von einer feststehenden Freikaufssumme für alle Kriegsgefangenen einschließlich der *Kinder in Höhe von 120 Drachmen berichtet Joseph. ant. Iud. 12, 33.

f. Der Status des redemptus. Während bis etwa 160 nC. in der Regel nur von moralischen Verpflichtungen eines Freigekauften gegenüber seinem Freikäufer auszugehen ist, verpflichtete die Constitutio de redemptis den Freigekauften erstmalig, bis zur Rückerstattung bzw. Kompensation des Freikaufspreises in der potestas des redemptors zu verbleiben (auch Ulp.: Dig. 43, 29, 3, 3). Die Anweisung ist vor allem als Maßnahme zur Steigerung der Freikaufsmotivation zu beurteilen, vermutlich wegen zahlreicher kriegsgefangener Römer in Folge der Markomannenkriege (J. Kolendo, Le rachat des captifs romains tombés entre les mains des barbares: Captius i esclaus a

l'antiguitat i al món modern = Diaphora 7 [Napoli 1996] 123/5). Schwierigkeiten konnten nach römischem Recht dann entstehen, wenn ein kriegsgefangener Sklave freigekauft wurde u. damit das Interesse des Freikäufers mit dem Eigentumsrecht des (ehemaligen) Besitzers kollidierte (Regelungen zu dieser Frage noch Leg. Visig. 5, 4, 21 [MG Leg. 1, 1, 226]). Erörtert wurde auch die Problematik des Todes eines redemptus, der seinen Freikäufer noch nicht völlig entschädigt hatte, u. zwar im Blick auf die Rechte der potentiellen Erben (Ulp.: Dig. 38, 16, 1, 4). Gelegentlich verknüpfte man mit der Auslösung von Gefangenen verschiedene konkrete Bedingungen: So sollten zB. die nach der Niederlage des Varus von ihren Familien freigekauften röm. Gefangenen nur außerhalb Italiens wohnen (Dio Cass. 56, 22, 4). – M. V. Sanna, Ricerche in tema di ‚redemptio ab hostibus' (Cagliari 1998); dies., Nuove ricerche in tema di ‚postliminium' e ‚redemptio ab hostibus' (ebd. 2001).

C. Jüdisch. I. Der Loskauf Gefangener aus der Haft. In AT u. NT sind vor allem die Schuldhaft bzw. Schuldsklaverei u. eine mögliche Auslösung bezeugt (Lev. 25, 39/43. 47/54; Mt. 18, 23/34). Weil dem atl. Recht ein institutionalisiertes Gefängniswesen unbekannt ist, spielt die Frage nach dem L. Gefangener aus dieser Haft keine Rolle. Die Beeinflussbarkeit der Behörden beklagt allerdings zu einem späteren Zeitpunkt Joseph. b. Iud. 2, 273, indem er das (unrechtmäßige) Freikommen von Verbrechern thematisiert.

II. Der Loskauf Kriegsgefangener. a. Motive. Die Schriften des AT heben in besonderer Weise den familiären Zusammenhalt u. die daraus resultierende L.verpflichtung hervor (Lev. 25, 47/9). Zugleich kann aus religiösen Gründen auf den Schutz des jüd. Glaubens hingewiesen werden (Neh. 5, 8; zur späteren Tradition Hezser 313f). Tos. Horajot 2, 5f wird von einem Rabbi berichtet, der in Rom vermutlich auch wegen moralischer Bedenken einen gefangenen Jungen aus Jerusalem für eine hohe Summe freikaufte u. wieder nach Hause schickte, da ihm offensichtlich die Prostitution drohte. Andererseits deuten die Quellen Gefangenschaft zum Teil als (gerechte) Strafe für *Götzendienst bzw. Ungehorsam gegen Gott (Test. XII Juda 23; Tos. Baba Qamma 7, 5), woraus man für diesen Fall auf eine geringere L.bereitschaft schließen könnte. Außerdem sind Einschränkungen der L.pflicht erhalten, wenn sich Personen zuvor selbst verkauft haben (Giṭṭin 4, 9; bGiṭṭin 46b/7a).

b. Loskäufer. Die jüd. Quellen bezeugen vor allem das Engagement der *Familie u. damit eher die Privatinitiative (Philo Flacc. 9, 60; Joseph. vit. 419). So ist von der Verpflichtung des Ehemannes die Rede, seine Ehefrau loszukaufen (Ketubbot 4, 8f), wie auch von der des Vaters, sich für seinen Sohn zu verwenden (Tos. Qiddušin 1, 11). Ein Selbstfreikauf ist möglich (Lev. 25, 49), ebenso wie der Einsatz von Freunden (vgl. allerdings die Enttäuschung bei Job 6, 22f). Daneben verband man im AT die Aufgabe des L. auch mit dem jeweils herrschenden König (Ps. 72, 13f). Joseph. ant. Iud. 12, 17/33 berichtet außerdem davon, dass der ägypt. König Ptolemaios II Philadelphos seinen eigenen Untertanen jeweils 120 Drachmen dafür gezahlt habe, dass sie einen kriegsgefangenen Juden freiließen. Die Verpflichtung der Gemeinde von Qumran zum Engagement für Gefangene ist ebenfalls dokumentiert (CD 14, 15f).

c. Abwicklung u. Finanzierung. 1 Macc. 3, 41 berichtet von Großhändlern, die das Heer begleiten, um die Israeliten als Sklaven anzukaufen. Genaue Berechnungen des L.preises finden sich Lev. 25, 50/2. Zur Finanzierung der Gefangenenhilfe forderte man von den Mitgliedern der Gemeinschaft von Qumran die Abgabe eines bestimmten Betrages (CD 14, 12/6). In rabbinischen Schriften werden schließlich Diskussionen dokumentiert, die sich um die Reihenfolge des L. eines gefangenen Vaters u. eines gefangenen *Lehrers durch den Sohn bzw. Schüler drehen (Baba Meṣi'a 2, 11). Als prinzipielle Respektierung eines institutionalisierten Gefangenen-L. sind rabbinische Warnungen ‚der Ordnung der Welt wegen' zu deuten, flüchtige Gefangene zu unterstützen (Giṭṭin 4, 6). Um andererseits mögliche Bereicherungen zu vermeiden, sollen aus demselben Grund keine überhöhten Preise gezahlt werden (ebd.).

d. Der Status des redemptus. Analoge Probleme wie im röm. Recht werden auch in den jüd. Quellen diskutiert, zB. die Frage nach dem Besitzrecht an einem gefangenen Sklaven, den nicht sein Eigentümer, sondern ein Dritter freigekauft hat (Haubeck 120f). Während Giṭṭin 4, 4 festgehalten wird, dass ein

aus der Gefangenschaft freigekaufter Sklave weiterhin Sklave bleiben solle, ist der Status des ehemaligen Freien strittig (Hezser 232f). Josephus betont vit. 419, er habe bei Titus die Freilassung von etwa 190 Gefangenen erreicht. Da für diese kein Lösegeld gefordert worden sei, hätten sie sogleich ihren ursprünglichen Status wiedererlangt.

D. Christlich. I. Der Loskauf Gefangener in der Gesetzgebung der christl. Kaiser. Ausdrücklich benennt Cod. Theod. 5, 7, 2 (Const. Sirmond. 16; Cod. Iust. 8, 50, 20 praef.) die Pflicht der curiales zum L. Kaiser *Iustinianus entfaltete eine beträchtliche gesetzgeberische Aktivität, um die nun auch religiös motivierte redemptio auf verschiedene Weise zu unterstützen (Arbandt / Macheiner 343f). Dazu gehörte u. a. die Überwachung der Ausführung testamentarischer Bestimmungen, einen Teil des Erbes zum Freikauf Gefangener zu verwenden, wobei den *Bischöfen eine besondere Rolle zukam (Cod. Iust. 1, 3, 28). Daneben sind großzügige finanzielle Förderungen belegt (Grieser 182f). Die Justinianische Gesetzgebung gibt die Anweisung, beim L. weder Verwaltungskosten geltend zu machen noch Gewinne zu erzielen (Cod. Iust. 1, 3, 28: Beauftragung der Bischöfe zur raschen Durchführung von testamentarisch verfügten Freikäufen; Nov. Iust. 131, 11); auch zusätzliche Aufwendungen für Nahrung u. Kleidung sind nicht erstattungsfähig (Cod. Theod. 5, 7, 2; Const. Sirmond. 16; Cod. Iust. 8, 50, 20 praef.). Die Entwicklung eines christl. Königsbildes führte schließlich zur verstärkten Aufforderung an (christliche) germanische Könige, sich für den L. Gefangener zu verwenden (Remig. Remens. ep. ad Chlodov. 2 [CCL 117, 408f]). – Als Motive für den L. wurden zB. humanitäre Gründe angeführt (Cod. Theod. 5, 7, 2; Const. Sirmond. 16; Cod. Iust. 8, 50, 20 praef.). Mangelnde familiäre Solidarität ahndete Kaiser Justinian, indem er sowohl Eltern als auch Kindern die Enterbung androhte, wenn sie sich nicht ausreichend für den Freikauf ihrer Angehörigen einsetzten (Nov. Iust. 115, 3f). – Durch staatliche Amnestien an Ostern u. die nach Abwägung der Haftgründe erfolgende Freilassung von inhaftierten Gefangenen stellt man, beginnend mit Kaiser Valentinian I, einen Zusammenhang zum österlichen mysterium redemptionis her (W. Waldstein, Unters. zum röm. Begnadigungsrecht [Innsbruck 1964] 163f. 188/94. 216f; C. Munier, Art. Indulgentia: o. Bd. 18, 83/5).

II. Der Loskauf Gefangener aus der Haft. Obwohl die frühen christl. Autoren eine Inhaftierung aufgrund des christl. Glaubens auch positiv als Möglichkeit der Bewährung, der Ansammlung von Verdiensten u. als Form des Glaubenszeugnisses interpretieren können (vgl. schon Hebr. 11, 35), ist in der Regel dennoch das Bestreben nach dem L. Gefangener zu konstatieren. Die Pflicht vor allem der Angehörigen zur Unterstützung der Inhaftierten durch Besuche u. materielle Zuwendungen bezeugen bereits die ntl. Schriften (Mt. 25, 36). Dabei beschäftigt man sich vor allem mit inhaftierten Mitchristen (Hebr. 10, 34; 13, 3; Aristid. apol. 15, 7 [SC 470, 240]), ohne stets ausdrücklich zu erwähnen, dass diese aufgrund ihres Glaubens gefangen seien. Ihre Situation wird grundsätzlich als beklagenswert eingeschätzt, die Frage nach einer möglichen Schuld selten erörtert (Krause 198f; explizite Differenzierungen aber zB. Const. apost. 5, 2, 1f [SC 329, 206/8]). Christen werden zum Gebet für die Gefangenen (1 Clem. 59, 4; Tert. orat. 29, 2; Const. apost. 8, 10, 15 [SC 336, 170]) u. zu deren Besuch aufgefordert (Joh. Chrys. in Mt. hom. 79, 2 [PG 58, 719]: Besuche sind hilfreich; noch besser, aber die Kräfte des Einzelnen vermutlich übersteigend, wäre die Befreiung; dazu ebd. 23, 9 [PG 57, 319]). Mit Spenden von Teilnehmern der Eucharistiefeier sollen Gefangene unterstützt werden (Iustin. apol. 1, 67, 7; vgl. auch allgemeiner Const. apost. 4, 9, 2 [SC 329, 184/6]). Der häufig geforderte L. (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 7, 3 [PG 62, 539]) kann zB. mit der Begleichung von Schulden verbunden sein oder die Ausführung einer (gerechten) Strafe verhindern (Ambr. off. 2, 15, 71; Greg. Tur. hist. Franc. 6, 36 [2, 62/6 Buchner]). Vor allem dem *Bischof obliegt, zT. in der Nachfolge weltlicher Amtsträger bzw. vom Kaiser dazu beauftragt, die Sorge um die Gefangenen, deren materielle Versorgung sowie die Visitation der Gefängnisse (Noethlichs, Materialien 40f).

III. Der Loskauf Kriegsgefangener. a. Motive. Die christl. Quellen erheben den L. zu einer geradezu charakteristischen Forderung u. bezeugen ein kontinuierliches Engagement (Const. apost. 4, 9, 2 [SC 329, 184/6]; Ambr. off. 2, 15, 70; Joh. Chrys. in Mt. hom. 23, 9 [PG 57, 319]; Patric. ep. 14 [SC 249,

144/6]; Conc. Cabilon. vJ. 647/53 cn. 9 [CCL 148A, 305]). Eine besondere Rolle kommt dabei dem Bischof zu, der u. a. in Predigten (bestens bezeugt zB. bei Caes. Arel. serm. 30, 4. 6; 35, 4; 39, 1; 141, 2; 146, 2), aber auch in schriftlicher Form seine Adressaten zum L. bzw. dessen Unterstützung auffordert (Faust. Rei. ep. 4 [CCL 64, 413f]; Ruric. ep. 2, 8 [ebd. 341]). Als Begründung wird, auch in jüdischer Tradition, sowohl auf biblische Forderungen (Jes. 61, 1; Mt. 25, 36; vgl. Cypr. ep. 62) als auch auf die Ideale von pietas, caritas u. misericordia verwiesen (Honorat. Mass. vit. Hilar. Arel. 11 [SC 404, 116]; *Barmherzigkeit), während Lact. inst. 12, 15f. 18 die christlich motivierte iustitia (*Gerechtigkeit) u. *humanitas unter wörtlicher Bezugnahme auf Cicero betont (vgl. H. Chadwick, Art. Humanität: o. Bd. 16, 670). Von einer persönlichen Mitschuld an der captivitas ist nicht die Rede, vielmehr leitet man aus der Wertschätzung aller Bedürftigen (vgl. Pallad. hist. Laus. 6 [34/6 Bartelink]: Arme u. Kranke als *Edelsteine) den nahezu bedingungslosen Einsatz für sie ab. Dabei kann es zB. auch darum gehen, einen möglichen sexuellen Missbrauch zu verhindern (Ambr. off. 2, 15, 70). Auch die Wahrung des christl. Glaubens der Gefangenen wird betont (Greg. M. dial. 3, 28, 1). Cyprian ruft schließlich dazu auf, dankbar für diejenigen namentlich Genannten zu beten, die sich für den Freikauf gefangener Christen durch großzügige Geldspenden eingesetzt haben (ep. 62). Selbst die Außenwirkung christlicher Freikaufsaktivitäten wird gelegentlich reflektiert. So bezeugen einige Quellen die Absicht, mit dem L. Nichtchristen zu beeindrucken, besonders dann, wenn diese freigekauft bzw. unterstützt werden (zB. Socr. h. e. 7, 21, 1/6). Ein solches Vorgehen scheint **Caesarius v. Arles mit der Hoffnung zu verbinden, sie (dadurch) für den christl. Glauben zu gewinnen (Vit. Caes. Arel. 1, 32f [2, 308f Morin]; dazu W. Klingshirn, Charity and power. Caesarius of Arles and the ransoming of captives in Sub-Roman Gaul: JournRomStud 75 [1985] 190. 199; zur Vita M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1313/7).

b. Loskäufer. Zwar dokumentieren die christl. Quellen auch den L. Gefangener durch ihre Familien (zB. gelingt Epiphanius v. Pavia u. a. der Freikauf der eigenen Schwester: Ennod. vit. Epiph. 99 [72 Cook]; E. Herrmann-Otto, Der spätantike Bischof zwischen Politik u. Kirche: RömQS 90 [1995] 198/214), doch scheint der Einsatz des Bischofs für die captivi allmählich sowohl die Familien als auch die staatl. Organe nahezu systematisch in ihrer Fürsorgetätigkeit zu ersetzen (Vict. Vit. 1, 24/6 [107/9 Lancel]; Alc. Avit. ep. 35 [MG AA 6, 2, 65]; Überblick: Grieser 179/84). Dies ist in engem Zusammenhang mit dem zu konstatierenden Wandel des Bischofsbildes zu sehen (Noethlichs, Materialien). Gleichzeitig avanciert der L. Gefangener zu einem klass. Topos vor allem in der biographischen u. hagiographischen Literatur (Hilar. Arel. vit. Honorat. 20, 4 [SC 235, 128]; Van Uytfanghe aO. 1287/91; Pomer. 1, 25, 1 [PL 59, 440]). Zunehmend wird der Bischof von christlichen Herrschern mit dieser Aufgabe betraut (Const. Sirmond. 16: sacerdotes). So beauftragt Theoderich Epiphanius v. Pavia, Gefangene von den Burgundern freizukaufen (Ennod. vit. Epiph. 156/63 [94/8 Cook]): Auf dessen Fürsprache lässt der Burgunder Gundobad gefangene Zivilisten frei, verlangt aber für die Soldaten die Zahlung eines Freikaufspreises (ebd. 169f [100 Cook]; Van Uytfanghe aO. 1301/4). Die Bischöfe sorgen auf unterschiedliche Weise dafür, dass ausreichend finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, um die Freikaufspreise zu begleichen. Besonders belegt sind die Freikaufsaktivitäten der Bischöfe *Augustinus v. Hippo (Possid. vit. Aug. 24, 15f [3, 194 Bastiaensen] unter Berufung auf das Beispiel des Ambrosius), Epiphanius v. Pavia, Caesarius v. Arles, aber auch römischer Päpste wie *Gregors d. Gr. u. anderer (Symmachus: Lib. pontif. 1, 260/3 Duchesne; Johannes: ebd. 1, 330 D.). *Basilius erinnert daran, dass der röm. Bischof Dionysius schon in der 2. H. des 3. Jh. Gesandte nach *Kaisareia geschickt habe, um Brüder aus der Gefangenschaft loszukaufen (ep. 70 [1, 165f Courtonne]; o. Bd. 19, 1015). Caesarius v. Arles gerät 512 selbst in die Gefangenschaft der Ostgoten, beeindruckt dann aber König Theoderich, der ihn freilässt u. ihn in seinen Freikaufsbemühungen großzügig finanziell unterstützt (Vit. Caes. Arel. 1, 36/8 [2, 310/2 M.]). Paulinus v. Nola soll sich selbst verkauft haben, um einen anderen captivus auszulösen, u. dadurch bei den Vandalen erreicht haben, dass sie ihm u. allen anderen Gefangenen seiner civitas die Freiheit schenkten (Greg. M. dial. 3, 1, 1/8 [SC 260, 256/64]). Auch Klös-

ter (Aurelian. reg. mon. 44 [PL 68, 392]), Asketen u. Mönche (Besa vit. Sinuth. boh. 89f [CSCO 129 / Copt. 16, 24f; vgl. M. Weber, Art. Blemmyer: RAC Suppl. 2, 18]; Greg. Tur. hist. Franc. 6, 8 [2, 20/2 Buchner]) setzten sich sowohl für die Inhaftierten als auch für die captivi ein. Theodoret berichtet Mitte des 5. Jh. davon, dass sich christliche Soldaten im Gebiet von Kyrrhos vom Schicksal eines gefangenen u. versklavten nordafrikanischen Mädchens aus gutem Hause u. deren Sklavin so anrühren ließen, dass sie in einer gemeinsamen Anstrengung deren L. erreichten (ep. 70 [SC 98, 152/4]).

c. Abwicklung. Es ist auffällig, dass die christl. Quellen kaum den Wert einzelner Gefangener abwägen oder den L. bestimmter Personen favorisieren, so dass von einer Ausweitung des Kreises potenziell Begünstigter gesprochen werden kann. Üblich ist allerdings, dass Bischöfe in erster Linie Bewohner ihres eigenen Bistums freikaufen. Die Texte bieten weitere Einzelheiten über die Arten der Kontaktaufnahme zwischen Gefangenen u. Freikäufern oder über Reisen der Bischöfe, um Gefangene loszukaufen (Cypr. ep. 62; Vit. Caes. Arel. 1, 38 [2, 311f M.]: sogar außerhalb der eigenen territorialen Zuständigkeit; Vit. Richar. 7 [MG Script. rer. Mer. 7, 448]). Sie enthalten u. a. Informationen zu Freikaufspreisen, weiteren Hilfeleistungen sowie persönliche Angaben zu den Freigekauften, vermutlich ebenso zu deren Schutz wie zur Begründung möglicher Erstattungsforderungen (Aug. ep. 10* [Œuvres de s. Augustin 46b, 166/82 Divjak]; Conc. Lugdun. vJ. 583 cn. 2 [CCL 148A, 232]; Greg. M. ep. 6, 32 [ebd. 140, 405]). Von der über den L. hinausgehenden weiteren Unterstützung bedürftiger redempti berichtet zB. Vit. Caes. Arel. 2, 8f (2, 327f M.), ebenso von Einzelfällen des Missbrauchs der bischöflichen oder christl. Großzügigkeit (Greg. Tur. glor. mart. 105 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 110f]).

d. Finanzierung u. Festlegung des Preises. Neben den Spenden Einzelner bezeugt 1 Clem. 55, 2 die Möglichkeit, sich selbst zu verkaufen, um anderen mit dem Ertrag zur Freiheit zu verhelfen. Während die Verwendung von Einkünften aus der christl. Gemeindekasse für die Gefangenen zunächst unproblematisch schien (Tert. apol. 39, 5f; vgl. o. Sp. 518: Qumran), stellte sich in späterer Zeit zunehmend die Frage nach der Erlaubtheit der Verwendung des *Kirchengutes, die aber positiv beantwortet wurde (zur justinianischen Gesetzgebung A. Knecht, System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes [1905] 106/8; zB. Cod. Iust. 1, 2, 21, 2; Nov. Iust. 120, 10; Conc. Clippiac. vJ. 626/27 cn. 25 [CCL 148A, 296]; Th. Sternberg, Aurum utile: JbAC 39 [1996] 128/48). Werbend betonte man, dass die Unterstützung der Armen wichtiger als die Wahrung des kirchl. Vermögens sei (Ambr. off. 2, 28, 136/43; Joh. Chrys. in Mt. hom. 50, 4 [PG 58, 508/10]; Nov. Iust. 65 praef.: quia animae redemptio aliis omnibus rebus pretiosior est; Greg. M. ep. 7, 35 [CCL 140, 498f]). Dieser Intention stand das Interesse der übrigen Kleriker entgegen, aus dem Kirchenbesitz versorgt u. im Falle einer möglichen Gefangennahme selbst freigekauft zu werden (ebd. 4, 17: Aus kirchlichen Mitteln wird der L.preis für einen freigekauften clericus erstattet). Zudem war mit dem Unmut spendenfreudiger Christen zu rechnen, wenn von ihnen gestiftetes Kirchengut veräußert wurde (Soz. h. e. 4, 25, 3f). Dies ist auch im Zusammenhang mit Vorstellungen zu sehen, durch die Gabe von *Almosen einen Beitrag zum eigenen Seelenheil leisten zu können. In zahlreichen Testamenten wird entweder Vermögen zum Freikauf von Gefangenen hinterlassen (vgl. van Minnen 159) oder verfügt, dass eigene, ursprünglich freie redempti wieder ihre vollständige Freiheit erhalten (Bertichramn. Cenom. test. 69 [46f Weidemann]). Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 5 (CCL 148A, 241) fordert die Abgabe des Zehnten, um damit u. a. Gefangene loszukaufen. Vom Handeln um die Freikaufsumme für einen captivus berichtet schließlich Ven. Fort. vit. Germ. 22 (MG Script. rer. Mer. 7, 385f).

e. Der Status des redemptus. Cod. Theod. 5, 7, 2 (ausführlicher Const. Sirmond. 16 u. Cod. Iust. 8, 50, 20 praef.) wird angeordnet, dass entweder der Freikaufspreis vom redemptus zu erstatten ist oder ein fünfjähriges Dienst-, nicht aber Sklavenverhältnis (aut labore, obsequio vel opere) begründet werden soll. Redempti in verschiedenen Abhängigkeitsformen befanden sich auch im Besitz der spätantik-frühmittelalterl. Kirche (Remig. Remens. test.: CCL 117, 477, 115f).

f. Der Loskauf Inhaftierter u. Kriegsgefangener in der christl. biographischen u. hagiographischen Literatur. Die christl. Vi-

ten erwähnen oft die Unterstützung (Vit. Olympiad. 13 [SC 13bis, 434]) bzw. den L. Gefangener (Geront. vit. Melan. iun. 9. 19f [SC 90, 142/4. 162/70]; Van Uytfanghe aO. 1207/10). Die auffallend häufige Thematisierung der wunderbaren Befreiung Gefangener in der hagiographischen Literatur (F. Graus, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus u. die ‚Gefangenenbefreiungen' der merowingischen Hagiographie: Jb. f. Wirtschaftsgesch. 1 [1961] 61/156; Grieser 173/90) ist auch als Reflex auf die weit verbreitete Furcht der Menschen vor einer Gefangenschaft zu bewerten. Dabei agieren die Heiligen, sei es zu Lebzeiten oder nach ihrem Tod, erfolgreicher als andere. Ohne dass der Blick in der Regel auf mögliche Ursachen der Gefangenschaft u. eine damit verbundene Schuld gelenkt wird, ereignet sich die Befreiung der Gefangenen aufgrund einer Fürbitte, durch Wunder (Act. 5, 19/21; Constant. vit. Germ. 7, 36 [SC 112, 190]), aber auch durch die Bezahlung der Schuld bzw. den L. (Sulp. Sev. dial. 3, 14, 6 [SC 510, 346]). Zum Schutz von (freigekauften) captivi geschehen Strafwunder (Greg. Tur. glor. conf. 67 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 337f]).

E. Der Loskauf als Metapher im philosophischen u. religiösen Kontext. Seit Philolaos u. Platon gebrauchen nichtchristliche Philosophen u. Autoren metaphorisch die Begriffe Gefangenschaft u. L., um über das Wesen, die Lebensumstände u. das Ziel des Menschen zu reflektieren (Courcelle 294/303; A. Gonzalès, Les captifs, la captivité et la captivité métaphorique dans l'œuvre de Tacite: Captius aO. [o. Sp. 516] 63/114). Im AT werden vor allem die Rettung des Volkes Israel aus *Aegypten (Dtn. 7, 8; 15, 15; 2 Sam. 7, 23), mitunter auch die Befreiung aus dem babyl. Exil (Jes. 48, 20), als L. durch Gott (ohne Zahlung eines Freikaufspreises: ebd. 52, 3) gedeutet, zT. verbunden mit der Vorstellung des Übergangs in Gottes Eigentum (zur rabbin. Interpretation Hezser 363/76). In den paulinischen Briefen ist vom L. der Menschen aus Sünde / Sklaverei / Gefangenschaft durch den freiwilligen u. erlösenden Tod Jesu die Rede (1 Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 14), vgl. aber auch Mc. 10, 45; Mt. 20, 28; Lc. 4, 18. Philo beschreibt den Zustand der Seele als Gefangenschaft, die durch Zahlung eines Lösegelds beendet werden kann (weiterführend Hezser 327/45; *Käfig der Seele). Texte aus Qumran interpretieren die zukünftige Erlösung als L. (Haubeck 110/4). Die Bilder von Gefangenschaft u. L. werden von den christl. Autoren in vielfachen Varianten aufgegriffen (Beispiele: Courcelle 303/17; inschriftlicher Beleg zB. Epigr. Datenb. Heidelberg nr. HD010899). Das neu geschenkte Leben gleicht der Rückholung aus dem ‚sozialen Tod' des captivus. Andere Texte deuten wiederum die Almosengabe als Möglichkeit, sich von eigenen Sünden auszulösen (Did. 4, 6; Ep. Barn. 19, 10; dazu R. Garrison, Redemptive almsgiving in early Christianity [Sheffield 1993]; zum weiteren Kontext R. Bogaert, Art. Geld: o. Bd. 9, 852f. 900). Indem der Begriff redemptio im christl. Kontext zunehmend durch salvatio ersetzt wurde, entfernte man sich vom konkret-historischen Kontext u. rückte den theologischen Aspekt stärker in den Mittelpunkt (E. Pax, Der L.: Antonianum 37 [1962] 278; vgl. Andresen aO. [o. Sp. 512] 59/61).

S. Arbandt / W. Macheiner, Art. Gefangenschaft: o. Bd. 9, 318/45. – A. Bielman, Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne = Étud. Épigraph. 1 (Lausanne 1994). – P. Courcelle, Art. Gefängnis (der Seele): o. Bd. 9, 294/318. – A. Erler, Der L. Gefangener. Ein Rechtsproblem seit drei Jtsd. (1978). – H. Grieser, Sklaverei im spätantiken u. frühmittelalterl. Gallien (5./7. Jh.) = Forsch. zur antiken Sklaverei 28 (1997). – W. Haubeck, L. durch Christus. Herkunft, Gestalt u. Bedeutung des paulinischen L.motivs (1985). – C. Hezser, Jewish slavery in antiquity (Oxford u. a. 2005). – J.-U. Krause, Gefängnisse im Röm. Reich = Heidelberg. althist. Beitr. u. epigraph. Stud. 23 (1996). – P. van Minnen, Prisoners of war and hostages in Graeco-Roman Egypt: Journ. of Jurist. Papyrology 30 (2000) 155/63. – K. L. Noethlichs, Art. Krieg: o. Bd. 22, 1/75; Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen: JbAC 16 (1973) 28/59. – C. Osiek, The ransom of captives: HarvTheolRev 74 (1981) 365/86. – W. Pritchett, The Greek state at war 5 (Berkeley u. a. 1991). – B. Ramsey, Almsgiving in the Latin church. The late 4th and the early 5th cent.: TheolStud 43 (1982) 226/59. – J. Rüpke, Kriegsgefangene in der röm. Antike: R. Overmans (Hrsg.), In der Hand des Feindes. Kriegsgefangenschaft von der Antike bis zum Zweiten Weltkrieg (1999) 83/98. – K.-W. Welwei, Sub corona vendere. Quellenkritische Stud. zu Kriegsgefangenschaft u. Sklaverei in Rom bis zum Ende des Hannibalkrieges = Forsch. zur antiken Sklaverei 34 (2000).

Heike Grieser.

Losungswort.

I. Terminologische Vorbemerkung. Die Losung, das Passwort oder die Parole als ein verbales Erkennungszeichen hat ihren nächstliegenden profanen Sitz im Leben im militärischen Bereich. So bedeutet σύνθημα (Polyb. 6, 34, 7/12; vgl. Herodt. 9, 98; Thuc. 7, 44) oder σύμβολον (Eur. Rhes. 573), lateinisch signum oder tessera (Amm. Marc. 14, 2, 15; Liv. 7, 35; Verg. Aen. 7, 637; Serv. Verg. Aen. 7, 637 [2, 175f Thilo / Hagen]), das täglich vom höchsten Kommandanten herausgegebene L. (Veg. mil. 3, 5). In der röm. Armee wurde es von dafür eigens abgestellten Unteroffizieren, den tesserarii, den Mannschaften übermittelt (ebd. 2, 7). Diese L. dienten einerseits dazu, im Kampfesgeschehen Freund u. Feind zu unterscheiden, andererseits dazu, beim Wachdienst feindlichen Soldaten das Eindringen in das streng bewachte Lager zu verwehren (vgl. Joseph. b. Iud. 3, 88). Auch wenn das sprichwörtlich gewordene ‚schibboleth' (Iudc. 12, 5f) ursprünglich nicht direkt in diesen Zusammenhang gehört, weil es kein L. im engeren Sinne darstellt, so zeigt doch die freie Wiedergabe im Cod. Alexandrinus (σύνθημα, ‚L.', statt sonst wörtlich στάχυς), dass es später in diesem Kontext verstanden wurde. Auch bei politischen Verschwörungen spielten L. als verabredete Zeichen zum Losschlagen eine wesentliche Rolle (Tac. hist. 1, 27; zum gesamten Komplex vgl. W. Riepl, Das Nachrichtenwesen des Altertums [1913] 39f; W. Kubitschek, Art. Signa nr. 3: PW 2A, 2 [1923] 2345/7; K. L. Noethlichs, Art. Krieg: o. Bd. 22, 25; zu Christianisierung der L. im Krieg ebd. 62). – Analog zu dieser politisch-militärischen Verwendung ist auch der Gebrauch von L. (σύμβολα) in vielen Mysterienkulten zu verstehen, nämlich als Merkmal u. gegenseitiges Erkennungszeichen der in einen bestimmten Kult eingeweihten Mysten (vgl. Plut. cons. ad ux. 10, 611D: τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες). Die Bekanntgabe heiliger Formeln, geheimer Parolen sowie von Erkennungsmerkmalen, die ein miteinander geteiltes geheimes Wissen symbolisierten, war Teil der *Initiation in verschiedenen Mysterienkulten. Clem. Alex. protr. 2, 21, 2 überliefert uns das Synthema der Mysterien von *Eleusis, während Firm. Mat. err. 18, 1; 19, 1; 20, 1; 21, 2 sogar die L. verschiedenster Mysterienkulte überliefert u. aus christlicher Perspektive kritisiert (vgl. K. Ziegler, Art. Firmicus Maternus: o. Bd. 7, 955; J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 882; R. Turcan, Art. Initiation: o. Bd. 18, 95. 97f). – Die vermeintliche Benutzung des Ichthys-Symbols (vgl. hierzu Dölger, Ichth. 1²/2) als gegenseitiges Erkennungszeichen der Christen untereinander in Zeiten der Verfolgung ist an den Quellen nicht verifizierbar, zumal Äußerungen wie Tert. bapt. 1 u. res. 52 zeigen können, dass das *Fisch-Symbol keineswegs ein völliges Arkanum darstellte. Zwar wird von heidnischer Seite den Christen der Gebrauch geheimer Erkennungszeichen unterstellt, wie Min. Fel. Oct. 9, 2 (occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint) belegen kann; die christl. Antwort ebd. 31, 8 (sic nos denique non notaculo corporis ... sed innocentiae ac modestiae signo facile dinoscimus) zeigt allerdings, dass solch eine Praxis dem Selbstverständnis der christl. Gemeinden nicht entspricht. – Dagegen spielt der Vorstellungskomplex der L. im gnost.-christl. Traditionsbereich eine bedeutsame Rolle, wobei allerdings die profane Vorstellung von Passworten in mythologisch-kosmologische Dimensionen verlagert wird. Im Bereich der *Gnosis werden die L. als jene gnost. Sprüche, Passworte u. zu erlernende Antworten verhandelt, durch welche die Seele bei ihrem Aufstieg in das Jenseits den Widerstand von negativ gedeuteten himmlischen Mächten, die ihren Aufstieg verhindern wollen, überwinden muss. Die negative Weltsicht der Gnosis, die u. a. zu einer radikalen Umwertung der in der hellenist. Tradition positiv gewerteten Astralgötter (*Astralreligion) führt, spricht sich dabei in der Vorstellung von der Erkenntnis als der die Weltmächte überwindenden Kraft aus. Daher soll zuerst der gnost. Vorstellungskomplex dargestellt u. dann nach möglichen vorgnostischen Traditionen gefragt werden, die eine solche gnost. Interpretation erfahren haben könnten.

II. Der gnost. Vorstellungskomplex. a. Christlich-gnostische Texte. Die gnost. Grundkonzeption einer Erlösung durch Erkenntnis wird u. a. mit der Vorstellung plausibel gemacht, dass der Erlöser seinen Auserwählten geheime Worte offenbart habe (1 Apc. Jac.: NHC V 32, 28/33, 24; Ev. Mar. [BG 8502] 17, 7/9 [TU 60², 75 Till]; 2 Jeû 49 [NHStudies 13, 116/9]; Epiph. haer. 26, 13, 2 [GCS Epiph. 1, 292]), durch die diese die Mächte u. *Archonten, die als Repräsentanten der kosmischen Ordnung gelten, bei ihrem eigenen postmortalen Aufstieg (Iren. haer. 1, 21, 94/6) überwinden können. Diese himmlischen Mächte werden den aufsteigenden Seelen oder Geistwesen gegenüber als feindlich geschildert, sei es, weil sie zur Aufrechterhaltung des *Kosmos auf die in der materiellen Welt gefangenen geistigen Elemente angewiesen sind u. deshalb deren Weltflucht vermeiden wollen, sei es, dass sie die aufsteigenden Seelen als Nahrung für ihre eigene Existenz benötigen (so bei den *Archontikern nach Epiph. haer. 40, 2, 7 [GCS Epiph. 2, 83]). Ihre Überwindung geschieht dabei einmal dadurch, dass die Gnostiker die Namen der Archonten kennen u. durch deren Nennung diese ‚entlarven u. entmachten' können (Anz 22f; vgl. Iren. haer. 1, 24, 5f; Epiph. haer. 26, 13, 2 [GCS Epiph. 1, 292]: καὶ οἶδά σε τίς εἶ, ‚Ich weiß, wer du bist!'), was der Naassenerpsalm (Hippol. ref. 5, 10, 2, 27) als Offenbarung der Mysterien u. als ‚die Gestalten der Götter aufweisen' (μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω) ausspricht. Daher lernen etwa die Ophiten nach *Celsus (bei Orig. c. Cels. 7, 40 [SC 150, 106]) die Namen der sieben Türwächter auswendig, während Origenes die Namen dieser Mächte u. die Sprüche, mit denen sie überwunden werden können, explizit mitteilt (ebd. 6, 31 [SC 147, 255/9]; vgl. R. Turcan: o. Bd. 18, 133), u. werden in den beiden Büchern Jeû die Namen u. Kennzeichen der einzelnen Stationen u. ihrer Wächter, darüber hinaus aber auch mächtige Namen, die die Archonten überwinden, offenbart (so zB. 2 Jeû 52 [NHStudies 13, 127/38]). – Aber nicht nur durch diese magische Verfügung über die Macht der Namen, sondern auch durch das Aussprechen geheimer, den gnost. Mythos betreffender Erkenntnisse in regelrechten gnostischen ‚Katechismen' werden die negativen Weltmächte überwunden. Die Epiph. haer. 40, 2, 8 (GCS Epiph. 2, 83), Pist. Soph. 2, 96; 3, 112 (NHStudies 9, 226/33. 286/91) u. 2 Jeû 49 (ebd. 13, 116/9), also recht spät belegte, aber dennoch treffende terminologische Benennung dieser Form der L. als ἀπολογίαι (Verteidigungsreden) kann zeigen, dass die hinter diesem gnost. Konzept stehende prägnostische Vorstellung traditionell mit einer individual-eschatologischen Gerichtsvorstellung verbunden war, in der die reine Seele sich verteidigen u. ihre Unschuld erweisen kann, dass aber diese innerweltliche Gerichtsvorstellung zu einer Überwindung der weltlichen Mächte durch die sich in diesen ἀπολογίαι aussprechende Erkenntnis der Gnostiker umgewertet wurde, durch die die aufsteigende Seele ihre Welt- u. Schöpferüberlegenheit erweist. Die Kenntnis dieser L. ist dabei für das Entkommen aus der archontischen Machtsphäre unerlässlich, wie etwa in der gnost. Apokalypse des Paulus sichtbar wird: Hier wird das Schicksal einer nicht eingeweihten Seele dem Aufstieg des als Repräsentant der Gnosis geltenden Paulus kontrastiert. Während in Apc. Paul.: NHC V 20, 5/21, 22 geschildert wird, wie eine Seele von den *Engeln, die Göttern gleichen, aus dem Lande der Toten vor das Tor des vierten Himmels gebracht wird u. hier das Verhör durch die Wächter nicht besteht, kann Paulus ebd.: 22, 23/24, 1 den als ‚alten Mann' dargestellten Schöpfergott u. Herrscher über den siebten Himmel in einem kleinen Frage-Antwort-Dialog durch Sprüche überwinden, die seine überweltliche Herkunft u. Erkenntnis offenbaren: Auf die Frage des Archonten: ‚Wohin willst du gehen, Paulus, du Gesegneter u. von Mutterleib an Ausgesonderter?' antwortet Paulus: ‚Zu dem Ort will ich gehen, von dem ich gekommen bin.' Auf die sich daran anschließende Frage nach dem ‚Woher' seines Gekommenseins antwortet Paulus dann nicht mit der Angabe seiner Herkunft, sondern erstaunlicherweise mit dem Zweck seines Abstiegs in die irdische Welt: ‚Ich will hinab gehen in die Welt der Toten, damit ich die Gefangenschaft gefangen nehme, jene, die gefangen genommen wurden in der Gefangenschaft Babylons'. Allerdings wird die letztendliche Passage in diesem Text nach dem drohenden Verweis auf die Mächte u. Gewalten erst durch die Übergabe eines Zeichens (σημεῖον) an den Herrscher des siebten Himmels ermöglicht. Diese Einbindung der L. in ein Ensemble von magischen Prak-

tiken u. Hilfsmitteln wie Pässe, Siegel, Diagramme u. geheime Zahlen ist auch typisch für die spätgnost. Schriften Pistis Sophia u. die Bücher Jeû (vgl. als Beispiel 2 Jeû 52 [NHStudies 13, 127/38]). – Dagegen sind es in dem Evangelium nach Maria (PBerol. 8502) allein die Antworten der aufsteigenden Seele an die ihr feindlich entgegentretenden Mächte (ἐξουσίαι), die deren Überwindung ermöglichen. Die Seele muss hier vier Himmel durchschreiten u. den jeweiligen Mächten (‚Finsternis, Begierde, Unwissenheit u. Zorn', so die Rekonstruktion nach K. L. King, The rise of the soul. Justice and transcendence in the Gospel of Mary: Walk in the ways of wisdom, Festschr. E. Schüssler-Fiorenza [Harrisburg 2003] 236; die Passage, die das erste Stadium des Aufstiegs beschrieben hat, ist durch Seitenverlust ausgefallen) Rede u. Antwort stehen (Ev. Mar. [BG 8502] 15, 1/17, 9 [TU 60^2, 70/5 Till]). Gegen die Behauptung der zweiten Macht, der Begierde, die Seele stamme aus ihrem u. gehöre in ihren Herrschaftsbereich, da sie von der Macht bei ihrem Aufstieg gesehen werde, aber diese vom Abstieg der Seele nichts wahrgenommen habe, erklärt die Seele: ‚Ich habe dich gesehen. Du hast mich nicht erkannt', u. erklärt ihre Unsichtbarkeit beim Abstieg mit ihrer eigenen Verhüllung u. kann ‚jubelnd' diese Ebene hinter sich lassen (ebd. 15, 1/8). Auf der dritten Ebene wird der Seele von der Unwissenheit vorgeworfen, sie habe als ‚von Schlechtigkeit ergriffene' selbst andere gerichtet, worauf sie entgegnen kann: ‚Warum richtest du mich, obwohl ich nicht gerichtet habe? Ich bin ergriffen worden, obwohl ich nicht ergriffen habe. Ich bin nicht erkannt worden, ich aber habe erkannt, dass das All aufgelöst wird, sowohl die irdischen Dinge als auch die himmlischen' (ebd. 15, 17/16, 1). Auf der vierten Stufe muss sich die Seele dem durch die Macht mit Namen ‚Zorn' erhobenen Vorwurf des Mordes u. der unbefugten Grenzüberschreitung stellen u. erweist ihre eigene Vollkommenheit u. Weltüberwindung durch die Aussage: ‚Was mich fasst, ist getötet worden; was mich umwendet, ist überwunden worden; meine Begierde ist zu Ende gegangen, u. die Unwissenheit ist gestorben.' Sie betont ihre eigene schon innerweltlich erreichte Befreiung aus der Welt u. die Überwindung der Erkenntnisunfähigkeit u. weist auf ihren kurz bevorstehenden Aufstieg in die ewige Ruhe des *Aions hin (16, 12/17, 7). – Ein knapper, ethisch auf den gnost. Enkratismus zugespitzter *Katechismus ist in einem Frg. eines Philippusevangeliums (Epiph. haer. 26, 13, 2 [GCS Epiph. 1, 292]) überliefert, wo der aufsteigende Myste den Mächten antwortet: ‚Ich habe mich selbst erkannt ... u. habe mich selbst aus allen Orten gesammelt u. habe dem Archon keine Kinder gezeugt, sondern ich habe seine Wurzel ausgerissen u. die zerstreuten Kinder gesammelt. Und ich weiß, wer du bist, denn ich stamme von oben.' – Ein regelrecht gnost.-dogmatischer Katechismus liegt in den L. der Valentinianer vor, die sowohl bei Iren. haer. 1, 21, 5 als auch in der gnost. Originalschrift 1 Apc. Jac.: NHC V 32, 28/35, 24 überliefert sind. Auf die Frage der ‚Zöllner' (τελῶναι), ‚die die Seele räuberisch wegnehmen', wer sie sei u. woher sie stamme, antwortet die nach ihrem irdischen Tod (Iren. haer. 1, 21, 5, 94/6) aufsteigende Seele des Gnostikers, sie sei ein Sohn des präexistenten Vaters u. sei gekommen um zu sehen, was ihr einerseits eigen, andererseits aber fremd sei. Diese paradoxe Doppelheit von Fremdheit u. Zugehörigkeit zum Weltlichen wird dann mit dem valentinianischen Sophia-Achamoth-Mythos erläutert: Durch die Abstammung der Mächte von der gefallenen u. noch unwissenden Achamoth, die sowohl die Mutter der Archonten als auch die Ursache für die innerweltliche Existenz der geistigen Samen ist, sind diese den Pneumatikern nicht fremd. Insofern sie aber von ihrer Mutter geschaffen worden sind, als diese noch unwissend war u. keine Gemeinschaft mit dem Präexistenten hatte, sind sie den Gnostikern fremd (1 Apc. Jac.: NHC V 34, 2/15). Ferner sprechen die Pneumatiker ihre Überlegenheit gegenüber den Archonten dadurch aus, dass sie sich selbst als ‚ein Gefäß' (σκεῦος) bezeichnen, das wertvoller (ἔντιμον) ist als die Mutter der Archonten, die Achamoth, weil sie, anders als diese, ihren eigenen Ursprung kennen u. sich daher für ihr Heil auf Sophia, die Mutter der Achamoth, berufen (ebd.: NHC V 34, 25/35, 5: sehr lakunös, vollständiger bei Iren. haer. 1, 21, 5, 105/10 lat. [SC 264, 306], wo frg. gr. 11 nach Epiph. haer. 36, 2f [GCS Epiph. 2, 45/7] rekonstruiert ist). Mit diesem valentinianischen Geheimwissen konfrontiert, erschrecken die Archonten gewaltig u. beginnen ihre Mutter zu verachten, die Valentinianer

dagegen werfen ihre Seelen ab u. steigen zu ihrer Mutter auf (Iren. haer. 1, 21, 5, 110/3 lat. = 1 Apc. Jac.: NHC V 35, 19/26). – Auch Texte wie Ev. Philipp.: NHC II 62, 26/35, wo betont wird, dass allein das Bekenntnis zum Christennamen jemanden in Unruhe bringen u. erzittern lassen wird, u. Ev. Thom. 50 (NHC II 41, 30/42, 7), in dem die Gnostiker auf die anonym gestellte Frage nach ihrem Woher mit ihrer Herkunft aus der Lichtwelt u. vom lebendigen Vater antworten sollen, gehörten aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich in den Kontext des hier behandelten Spruchgutes, sind dann aber sekundär aus einem solchen Zusammenhang gelöst worden. – In den christl.-gnost. Texten gilt Christus nun nicht nur als Offenbarer dieser L., sondern ist auch das Urbild des durch sie die Archonten überwindenden Gnostikers: So wird in Asc. Jes. 10, 19/31 (Hennecke / Schneem.[5] 2, 560) geschildert, dass Christus bei seinem Abstieg von den oberen in die niederen Himmel den Engeln ab dem 5. Himmel als einer der ihren erscheint u. ab dem 3. Himmel sich mit Hilfe von L. den Durchgang verschaffen muss (vgl. J. Daniélou, Bible et liturgie [Paris 1958] 409/28; A. K. Helmbold, Gnostic elements in the ‚Ascensio Isaiah‘: NTStudies 18 [1971/72] 222/7), ähnlich wie der Jesus des Naassenerpsalms für seinen Abstieg Siegel mit sich führt (Hippol. ref. 5, 10, 2, 24). Daher kann ein vollkommen eingeweihter Gnostiker nach Epiph. haer. 26, 9, 9 (GCS Epiph. 1, 286) sich mit Christus identifizierend sagen: ‚Ich bin der Christus, da ich von oben herabgestiegen bin durch die Namen der 365 Archonten‘ (ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, ἐπειδὴ ἄνωθεν καταβέβηκα διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν τξε' ἀρχόντων).

b. Mandäische Texte. Auch in einigen mandäischen Quellen findet sich im Rahmen der Himmelsreise (*Jenseitsreise) der Seele die Vorstellung von L., die bei der Überwindung der archontischen Mächte dienlich sind. Hier muss die nach dem Tode aufsteigende Seele mehrere ‚Wachthäuser‘ (matarta) passieren, die von feindlichen Wesen bevölkert werden, ‚die die Reise der Seele zu behindern trachten, nach Pass u. Zeugnissen der Frömmigkeit fragen‘ (Rudolph, Reisen 251; vgl. ders., Jenseitsreisen 495). Eine recht alte Darstellung einer solchen durch L. ermöglichten Jenseitsreise liegt in Ginzā l. 3, 51 (124/7 Petermann bzw. 578/82 Lidzbarski) vor: Die aus dem Leibe ausgetretene Seele muss auf dem Weg hinauf zum ‚Ort des Lebens‘ sieben Stationen, die Planeten u. deren ‚Sklaven‘ passieren, die den Aufsteigenden einfangen wollen u. daher mit Fragen prüfen: ‚Genosse, woher kamst du hierher, u. wohin gehst du?‘ Sie antwortet: ‚Ich komme von der Tibil‘, d. h. der irdischen Welt, ‚dem Haus, das die Planeten gebaut haben. Meine Seele begehrt in mir nach dem Leben, u. nach dem Ort des Lebens war mein Gang.‘ Die Mächte behaupten daraufhin: ‚Dies ist das Haus des Lebens!‘ u. wollen durch diese Täuschung die Seele festhalten. Sollte die Seele auf diese Täuschung hereinfallen, würde es ihr schlecht ergehen; daher antwortet sie: ‚Das ist nicht, was ich erstrebe, u. das ist es nicht, was meine Seele wünscht.‘ Auf diese Weise überwindet die Seele nach u. nach die sieben Stationen u. gelangt schließlich in die Lichtwelt.

c. Antike Kritik. Die Vorstellung von L. u. Passworten, die der Seele beim Aufstieg in die obere Welt gegen feindliche Archonten helfen sollen, ist nicht nur von den christl. Häresiologen (vgl. die Kritik Orig. c. Cels. 6, 30, 26/31, der den unchristl. Charakter der ophitischen Lehre von den L. unterstreicht) bekämpft u. von Philosophen wie Plotin (enn. 2, 9 [33], 14, 1/11; vgl. 4, 4 [28], 38, 3) als Herabwürdigung der oberen Wesen auf das Schärfste abgelehnt worden, sondern auch innerhalb der gnost. Kreise durchaus umstritten gewesen: So wird in der Pistis Sophia 2, 96 (NHStudies 9, 226/33) von der völlig ins Mysterium der Gnosis eingeführten Seele gesagt, dass sie den Archonten u. allen Mächten unangreifbar ist, so dass sie aufsteigen kann, ohne an irgendwelchen Orten Antworten (ἀποφάσεις) oder Verteidigungen (ἀπολογίαι) noch Geheimzeichen (σύμβολα) zu benötigen. Bei Iren. haer. 1, 21, 4 können wir solch eine innergnost. Kritik greifen, wenn betont wird, die bloße ‚Erkenntis der unaussprechlichen Größe‘ als solche sei schon die vollkommene Erlösung. Ähnlich spricht auch Ep. ad Rheg.: NHC I 45, 23/46, 2 davon, dass die Pneumatiker von Christus in die himmlische Welt gezogen werden, ‚ohne dass irgendjemand sie aufhalten kann‘, womit wohl auf die archontischen Mächte hingewiesen wird, die wegen der naturhaften Zugehörigkeit der Gnostiker zum pneumatischen Christus diesen nicht gefährlich werden können, so dass jede anderweitige Sicherung des Aufstiegs unnötig geworden ist.

III. Nichtgnostische Traditionen. Mag man die Vorstellung von den sieben (oder acht) dämonischen Mächten durchaus aus altorientalischen Quellen ableiten können, indem man davon ausgeht, dass sie babylonische Planetengötter darstellen, die durch die gnost. Umwertung alles Weltlichen ins Negative gewendet u. damit dämonisiert wurden (Anz 59; K. Kessler, Über Gnosis u. altbabylon. Religion: Verhandlungen des 5. Intern. Orientalisten-Congr. 2, 1 [1882] 303; W. Bousset, Kyrios Christos[3] = ForschRelLitATNT 21 [1926] 185), so ist eine Ableitung des Vorstellungskomplexes der L. aus diesen Quellen nicht möglich. Dagegen lässt sich die Vorstellung von magischen L. in der philosophischen Mystik der Chaldäischen Orakel, die sich bei den Neuplatonikern großer Beliebtheit erfreuten, in deutlichen Spuren belegen: Im Rahmen theurgischer Praktiken zur Ermöglichung der Himmelsreise der Seele zu Lebzeiten werden im Falle, dass bei diesem Aufstieg der Seele Dämonen feindlich gegenübertreten, als Hilfsmittel zu deren Überwindung nicht nur der Einsatz eines magischen Steines, sondern auch Anrufungen u. ‚barbarische Worte' (auch συνθήματα u. σύμβολα) empfohlen (Orac. Chald. frg. 149f [103 des Places]; vgl. Bousset 74f; R. Majercik, The Chaldean oracles [Leiden 1989] 197; W. Speyer, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 841/4). Ähnliches gilt für den Pariser Zauberkodex (PGM IV 475/820, die so genannte ‚Mithrasliturgie'), wo im Rahmen der Himmelsreise der Magier sich ‚durch seine Zauberformeln den Weg zum Himmel bahnen' muss (Bousset 36), weil ihm die Planetengötter unfreundlich entgegentreten u. durch die voces mysticae besänftigt werden müssen (PGM IV 556/68). – Sowohl für die gnost. als auch die ungefähr zeitgenössischen chaldäischen u. ‚mithräischen' Mysterien scheint ein gemeinsamer ägypt. Hintergrund plausibel zu sein, besonders da ‚eine Ausstrahlung ägyptischen Gedankengutes ... seit alters besonders für Syrien u. Palästina', dem wahrscheinlichen Ursprungsgebiet der Gnosis, ‚belegbar' ist (Rudolph, Jenseitsreisen 496. 501). Geht es doch im Totenbuch nicht allein um die Beschreibung der jenseitigen Welt, sondern ‚um praktische Hilfe u. magische Unterstützung für das Jenseits' (E. Hornung, Altägypt. Jenseitsbücher [1997] 26). So werden in Spruch 99A u. B die Kenntnisse u. Sprüche mitgeteilt, die den Jenseitsfährmann bewegen sollen, den Toten ins Land der Seligen zu befördern, u. in den Sprüchen 144/7 werden die Tore des *Jenseits geschildert u. ihre bedrohlichen Wächter genannt, ‚die der Tote mit Namen kennen u. mit dem richtigen Spruch passieren muss' (ebd. 27). Diese Namen u. Sprüche stellen daher ein ‚rettendes Wissen' dar, das dem Toten mit ins Grab gegeben wird, ‚um ihm im Jenseits zur Verfügung zu stehen' u. mit deren Hilfe er sich ‚aus der Totenwelt befreien u. auf die Seite der Erlösten' schlagen kann (J. Assmann, Altägypt. Totenliturgien 2 = SchrHeidelberg Suppl. 17 [2005] 504. 513; vgl. A. Hermann, Art. Dialog: o. Bd. 3, 930). – Eine der gnost. Vorstellung ähnliche findet sich auch in der jüd. Hekhalot-Literatur, die den gefahrvollen Aufstieg verschiedener exzeptioneller Mystiker vor den himmlischen Thron Gottes schildert, bei dem der Myste sieben Hallen (Hekhalot) zu durchschreiten hat, die von jeweils acht Wärtern behütet werden (vgl. G. Scholem, Die jüd. Mystik in ihren Hauptströmungen[6] [1996] 52/4). Die Namen dieser Wärter werden mitgeteilt wie auch die Beschwörungsformeln, die der Aufsteigende zu sprechen hat, um die verschiedenen Aufstiegsstationen gefahrlos bewältigen zu können (vgl. Bousset 21f; Kuyt 375f; Genizah-Frg. T.-S. K 21.95.C 2a, 46/9 [P. Schäfer, Genizah-Frg. zur Hekhalot-Literatur (1984) 103]; vgl. M. Himmelfarb, Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses [New York / Oxford 1993] 57 mit Verweis auf P. Schäfer [Hrsg.], Synopse zur Hekhalot-Literatur [1981] §§ 204/51 [Hekhalot Rabbati]; §§ 413/6 [Hekhalot Zurtati]). ‚Die Kenntnis der geheimen Gottes- u. Engelnamen' bildet in der Hekhalot-Spekulation offenbar den ‚Hauptteil des esoterischen Wissens u. garantiert den Erfolg u. die Überwindung der Gefahren bei der Himmelsreise' (J. Maier, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüd. Apokalyptik u. ‚Gnosis': Kairos 5 [1963] 29; vgl. auch O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1008 zur Ascensio Jesajae). Die feindliche Reaktion der Engelwesen auf den Aufstieg eines Menschen in die himmlische Sphäre ist dabei kultisch bedingt, da dem unreinen Menschen der Zugang zur reinen göttlichen Thronregion nicht erlaubt ist. Hintergrund dieser Vorstellung bildet daher die altoriental. wie auch die bibl. Tempeltradition, in der Türwächter den Zugang von Unbefugten u.

Unreinen zum heiligen Bezirk verhindern sollten (vgl. Maier aO. 30).

W. ANZ, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus = TU 15, 4 (1897). – H. D. BETZ, Gottesbegegnung u. Menschwerdung. Zur religionsgeschichtl. u. theol. Bedeutung der ‚Mithrasliturgie' (PGM IV 475/820) = Hans-Lietzmann-Vorlesungen 6 (2001). – W. BOUSSET, Die Himmelsreise der Seele = Libelli 71 (1960). – W. BRANDT, Das Schicksal der Seele nach dem Tod nach mandäischen u. parsischen Vorstellungen = ebd. 152 (1967). – M. DEAN-OTTING, Heavenly journeys. A study of the motif in Hellenistic Jewish literature = Judentum u. Umwelt 8 (Frankfurt a. M. 1984). – A. K. HELMBOLD, Gnostic elements in the ‚Ascension of Isaiah': NTStudies 18 (1972) 222/7. – A. KUYT, The ‚descent' to the chariot. Towards a description of the terminology, place, function and nature of the Yeridah in Hekhalot literature = TextStudAntJud 45 (Tübingen 1995). – R. M. LESSES, Ritual practices to gain power. Angels, incantations, and revelation in early Jewish mysticism = Harv. Theol. Stud. 44 (Harrisburg, Penns. 1998). – K. RUDOLPH, Zweierlei Jenseitsreisen. Die altägypt. Nachtfahrt der Sonne u. die gnost.-mandäische Himmelsreise der Seele: ders., Gnosis u. spätantike Religionsgeschichte = NHStudies 42 (1996) 492/502; Gnostische Reisen. Im Diesseits u. ins Jenseits: ebd. 244/55. – G. WIDENGREN, The ascension of the apostle and the Heavenly Book = Uppsala Universitets Årsskrift 1950, 7 (Uppsala 1950).

Holger Strutwolf.

Lot s. Abraham: o. Bd. 1, 22. 26f; Allegorese: ebd. 289; Blutschande (Inzest): RAC Suppl. 2, 37/85; Engel X: o. Bd. 5, 277. 292; Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1070f. 1103/16; Homosexualität: o. Bd. 16, 329f. 348/53; Sodom u. Gomorrha.

Lotophagen s. Jenseitsreise: o. Bd. 17, 513f; Lotus.

Lotus.

A. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. a. Allgemeines. Literarisch ist Herodot erster Gewährsmann für L. in Ägypten. 2, 92 erwähnt er im Wasser wachsende ‚Lilien', κρίνοι, die man in Ägypten λωτός (λ.) nenne (ägyptisch sšn; vgl. Siede 149). Es handelt sich hier um die weißblühende Nymphaea l. Linné u. die blaublühende Nymphaea caerulea Savigny (zur Identifikation Herzhoff 268; Germer, Heilpflanzen 91f). Ferner berichtet Herodot von ‚rosenähnlichen Lilien' (2, 92, 4), die sich anhand seiner Beschreibung als Nelumbo nucifera Gaertner deuten lassen. Dieser ‚Indische L.' verfügt über prachtvolle rote Blüten; die bohnenartigen Früchte erscheinen in einer wespennestartigen Samenkapsel (ebd.; κιβώριον: Diosc. mat. med. 2, 106, 1 [1, 180 Wellmann]; Athen. dipnos. 3, 72B). Die Wurzel (κολοκάσιον, ebd.) ist dornig; *Krokodile sollen sie daher zum Schutz der Augen meiden (Theophr. hist. plant. 4, 8, 8). – Es ist anzunehmen, dass in der griech.-röm. Antike beachtliche Bestände dieses Seerosengewächses in den Uferbereichen des Nils vorkamen, aber auch kultiviert wurden (Diosc. mat. med. 2, 106 [1, 180f Wellm.]), denkt man zB. an die Schilderung einer Bootsfahrt durch ein Nelumbodickicht bei Strabon (17, 1, 15). Eine genaue Beschreibung dieses L. liefern Theophrast (hist. plant. 4, 8, 7f; vgl. dazu Amigues 2, 266f) u. Dioskurides (mat. med. 2, 106 [1, 180f Wellm.]). Aufgrund der bohnenartigen Früchte wird der ‚Indische L.' auch als ‚ägyptische Bohne' (Αἰγύπτιος κύαμος) bezeichnet. Theophrast (hist. plant. 4, 8, 10) behandelt die ‚ägypt. Bohne' als eigenständige Pflanze, während später deren Blüte ausdrücklich λ. genannt wird (Athen. dipnos. 3, 73A; 15, 677D). – Während die Nymphaea-Arten in Ägypten indigen sind u. sich auf bildlichen Darstellungen schon im 2. Jtsd. nachweisen lassen, wurde Nelumbo nucifera wohl erst durch die Perser im 6. Jh. vC. eingeführt (Germer, Heilpflanzen 91); seit dem MA ist sie dort ausgestorben.

b. Praktische Verwendung. Der weiße u. blaue L. waren im täglichen Leben fest verankert. Vermutlich diente besonders Nymphaea caerulea zur Parfümherstellung (Germer, Flora 38). Mit L.kränzen u. -girlanden schmückte man sich zu den verschiedensten Anlässen (Athen. dipnos. 15, 677DE: *Kränze aus dem roten L. hießen in Alexandria Ἀντινόειοι nach Antinoos [zur Antinoos-Legende A. Herrmann, Antinous infelix. Zur Typologie des Heiligen-Unheiligen in der Spätantike: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 155f], solche aus blauem L. hießen L.kränze). – Alle drei Arten dienten als Nahrungsmittel: Aus den Samenkörnern bereitete man *Brot (Herodt. 2, 92; Theophr. hist. plant. 4, 8, 11), die Früchte der ‚ägypt. Bohne' aß man frisch oder auch getrocknet. Verwendung fand auch die quittengroße L.wurzel roh sowie gekocht oder geröstet; den angenehmen Geschmack heben Herodot (2, 92) u. Theophrast (hist. plant. 4, 8, 11) hervor. Trotz der medizinischen Eigenschaften des L., von denen Plinius (n. h. 22, 56) u. Dioskurides (mat. med. 4, 113 [2, 264f Wellm.]) berichten, erscheint L. in ägyptischen Rezepturen nur vereinzelt, so als *Heilmittel gegen Kopfschmerz oder auch gegen Leiden im Verdauungstrakt, wobei magische Vorstellungen im Vordergrund stehen (Germer, Heilpflanzen 93f).

c. Lotus im Kult. Die Eigenschaft der Blüten, sich am frühen Morgen zu öffnen u. mit Sonnenuntergang wieder zu schließen (vgl. auch Theophr. hist. plant. 4, 8, 9), ging ein in die ägypt. Religionsvorstellungen. Der jugendliche Sonnengott Re, der sich auf der L.blüte aus dem Wasser erhebt, dann auch Harpokrates und seit der Spätzeit der Horusknabe (*Horus) auf der L.blüte sind Ausdruck des allmorgendlichen Sonnenaufganges wie auch der Weltschöpfung. Der Duftgott Nefertem verkörpert den Ur-L.; durch seinen Duft erfrischt er u. spendet Leben.

d. Symbolisch-bildhafter Gebrauch. Der L. war Symbol für das Fortleben nach dem Tode. In diesem Sinne verstand man auch die rekreative Kraft des intensiven Duftes vor allem des blauen L.: Im Rahmen des Totenkultes findet man häufig dargestellt, wie der Verstorbene diese Blüte mit ihrem Duft an seine Nase hält. Als Symbol des Erfrischenden, Belebenden u. als Vergleich für Anmut u. Zartheit kommt ihm auch eine zentrale Rolle in der Liebeslyrik zu. L. fungiert als Kosewort der Liebenden, Finger oder Mund der Geliebten sind wie eine L.knospe oder -blüte (E. Hornung, Gesänge vom Nil [1990] 147. 153. 160; Weidner 95/9). Das ägyptische sšn für L. diente als Mädchen-, selten auch als Männername u. lebt über das hebräische šušan als ‚Susanne' bis heute fort.

e. Künstlerische Darstellung. Als Ornament ist der L., auch wegen der Symbolik, in Architektur u. Kunst allgegenwärtig. L.blütenkapitelle treten in verschiedenen Typen auf: Sie sind selten als offene, sehr häufig als geschlossene Blüte in der 12. Dynastie (ca. 1976/1793 vC.) nachzuweisen, dann erst wieder in ptolemäischer Zeit. Beliebt ist L. auch als Teil von Kompositkapitellen (D. Arnold, Art. Kapitell: LexÄgypt 3 [1980] 323/7; Weidner 73/9). Er ziert Kleingegenstände aller Art u. ist Vorlage für Stabsträuße u. *Fächer (ebd. 83f). Die Nun-Schale, die mit ihrer L.ornamentik für den Ur-L. u. den jugendlichen Duftgott Nefertem steht u. als solche den Toten zu ewigem Leben führt, ist fester Bestandteil der Grabbeigaben. Vergleichbar an Aussehen ist der L.kelch, der flüssigen Opferspenden dient (ebd. 79/82). Als Motiv auf Grab- u. Sargmalereien sowie Fußboden- u. Tempelgemälden begegnet L. allenthalben, wobei im Neuen Reich die Darstellung von Nymphaea caerulea überwiegt. Auf den magischen Gemmen der griech.-röm. Zeit wird gerne Harpokrates, auf dem L. sitzend, als Symbol des Sonnenaufganges u. der Erneuerung der Welt dargestellt (D. Wortmann, Kosmogonie u. Nilflut: BonnJbb 166 [1966] 62/112 bzw. Diss. Köln [1963/64]).

II. Griechisch-römisch. Die Etymologie von λ. ist nicht geklärt (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 153); im Lat. wird l. als Fremdwort übernommen.

a. Identifikation. In der griech. Literatur lassen sich unter λ. Pflanzenarten verschiedener Familien identifizieren: Neben den ägypt. Erscheinungsformen Nymphaea l. Linné, Nymphaea caerulea Sav. u. Nelumbo nucifera Gaertn. (s. o. Sp. 538; genaue Beschreibung bei Theophr. hist. plant. 4, 8, 7f; Plin. n. h. 18, 122; Vorkommen auch bei Torone auf der Chalkidike nach Theophr. hist. plant. 4, 8, 8) bezeichnet L. im Epos außerdem Ranunculus ficaria Linné, das Scharbockskraut. Der gemeinsame Name resultiert aus dem ähnlichen Erscheinungsbild mit rundlichen Blättern, radiärsymmetrischen Einzelblüten u. stärkereichen Spei-

cherwurzeln (Herzhoff 269). Daneben umfasst λ. (u. μελίλωτος) diverse Kleearten (Theophr. hist. plant. 7, 15, 3) der Gattungen Trigonella Linné u. Melilotus Mill. Schließlich bezeichnet λ. folgende Gehölzarten: den im gesamten Mittelmeergebiet heimischen Zürgelbaum (Celtis australis Linné) u. den in Nordafrika wachsenden Judendorn (Zizyphus spina christi Linné bzw. Zizyphus l. [Linné] Lam.). Hier lässt sich der gemeinsame Name aus der ähnlichen Verwendung von *Holz u. Früchten erklären. Λ. dient jedoch auch als allgemeine Bezeichnung für ‚Blüte' u. ‚Flöte' (vgl. Hesych. lex. s. v. [2, 617 Latte] zum gesamten Bedeutungsspektrum für λ.).

b. Homer. Der L. der Ilias ist das Scharbockskraut (Herzhoff 257/71). Es wächst im feuchten Tiefland (Il. 12, 283; vgl. Theophr. hist. plant. 4, 8, 9) sowie im Uferbereich des Skamander (Il. 21, 351) u. dient als Pferdefutter (ebd. 2, 776). Ebd. 14, 345/9 bildet L. zusammen mit κρόκος u. ὑάκινθος das weiche Liebeslager für Zeus u. *Hera. Mit dem L. der Lotophagen (Od. 9, 83/104), dessen Süße die Gefährten des Odysseus ihre Heimkehr vergessen ließ, werden Seerosengewächse gemeint sein (Herzhoff 268/71), nach anderen (zB. Polyb. 12, 2; Plin. n. h. 13, 105) Zizyphus l. (vgl. auch Amigues 2, 214); vgl. Herodt. 4, 177, wo es heißt, die Lotophagen äßen nur diese Frucht, die süß sei wie eine Dattel, u. bereiteten Wein aus ihr.

c. Praktische Verwendung. 1. Landwirtschaft u. Alltag. Eine wichtige Rolle spielt das L.holz als Werkstoff. Mit den Gehölzarten unter dem Namen λ. setzt sich Theophrast besonders in hist. plant. 4, 3, 1 (der ‚libysche L.', Zizyphus spina christi u. Zizyphus l.; vgl. bei Herodt. 2, 96 der ‚kyrenäische L.') u. 1, 5, 3 (der ‚griech. L.', Celtis australis Linné) auseinander: Ihnen gemeinsam sei das sehr gute u. im Alter sehr dunkle Holz (ebd. 4, 3, 4). In Libyen sei sein größtes Vorkommen, u. dort sei der L. am schönsten (ebd. 4, 3, 1). Hinsichtlich des Holzes unterliegt Theophrast hier einem Irrtum, denn die Qualitätsmerkmale gelten nur für den ‚libyschen L.' (eine genaue u. authentische Beschreibung des Zizyphus l. gibt auch Polyb. 12, 2; vgl. Athen. dipnos. 16, 651D). L.holz ist das Flötenmaterial par excellence (Eur. Iph. Aul. 1036; Ovid. fast. 4, 189; Martial. 8, 50, 13; Plin. n. h. 16, 172; Pollux 4, 71 [1, 222 Bethe]; Anth. Gr. 9, 409; Paus. Gramm. s. v. λ. [194 Erbse]; vgl. das Verb λωτεῖν, ‚Flöte spielen'). Gefertigt wurden aus dem Holz außerdem diverse Kleinwerkzeuge u. *Götterbilder (Theophr. hist. plant. 5, 3, 7). Die dattelartigen Früchte beider Arten dienten als süßes Naschwerk (Plin. n. h. 16, 123f), u. man bereitete Wein aus ihnen (ebd. 13, 106). – Auch im Lat. hat man für den italischen Raum unter L. Celtis australis zu verstehen sowie wiederum diverse Kleearten. Plinius berichtet von einem L.baum, den man aufgrund seines Wuchses gern als Schattenspender im Sommer an Hauswänden zog (ebd. 16, 123f). Seine kirschenähnlichen Früchte schätzte man in Rom wegen ihres Geschmacks, die Rinde verwendete man zum Färben von Häuten, die Wurzel zum Färben von Wolle (ebd.). Columella zufolge spielten Früchte des L.baumes auch bei der Schweinehaltung eine Rolle (7, 9, 6): In Wäldern, die als Waldweide genutzt wurden, seien u. a. L. u. andere Bäume mit nahrhaften Früchten erwünscht (ebd.). Das Scharbockskraut ist vielleicht auch Geopon. 2, 10, 6 gemeint, wo es heißt, dass nach Meinung einiger u. a. λ. einen süßen Boden anzeige. Ebd. 12, 6, 1 wird überliefert, dass man aus λ. einen blütenfördernden Sud bereitete. Vergil rät, zur Steigerung der Milchbildung das Vieh u. a. mit L. zu füttern (georg. 3, 394).

2. Medizinische Bedeutung. Medizinisch bedeutsam sind zum einen die Kleearten (Diosc. mat. med. 4, 110 [2, 263 Wellm.]: L. auch τρίφυλλον genannt) durch ihren vor allem in getrocknetem Zustand duftenden Kumaringehalt (Theophr. caus. plant. 6, 14, 8. 11; Plin. n. h. 21, 39; U. Eigler / G. Wöhrle, Theophrast de odoribus [1993] 89). Man setzte sie wegen ihrer reinigenden Wirkung bei Verdauungserkrankungen (Plin. n. h. 22, 55) u. gegen Augenleiden ein (Diosc. mat. med. 4, 111 [2, 263f Wellm.]). Daneben fanden sie als Kranzblumen besonders bei Symposien Verwendung (L. bei Athen. dipnos. 15, 677F; Melilotus bei Plin. n. h. 21, 39; Athen. dipnos. 15, 678C; Die griech. Klassik. Idee oder Wirklichkeit, Ausst.-Kat. Berlin [2002] 296/9). Hier dienten sie nicht allein als Zierde, sondern man vertraute auf ihr Vermögen, der Trunkenheit u. Benommenheit entgegenzuwirken. Man sammelte sie vermutlich wild; bei Diosc. mat. med. 4, 109 (2, 263f Wellm.) findet sich auch ein Hinweis darauf, dass L. kultiviert wurde (λωτὸς ἥμερος, vielleicht Melilotus messanensis Linné;

F. Olck, Art. Gartenbau: PW 7, 1 [1910] 781). Den Früchten des L.baumes schrieb man adstringierende Wirkung zu (Plin. n. h. 24, 6). Einen Sud aus dem sehr bitteren Holz, in Wein abgekocht, verabreichte man bei *Epilepsie, Blutungen u. Haarausfall (Diosc. mat. med. 1, 117 [1, 110 Wellm.]; Oribas. Eunap. 2, 1, Λ 24 [CMG 6, 3, 371]; Plin. n. h. 24, 6).

d. Lotus im Kult. Als Beispiele sehr alter Bäume in Rom erwähnt Plinius einen L.baum auf dem Vulcanusplatz, den Romulus gepflanzt haben soll (n. h. 16, 236). Einen weiteren hochbetagten L.baum auf dem Platz der Göttin Lucina belegt ebenfalls Plinius; für das Alter dieses L.baumes gibt er ungefähr 500 Jahre an (ebd. 16, 235). Am L.baum wurde das *Haar aufgehängt, das die Vestalinnen bei Eintritt in ihren Dienst der Lucina weihten. Götterbilder wie die Statue der *Artemis wurden mit L. bekränzt (Schol. Eur. Hippol. 73 [2, 15 Schwartz]).

e. Symbolisch-bildhafter Gebrauch. In den Metamorphosen erzählt Ovid als Aition die Verwandlung der Nymphe Dryope in einen L.baum, nachdem sie unwissentlich Blüten eines solchen Baumes zur Ergötzung ihres Knaben gepflückt hatte (9, 340/8). Dieser Baum trage seinen Namen nach der Nymphe Lotis, die durch Verwandlung in eben den L.baum vor den Nachstellungen des Priapos ehedem gerettet worden war. Die Eigenschaften des L. werden in Vergleichen eingebracht: Die Liebe des L. zum Wasser wird der Liebe zwischen Braut u. Bräutigam gleichgesetzt, wodurch deren Stärke u. Dauerhaftigkeit betont wird (Martial in dem Hochzeitsgedicht 4, 13, 6; *Epithalamium). Häufiger aber wird in Vergleichen auf die L.frucht der homerischen Lotophagen zurückgegriffen, auf ihre köstliche Süße (Himer. or. 10, 17 [91 Colonna]: ‚den L. der Bildung pflückend‘) u. besonders auf ihre verführerische Kraft, Vergessen bis hin zur Weltabgewandtheit hervorzurufen (Lucian. Nigr. 38; Plut. repugn. Stoic. 2, 1033C; Max. Tyr. dial. 23, 5 [199 Trapp]; Themist. or. 13, 177b). Nach Eunapios wirkte die Rede des Eustathios auf seine Zuhörer wie L.speise (Eunap. vit. soph. 6, 5, 1 [25 Giangrande]). Der Ausdruck λωτὸν φαγεῖν für ‚vergessen‘ ist geradezu sprichwörtlich (Mich. Apost. prov. 11, 2 [2, 515 Leutsch / Schneidewin]). Rezipiert wird auch der zweite homerische L., das Scharbockskraut, das mit den Hintergrund für das Stelldichein von Zeus u. Hera am Ida bildet (Il. 14, 348): In dem Bild der Liebesgeschichte des Meles u. der Kritheis bei Philostrat (imag. 2, 8 [2, 351 Kayser]) lagert sich der jugendliche Flussgott Meles ἐν κρόκῳ καὶ λωτῷ ... καὶ ὑακίνθῳ in Anspielung auf die paradiesische Frühlingswiese, die bei Homer für Zeus u. Hera spross. Folgt man der Konjektur Burmanns (nunc lotos mitis inumbrat), so ist der L.baum, dessen Schatten bereits Plinius rühmte, in Reposians Schilderung eines *Locus amoenus zusammen mit *Lorbeer u. Myrte einer der Schattenspender für das Treffen von Mars u. Venus (Reposian. concub. Mart. et Ven.: Anth. Lat. 253, 38f Riese^2).

f. Künstlerische Darstellung. Das L.motiv in der griech. u. röm. Kunst lässt sich auf ägyptischen Einfluss zurückführen. *Handel u. damit auch kultureller Austausch herrschen bereits im 8. Jh. zwischen Griechenland u. Ägypten. Die daraus resultierende Verschmelzung ägyptischer u. griechischer Formensprache spiegelt schon die archaische Kunst Griechenlands wider, die das L.ornament besonders in der Vasenmalerei häufig verwendet. Das Motiv des Riechens an einer Blume, u. a. dem L., beruht sicher auf ägyptischem Vorbild. Bemerkenswert unter diesen Darstellungen ist die eines Dionysos (*Bakchos; *Liber) mit L. in der Hand, wobei der L. hier sowohl als Symbol der Fruchtbarkeit als auch als ein Verweis auf die sumpfige Lage des Athener Dionysosheiligtums gelten kann (M. Guarducci, Dioniso primaverile ad Atene: NumAntCl 9 [1980] 37/62; dies., Dioniso e il loto: ebd. 10 [1981] 53/69). Neben Dionysos haben auch andere Götter den L. als Attribut bei sich: L.blüten u. -knospen ersetzen in verschiedenen Teilen der griech. Welt die Blitze in Zeus’ Hand (P. Jacobsthal, Der Blitz in der oriental. u. griech. Kunst [1906] 13/32). Auch Aphrodite Kypria hat als Symbol den L. (A. Delivorrias, Art. Aphrodite: LexIconMythClass 2 [1984] Tafel i nr. 75. 102. 105. 108; zu den Bronzemünzen aus der Zeit Mitte 3. Jh. bis Ptolemaios VIII mit L. u. seinem Bezug zu Aphrodite vgl. C. C. Lorber, The l. of Aphrodite on Ptolemaic bronzes: SchweizNumR 80 [2001] 39/51). Dass man nicht nur die Schönheit der L.blume schätzte, sondern sie auch wegen ihres Symbolgehaltes bewusst einsetzte, zeigt unter den archaischen Korai besonders die Phrasikleia-Kore, die neben dem in der bildenden Kunst häufiger

auftretenden L.kranz auch L.ohrringe, L.halskette u. ein mit L.blüten geschmücktes Gewand trägt (M. Stieber, Phrasikleia's lotuses: Boreas 19 [1996] 69/99). Während das L.motiv in klassischer Zeit etwas zurücktritt, gewinnt es im Hellenismus wieder an Beliebtheit, namentlich als sich unter ptolemäischer Herrschaft im Nilgebiet eine neue Blüte des griech. Kunstgewerbes formiert. Ausdruck davon sind zB. die hellenist. Silberkelche, die das Motiv der L.blüte aufnehmen (R. Zahn, Ein hellenist. Silberbecher im Antiquarium der Staatl. Museen zu Berlin: JbInst 82 [1967] 1/13). Auch im italischen Raum begegnet, über Griechenland vermittelt, schon früh das L.ornament in der Kunst, wie zB. die stilisierten L.friese aus dem 6. Jh. in Etrurien zeigen (C. Wikander, Painted architectural terracottas from Aquarossa: OpuscRom 11, 5 [1976] 53/61) oder L.dekor an Schmuck (E. Nielsen, L. chain plaques from Poggio Civitate: Studi di antichità in on. di G. Maetzke 2 [Roma 1984] 397/9). Mit der Ausweitung der röm. Herrschaft nach Osten u. dem zeitgleichen Vordringen östlicher Kulte nach Rom finden sich im Rahmen des Isiskultes auch Darstellungen der Göttin Isis Fortuna mit lotusgeschmücktem Diadem (häufig in Pompeii: Pompeji wiederentdeckt, Ausst.-Kat. Basel [Roma 1994] 173 nr. 13). Die Exotik der Nillandschaft übte einen besonderen Reiz aus u. fand in Nachfolge alexandrinischer Kunstwerke Niederschlag in den naturalistischen Garten- u. Naturdarstellungen, die durch den Vesuvausbruch erhalten sind (zB. L.blüten von Nelumbo nucifera im Gartenmosaik eines Nymphaeums in Pompeii, ebd. 325 nr. 239; zu einem auf einem L. sitzenden *Krokodil Y. N. Khorza: VestnDrevnIst 151 [1980] 106/12).

III. Jüdisch. a. Allgemeines. Das hebr. šušan, šušanna / šošan wird in der exegetischen Literatur bis in die Neuzeit meist mit ,Lilie' wiedergegeben (vgl. Siede 155f; Identifikation: Nymphaea alba Linné; N. caerulea Sav. bzw. Lilium candidum Linné). Für das Hohelied findet sich auch die Übersetzung ,Rose' (Luther, Mendelssohn), ,Hyazinthe' (K. Reichert, Das Hohelied Salomos[3] [Salzburg 1996] 97) oder summarisch ,lilienartige Blumen' (Löw 161; Krauß 139; Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 817). Manches spricht dafür, dass zumindest hinsichtlich des Cant. die Übersetzung ,Lilie' fraglich ist (Keel, Blicke 87; Müller 23f; dagegen Zohary 176; L. Fonck, Streifzüge durch die bibl. Flora [1900] 71f; Siede 155f). Hos. 14, 6 u. Sir. 50, 8 lassen durchaus auch andere Deutungen zu; die Frage der Identifikation von šušan ist noch nicht eindeutig geklärt. – Heute ist der weiße u. blaue L. in den bibl. Gegenden selten, in alttestamentlicher Zeit jedoch müssen beide Arten in den damals noch ausgedehnten Sümpfen der Küsten- u. Jesreelebene sowie im obersten Jordantal häufiger gewesen sein (Keel, Blicke 85/7; zur atl. Vegetationsgeographie auch Zohary 16. 27).

b. Symbolisch-bildhafter Gebrauch. 1. Hoheslied. In Cant. 2, 1f vergleicht das Mädchen sich selbst mit dem L. der Täler, ihr Geliebter sie mit dem L. unter Dornen. Den Schoß seiner Geliebten nennt er einen Weizenhaufen, der von L.blumen umgeben ist (7, 3b). Auch der Geliebte wird in die L.symbolik gestellt: 2, 16f = 6, 3 weidet er als Gazelle unter L.blumen. Seine Lippen sind L. (5, 13). 6, 2 pflückt er sich L. Bei allen Belegstellen im Cant. ist neben der erotischen Konnotation auch die Bedeutung des L. als lebenerneuernd, lebenspendend wirksam (Keel, Blicke 63/78; s. o. Sp. 539f).

2. Lotus als wilde Blume. Hos. 14, 6 zufolge soll Israel nach Gottes Zorn durch seinen Tau neu erblühen wie ein L. oder eine Lilie. Auch wenn die unverkennbare Topik des Hohenliedes es nahelegt, muss hier nicht notwendig der L. gemeint sein. Im Vordergrund steht bei diesem Vergleich die Schönheit u. Erhabenheit der Blüte. In Job 40, 21 handelt es sich bei der Beschreibung des Lagers des Nilpferdes um Zizyphus l., den Kreuzdorn (Löw 275; Gesenius, HebrAramHdWbAT[17] 670; H. Strauß, Hiob 2 [2000] 378).

c. Psalmenüberschriften. In den Psalmenüberschriften (Ps. 45 [44]; 60 [59]; 69 [68]; 80 [79]) ist L. vermutlich ein musikalischer Terminus technicus zur Bezeichnung der Singweise (H.-J. Kraus, Psalmen 1/59 = BiblKommAT 15, 1[6] [1989] 26; F.-L. Hossfeld, Die Psalmen 1 [1993] 281).

d. Künstlerische Darstellung. 1 Reg. 7, 19. 22 wird L. als Ziermotiv an den *Kapitellen der zwei Bronzesäulen Jachin u. Boas des Jerusalemer Tempels beschrieben. Der Rand des Urmeerbeckens ebd. 7, 26 ist gleich einer L.blüte geformt. L.kapitell u. L.becher sind weit verbreitete Kunstformen in Ägypten, dessen Einfluss gerade auch in der Kunst in

Palaestina u. Israel nachweisbar ist (Keel, Hohelied 80; Schroer, Israel 56f; Siede 156).

B. Christlich. I. Symbolisch-bildhafter Gebrauch. Infolge der Übers. von šušan in der Hl. Schrift mit κρίνον / lilium u. der Praxis der patristischen Literatur, die unter κρίνον die weiße Madonnenlilie versteht (*Lilie), fand der L. Ägyptens trotz seines hohen Symbolgehaltes keine weiterreichende Aufnahme in die Metaphorik des frühen Christentums. Ist in der frühchristl. Literatur L. erwähnt, so im Rückgriff auf die sagenhafte L.frucht der homerischen Lotophagenepisode (Od. 9, 83/104; s. o. Sp. 541). Als Sinnbild der Verlockung, die schon in der Antike sprichwörtlich war (s. o. Sp. 543f), wird dieser L. mit seinem köstlichen Geschmack auch bei christlichen Schriftstellern tradiert. So nennt PsPaulin. Nol. carm. app. 2, 7f (CSEL 30, 348; vgl. ClavisPL[3] 205) Christus eine l. beata, von der man nicht mehr lassen möchte, hat man einmal davon gekostet (Christus ... lotus beata in pectore, a qua nescias / abire gustata semel). In diesem Bild wird die Anspielung auf den verführerischen L. der Lotophagen, von dessen süßer Frucht die Gefährten des Odysseus nicht lassen wollten (Od. 9, 83/104), ins Positive gekehrt. Basilius will zugunsten des Kohlgenusses den des homerischen L. künftig für nichts erachten (ep. 186 [2, 120 Court.]). Die völlig vereinnahmende u. Vergessen bewirkende L.kost wird aber auch in negativem Licht gesehen wie in der brieflichen Aufforderung des Gregor v. Nyssa an einen gewissen Johannes zu einem Besuch, sofern er nicht völlig vom L. seiner Stadt erfüllt sei (ep. 19, 20 [GregNyssOp 8, 2, 68]), oder wie in einem Epigramm aus byz. Zeit, wo der Vf. (Leon) die irdischen Verlockungen in Gestalt des L. von sich weist (Anth. Gr. 15, 12, 8: μισῶ Λωτοφάγων γλυκερὴν λιπόπατριν ἐδωδήν). Um Ranunculus ficaria handelt es sich wiederum, wenn in Anlehnung an Homer (Il. 14, 345/9) *Eudokia in ihrem Schöpfungsgedicht (Homerocent. 22 [1 Usher]) für die Lebewesen auf der Erde eine paradiesische Blütenwiese (λωτὸν θ' ἑρσήεντα ... κρόκον ἠδ' ὑάκινθον) wachsen lässt.

II. Medizinische Anwendung. Von den Kopten wurde der L.baum (Zizyphus-Arten) medizinisch genutzt bei Verdauungsbeschwerden, vielleicht als Abführmittel (W. C. Till, Die Arzneikunde der Kopten [1951] 73). Ägyptische Mönche verwendeten L. als lusthemmendes Medikament (Germer, Heilpflanzen 93).

III. Künstlerische Darstellung. Bei den frühen Christen Ägyptens lebt die Bedeutung des ägypt. L. fort, den sie für eine himmlische oder paradiesische Pflanze halten (vgl. die Darstellung von Nelumbo nucifera in der Kirche von Abu Girgeh, 6. Jh.; L. Keimer, Note sur une planchette en bois sculpté des 4ᵉ ou 5ᵉ s. ap. J. C.: Bull. de l'Inst. d'Égypte 28 [1947] 47/54; auch der Ganges als einer der vier Paradiesesflüsse hat L.bestände aufzuweisen, vgl. Cosm. Ind. top. 2, 81 [SC 141, 401]). Die sog. Taufschale von Achmim mit der Darstellung eines *Hasen, der eine Traube naschen will u. auf einen Fisch sowie einen L. zuläuft, wurde christlich gedeutet, von Dölger, Ichth. 5, 94/9 aber als nichtchristlich erkannt aufgrund der Form der Schale (s. J. B. Bauer, Art. Hase: o. Bd. 13, 674). Ebenfalls zweifelhaft ist eine Gemme mit einem Horusknaben auf der L.blüte u. der Inschrift ΧΡΙΣΤΟΣ auf einer Seite (W. M. Brashear, Art. Horus: o. Bd. 16, 592 mit Lit.). Noch in der ottonischen *Buchmalerei hat L. in stilisierter Form hohe Bedeutung, in Evangeliaren vielleicht als Christussymbol (vgl. byzantinische Elfenbeine im Louvre: Byzance. L'art byz. dans les collections publ. franç., Ausst.-Kat. Paris [1992] 240 nr. 153).

S. Amigues, Théophraste. Recherches sur les plantes 1/3 (Paris 2003). – E. Brunner-Traut, Art. Lotos: LexÄgypt 3 (1980) 1091/6. – R. Germer, Flora des pharaonischen Ägypten = Sonderschr. d. Dt. Archäol. Inst. Kairo 14 (1985); Die Heilpflanzen der Ägypter (2002). – B. Herzhoff, Lotos. Botanische Beobachtungen zu einem homerischen Pflanzennamen: Hermes 112 (1984) 257/71. – O. Keel, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes = StuttgBibelstud 114/5 (1984); Das Hohelied = ZürcherBibelKomm AT 18 (Zürich 1986). – Ch. Krauss, ... u. ohnehin die schönen Blumen. Essays zur frühchristl. Blumensymbolik (1994). – I. Löw, Flora der Juden 2 = Veröffentl. d. A. Kohut Memorial Found. 2 (Wien 1924). – H.-P. Müller: ders. / O. Kaiser / J. A. Loader, Das Hohelied / Klagelieder / Das Buch Esther[4] = ATDeutsch 16, 2 (1992). – S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im AT = OrbBiblOr 74 (Freiburg, Schw. 1987); Art. L.: NBibelLex 2 (Zürich 1995) 670. – M. Siede, Art. Lilie: o. Sp. 148/63. – A. Steier, Art. Lotos: PW 13, 2 (1927) 1515/32. – S. Weid-

NER, Lotos im alten Ägypten. Vorarbeiten zu einer Kulturgesch. von Nymphaea l., Nymphaea coerulea u. Nelumbo nucifera in der dynast. Zeit (1985). – M. ZOHARY, Pflanzen der Bibel[3] (1995).

Mechthild Siede.

Loutron s. Bad: o. Bd. 1, 1134/43; Reinheit; Taufe.

Lucanus.

A. Der Epiker Lucan. I. Leben u. Werk. Marcus Annaeus L. wurde am 3. XI. 39 nC. in Corduba geboren als Sohn des röm. Ritters M. Annaeus Mela, des Bruders des Philosophen u. Tragikers Seneca, u. der Acilia, von deren Vater Acilius Lucanus er das Cognomen erhielt. In der Philosophie wurde L. gleichzeitig mit Persius, dessen Gedichte er bewunderte, von dem Stoiker L. Annaeus Cornutus unterrichtet (so die Persius-Vita Z. 12/4 Clausen). Bei seinem ersten öffentlichen Auftreten als Dichter iJ. 60 trug er in dem von Nero gestifteten musischen Wettbewerb ‚Neronia' einen Panegyricus auf den Herrscher vor u. gewann damit einen Preis. Bald nach Erscheinen der ersten drei Bücher seines *Epos soll es jedoch aufgrund der Eifersucht auf die poetischen Erfolge des jungen Dichters (Tac. ann. 15, 49, 3; Cass. Dio 62, 29, 4) zum Bruch der Freundschaft mit dem als Künstler ambitionierten Princeps gekommen sein. Einer auf Sueton zurückgehenden Notiz in Hieronymus' Chronik zJ. 63 nC. (GCS Eus. 7, 183) zufolge ließ sich L. nach Aufdeckung der Pisonischen Verschwörung (30. IV. 65) die Pulsadern öffnen. Seine Witwe Argentaria Polla lebte noch lange, wie die ihr als Patronin zum *Geburtstag des längst verstorbenen Gatten gewidmeten Gedichte zeigen (Stat. silv. 2, 7; Martial. 7, 21/3; 10, 64). Statius spielt in seinem Genethliacon auf einige Dichtungen des L. an (silv. 2, 7, 54/63); eine Zusammenstellung der zahlreichen, heute verlorenen Werke, u. a. eine Orpheusdichtung u. ein Epos über Trojas Untergang, bei Schanz, Gesch. 2[4], 495. Das Epos über den Bürgerkrieg zwischen *Caesar u. Pompeius, L.' Hauptwerk, bricht im 10. Buch v. 546 unvermittelt ab; zu den verschiedenen Theorien über den geplanten Endpunkt B. Backhaus, Das ‚Supplementum Lucani' von Thomas May (2005) 44/54. Vermutlich sollte in Analogie zum Finale der Aeneis *Catos Freitod das 12. Buch beenden. Der Titel des Werkes lautet in Hss. u. Viten Bellum civile; aufgrund der Prophezeiung in Lucan. 9, 985f (s. u. Sp. 553f) hat sich auch der Name Pharsalia eingebürgert. – Die oft wiederholte Formel, wonach L. auf den traditionellen epischen ‚Götterapparat' verzichtet habe, bedeutet nicht, dass sein Epos ohne übernatürliche Mächte auskommt. Vielmehr spielen Prodigien, *Orakel, Träume, Zauberei u. Nekromantie (Erictho: 6, 507/830) eine bedeutende Rolle, u. Caesar wird als Günstling der *Fortuna dargestellt (vgl. seine Überfahrt im Sturm: 5, 504/702). Angesichts des frevlerischen Bürgerkriegs sind die Götter ohnmächtig, vermögen sie doch nicht, dem Recht zum Sieg zu verhelfen (vgl. 1, 128: victrix causa deis placuit, sed victa Catoni). Dieser radikale Bruch mit epischer Konvention hat L. Kritik, aber auch Bewunderung eingebracht (vgl. D. C. Feeney, The gods in epic[2] [Oxford 2000] 270/301; zu möglichen ‚Beweggründen für L.' Verzicht auf den Götterapparat' Wiener 190/220). Da bei L. die alten Götter als ohnmächtige Wesen keine tragende Rolle für die Motivation menschlichen Handelns spielen, konnten christliche Autoren den heidn. Dichter ohne Legitimationsdruck zitieren.

II. Spätantike Tradition. a. Viten. Auf Suetons L.vita (in De poetis), die von *Hieronymus, den Scholiasten u. *Isidor v. Sevilla benutzt wurde, beruhen letztlich alle auf uns gekommenen L.viten; vgl. K. Sallmann: ders. (Hrsg.), Hdb. der lat. Literatur 4 (1997) 34 (§ 404. 4, gegen die von Marti 209f vorgeschlagene Zuweisung einer Vita an den erst seit dem 12. Jh. nachgewiesenen Vacca u. gegen Martina 158/65, der für einen von Sueton unabhängigen Ursprung der sog. Vacca-Vita plädiert; s. unten).

b. Überlieferung. Die große Beliebtheit von L.' Bellum civile in Altertum u. MA spiegelt sich in der reichhaltigen Überlieferung wider. Es sind jedoch nur wenige Frg. spätantiker Exemplare erhalten (Beschreibung der [Palimpsest-] Frg. aus dem 4./5. Jh. bei Gotoff 24; vgl. Tarrant 215/8). Vom 9./10. Jh. an verbreitete sich L. ziemlich rasch u. zählte das ganze MA hindurch zu den klass. Autoren (zu den überaus häufig kontaminierten karolingischen Hss., die wahrscheinlich antike Varianten bewahrten, Gotoff; zur Rolle des L. in der Schule G. Glauche, Schullektüre im MA [1970] Index s. v. L.).

c. Spätantike Schultradition. 1. Kommentierung u. Scholien. Hieronymus erwähnt einen L.kommentar, wenn er adv. Rufin. 1, 16 (CCL 79, 15) Schulkommentare zu klassischen Autoren aufzählt (puto quod puer legeris Aspri in Vergilium et Sallustium commentarios ... et aliorum in alios, Plautum ..., Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum; vgl. Thomson 24f). Ramminger 479/90 versucht, anhand der Scholien zu Lucan. 2, 355/71 (Marcias Wiedervermählung mit ihrem ersten Ehemann Cato) antikes u. mittelalterliches Kommentarmaterial voneinander zu scheiden. Die spätantike Datierung des einzigen namentlich bekannten L.kommentators Vacca wird mittlerweile skeptisch beurteilt: Nach P. L. Schmidt, Art. Vacca: NPauly 12, 1 (2002) 1075 kann er weder als antiker L.kommentator noch als Vf. der den Adnotationes super Lucanum vorangestellten Vita gelten (gegen Marti; zur komplexen Beziehung zwischen dem in der scholiastischen Tradition, d. h. vor allem den Commenta Bernensia u. den Adnotationes super Lucanum, u. in der handschriftl. Tradition überlieferten L.text Werner 170f, die sich gegen die Vorstellung kontinuierlicher Tradition der spätantiken Kommentierung wendet). – Zu L.scholien einführend Esposito: ders. (Hrsg.) 11/24; zu deren Nutzen ders., Importanza della scoliastica nell'esegesi a Lucano: Ch. Walde (Hrsg.), Lucan im 21. Jh. (2005) 313/32.

2. Priscian u. Isidor. Priscian (5./6. Jh.) belegt in den Institutiones grammaticae seine Regeln überaus häufig mit Beispielen aus L.; vgl. M. Hertz: GrammLat 3 (1869) 538/40 (Index scriptorum s. v. L.). Isidor v. Sevilla zieht in den Etymologiae L.stellen in der Regel mit namentlicher Nennung als Beleg heran (orig. 14, 8, 9 nennt er irrtümlich Vergil); vgl. W. M. Lindsay (Hrsg.), Isidori Etymologicum (Oxonii 1911) loci citati s. v. L.; Herrero Llorente 45/52. Isidors Schlangenkapitel (orig. 12, 4) ist mit zahlreichen Zitaten aus Lucan. 9 durchsetzt (12, 4, 10 zitiert er aber auch Lucan. 6, 490; vgl. Wick 2, 292). Vermutlich schöpfte Isidor aus einem Scholiasten; vgl. J. Fontaine: o. Bd. 18, 1014/22 ausführlich zur gebrochenen L.kenntnis Isidors; zur Vermittlung über Scholien u. alte Kommentare zu L. vgl. Endt.

B. Rezeption. I. Antike Literaturkritik. Nicht nur das unmittelbare Werk, sondern auch u. gerade die zeitgenössische u. bes. Quintilians u. Suetons Kritik formten das L.bild, das von Späteren rezipiert wurde.

a. Zeitgenössische Kritik. Die o. Sp. 550 erwähnten Gedichte, die Martial u. Statius der Witwe dedizierten, sind Zeugnisse unmittelbarer Wirkung des früh verstorbenen L. Hinzu kommt Martials als Aufschrift für ein Exemplar bestimmtes Epigramm 14, 194 (sunt quidam qui me dicant non esse poetam: / sed qui me vendit bybliopola putat), Beleg für zeitgenössische Kritik, aber auch für den ungeheuren Publikumserfolg. *Juvenal setzt den berühmten u. begüterten L. als Ausnahme von den übrigen begabten, aber notleidenden Dichtern ab (7, 79f: contentus fama iaceat L. in hortis / marmoreis). Dass es sich bei den als ‚Musterbeispiel' eines bellum civile aus dem Mund des kauzigen Poetasters Eumolp als *Improvisation vorgetragenen 295 Versen bei Petron (118, 6/124) um parodistische Kritik an L.kritikern handelt, ist mittlerweile communis opinio; vgl. Häußler 106/47, bes. 139/47; Wiener 200/20; Ch. Reitz, Die Literatur im Zeitalter Neros (2006) 72.

b. Quintilian. Der vielgelesene L. forderte aufgrund seines wenig konventionellen Geschichtsepos auch Kritiker heraus. Die bei Martial. 14, 194 (s. oben) anklingende De-

batte, ob L. ein Dichter sei, wurde auch in der Folgezeit fortgesetzt. Quintilian, der die rhetorischen Fähigkeiten des L. rühmt, empfiehlt ihn eher Rednern als Dichtern zur Nachahmung (inst. 10, 1, 90: ardens et concitatus et sententiis clarissimus et ... magis oratoribus quam poetis imitandus; vgl. Häußler 231/8). Quintilians anerkennendes Urteil über die Leidenschaftlichkeit u. epigrammatische Kraft des L. wird von Hieronymus übernommen, der L.verse mehrmals in seine Argumentation einbezieht (vgl. Hagendahl, Fathers 284). Hierbei führt er L. dreimal mit der von Quint. inst. 10, 90 geprägten Charakterisierung ardens (zB. ep. 123, 16) bzw. ardentissimus ein.

c. Fortleben von Suetons Lucankritik (Servius, Isidor, Jordanes). Die Urteile der spätantiken Kritiker Servius u. Isidor gehen letztlich, wie Übereinstimmungen im Wortlaut zeigen, auf Suetons im Prooemium zu De poetis geäußerte L.kritik als gemeinsame Quelle zurück (ebenso Comment. Lucan. 1, 1 [8f Usener], die uU. auch direkt aus Servius schöpfen), vgl. Häußler 239/44. In der spätantiken L.kritik bestand der Hauptvorwurf darin, L. sei kein Dichter, sondern Historiker (vgl. Serv. Verg. Aen. 1, 382 [1, 129 Thilo / Hagen]: L. ... ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam composuisse, non poema; Isid. Hisp. orig. 8, 7, 10 stimmt zT. wörtlich mit Servius überein). Jordanes bekräftigt anlässlich eines Zitats aus Lucan. 8, 221 in seinen Getica (551 nC.) das traditionelle Urteil über L.: Lucano plus storico quam poeta testante ,Armeniosque arcus Geticis intendite nervis' (Get. 43 [MG AA 5, 1, 65]).

d. Tacitus u. Fronto. Tac. dial. 20, 5 erscheint L. in einer Linie mit *Horaz u. Vergil als nachahmenswertes Vorbild dichterischer Diktion in der Prosa (Aper spricht: exigitur ... iam ab oratore etiam poeticus decor ... ex Horati et Vergili et Lucani sacrario prolatus). Zum Einfluss des L. auf Tacitus vgl. die Similiensammlung bei G. B. A. Fletcher: ClassRev 59 (1945) 45/50. Fronto führt Ad M. Anton. de orat. 6 (155, 4/15 v. d. Hout) als Beispiel der Manier, denselben Gedanken endlos zu variieren, Lucan. 1, 1/7 an; vgl. S. Döpp: Res Publ. Litt. 9 (1986) 117f.

II. Fortleben in der spätantiken Literatur. Das Fortleben, das L. in einer Apostrophe an Caesar seinem Werk prophezeit (9, 985f: venturi me teque legent: Pharsalia nostra / vivet et a nullo tenebris damnabimur aevo), vordergründig als enge Verschmelzung von Dichter- u. Heldenruhm zu verstehen, erweist sich allerdings bei näherer Betrachtung als düstere Drohung, wird doch dem negativ gezeichneten Helden Caesar (vgl. zB. kurz zuvor in 9, 950: Emathia satiatus clade) in Aussicht gestellt, dass seine Greueltaten im frevelhaften Bürgerkrieg für alle Zeiten der Nachwelt überliefert werden (O. Zwierlein, Lucans Caesar in Troja: Hermes 114 [1986] 477f), u. zwar in L.' Version des Bürgerkriegs, den er in der Schlacht von Pharsalos kulminieren lässt.

a. Allgemeine Tendenzen. In seinen ,Bibliotheksinschriften' führt Isidor v. Sevilla L. in einer Gruppe bekannter Dichter auf, von denen sich der Leser abgestoßen fühlen könne (11, 1f [CCL 113A, 223]: si Maro si Flaccus si Naso et Persius horret / L. si te Papiniusque tedet). Vor der Folie dieser nur namentlich erwähnten paganen Dichter empfiehlt er anschließend als attraktive Alternative die christl. Tetras Prudentius, Alcimus Avitus, *Iuvencus u. Sedulius, um sein Epigramm mit der allgemeinen Aufforderung zu beenden (11, 9 [ebd.]): desine gentilibus ergo inservire poetis. – Der heidn. Dichter L. erfreute sich allerdings großer Beliebtheit bei christlichen Autoren: Für episches Formelgut greifen spätantike Hexameterdichter an erster Stelle auf Vergil, daneben aber auch auf L. zurück, besonders die historischen Epen Claudians u. Coripps. Die wörtliche Übernahme von Bestandteilen aus L.versen beschränkt sich freilich nicht auf epische Dichtung: *Ausonius übernimmt Versatzstücke aus der Apostrophe des Meergottes (Lucan. 4, 110f: sic, sorte secunda / aequorei rector, facias, Neptune, tridentis) für seine episierende Umschreibung Neptuns (Mos. 80f: ille ..., cui cura secundae / sortis et aequorei cessit tutela tridentis); weitere Beispiele in Ausonius' Mosella bei Vinchesi, Servio 6. *Ennodius (s. u. Sp. 564f) integriert die einprägsame Formulierung Lucan. 4, 298: scrutator pallidus auri in ein Gedicht (carm. 2, 16, 7: scrutator fulvum concessit pallidus aurum); nach Art eines *Cento kombiniert er andernorts zwei Hexameterhälften zu einem neuen Vers (ebd. 1, 7, 45: huc vertam puppim, certis mea carbasa ventis; aus Lucan. 3, 592 stammt die erste Hälfte [derigit huc puppem], aus 3, 596 das Ende [carbasa ventis]). Auch die genuin

christl. Dichtungen eines Prudentius u. *Dracontius (laud.) lassen den Einfluss des L. erkennen (s. u. Sp. 561/3 bzw. 563f). Die Skala der L.rezeption reicht von der Imitation isolierter Wendungen, die sich als Versatzstücke bequem in das eigene Werk einfügen ließen, bis zur bewussten, auf den Praetext durch gezielte Zitate hinweisenden Übernahme einer ganzen Passage, die vom Leser erkannt u. mit der Neugestaltung verglichen werden soll. – L.verse dienten aber nicht nur als Arsenal für Versschlüsse, sondern auch als Vorlagen ganzer Szenen, Charaktere, Motive u. Zitate. Das Thema des Bürgerkriegs u. die vehemente Verurteilung der Greuel boten Anknüpfungspunkte für eine Berufung auf L. So lässt Augustin in seinem ‚Gottesstaat' die leidenschaftlich empörte Stimme des L. als moralische Autorität der Heiden mehrfach zu Wort kommen. Polemische Töne gegen L. fehlen dagegen fast vollständig. Augustin selbst verbindet in cons. euang. 1, 30, 46 seinen Vorwurf, L. habe sich noch nicht vom christl. Erkenntniswillen leiten lassen, mit der Anerkennung seiner Sprachgewalt (s. u. Sp. 558f). *Lactantius zitiert inst. 1, 21, 21 zwei Verse aus der Rede des Cn. Pompeius (9, 158f), der als Reaktion auf die Nachricht vom grausamen Tod seines Vaters in einem heftigen Wutausbruch androht, die Grabstätten ägyptischer Götter schänden zu wollen. Diese Stelle dient dem christl. Apologeten als willkommenes Zeugnis dafür, dass schon der pagane Dichter die Sterblichkeit der Isis erkannt habe (vgl. E. Meßmer, Laktanz u. die Dichtung, Diss. München [1974] 42. 130f). Wenn aber Ennodius (s. u. Sp. 564f) seinen christl. Helden gegenüber dem stoischen Idealhelden *Cato als überlegen darstellt, handelt es sich weniger um eine heidn.-christl. Auseinandersetzung als vielmehr um einen panegyrisch eingefärbten Überbietungstopos. Anknüpfungspunkte zur Adaptation boten darüber hinaus eindrucksvolle Szenen im Werk des L.; so finden sich in spätantiker Dichtung besonders viele Reminiszenzen an Lucan. 2, 67/233, wo eine Rückblende auf die Greuel des Bürgerkriegs zwischen Marius u. Sulla erfolgt. Kontextverwandte Zitate aus dieser Szene werden etwa zur Schilderung des Bethlehemitischen Kindermordes eingesetzt (s. u. Sp. 566). Eine beziehungsreiche christl. Adaptation stellt wiederum eine Imitation dar, wie sie **Arator mit zweimaligem Verweis auf eine L.passage im Prooemium herstellt (s. u. Sp. 558).

b. Lucans Einfluss auf Dichter der lat. Spätantike. 1. Claudian, Sidonius Apollinaris u. Coripp. *Claudians epische Dichtung ist geradezu mit Bezügen auf L.' Epos durchsetzt (zum Einfluss auf Claudians Invektiven vgl. Bruère). Claudians Rezeption geht in aller Regel über eine bloße Übernahme epischen Formelguts hinaus. So überträgt er einen auf die beiden Rivalen Caesar u. Pompeius gemünzten Vers aus dem Prooemium (Lucan. 1, 120: stimulos dedit aemula virtus) auf seinen Helden (b. Gild. 349f: iuvenem stimulis inmanibus aemula virtus / exacuit; Versschluss aemula virtus auch bei Paul. Nol. carm. 19, 20 [CSEL 30, 119]). Eine überbietende Adaptation dürfte in der Invektive gegen Rufin vorliegen: Während alle anderen angesichts der Verbrechen Rufins verängstigt sind, hält einzig Stilicho der Bedrohung stand (in Rufin. 1, 259/96: at non magnanimi virtus Stilichonis eodem / fracta metu; solus ...); in L.' Werk widersetzt sich Brutus der allgemeinen Panik angesichts des drohenden Bürgerkriegs (2, 234f: at non magnanimi percussit pectora Bruti / terror ...). Bei L. wird durch diese Einführung des Brutus lediglich der Blick auf einen anderen Helden, Cato, gelenkt; bei Claudian aber schließt sich ein langer, hymnenartiger Preis Stilichos an (als Beispiel eines gezielten Verweises auf den Praetext von A. Cameron, Claudian [Oxford 1970] 283f angeführt). M. Balzert, Die Komposition des Claudianischen Gotenkriegsgedichtes c. 26 (1974) 72/86 zeigt durch den Nachweis wörtlicher Anklänge u. thematischer Bezüge, dass L.' erstes Buch für Claudians Kurzepos des Gotenkriegs die evozierte Folie ist. – Aber auch christlich orientierte Dichter integrierten L.anklänge in ihr Werk. Sidonius *Apollinaris widmet L. in seinem Dichterkatalog eine längere Partie (carm. 9, 239/58), die mit zT. wörtlichen Anspielungen auf L.' Bürgerkriegsepos angereichert ist, wie gleich im Auftakt (ebd. 9, 240f): ut gener socerque / cognata impulerint in arma Romam (s. Lucan. 1, 4: cognatas ... acies); vgl. A. Loyen, Sidoine Apollinaire (Paris 1960) 90_{31}. – Eine Adaptation einer ganzen Passage nach den Prinzipien der imitatio u. aemulatio gestaltet *Corippus in seinem panegyrischen Epos: Die Episode von Caesars Trojabesuch (9, 950/99) ist das Vorbild für Ioh. 1, 171/96

(Ehlers 110; Wick 2, 406); gleich im Eingang nimmt Coripp mit Threicias ... fauces (1, 171) L.' Periphrase (9, 954) wörtlich auf. Während L. seinen Protagonisten Caesar die Ruinen von Troja geradezu als Tourist besuchen lässt, erblickt Coripps Held die berühmte Stätte beim Vorbeisegeln vom Schiff aus. Coripp vermeidet aber eine Parallelisierung seines kaiserl. Feldherrn mit dem in der Einleitung des Troja-Abschnitts negativ charakterisierten Caesar (9, 950 [s. o. Sp. 554]), indem er seinen Helden u. dessen Sohn Petrus mit **Aeneas u. Ascanius vergleicht (bes. Ioh. 1, 203: tunc pater Aeneas, et nunc pater ipse Iohannes). Im 8. Buch aber stellt er im Zusammenhang der Niederwerfung einer Meuterei ausdrücklich den Vergleich mit dem Caesar des L. her (ebd. 8, 149: nec minus ut Caesar); dazu Ehlers (zusammenfassend ebd. 135). Zu Coripps Anspielung auf Catos Wüstenmarsch s. u. Sp. 566.

2. Bibelepiker. Juvencus lässt Reminiszenzen an L. erkennen; die von L. geprägte u. zweimal am Hexameterende eingesetzte Junktur vergentibus annis (1, 129; 2, 105) übernimmt er gleich zu Beginn seines Werks (Iuvenc. 1, 8). Seine Charakterisierung des Zacharias als servator iusti templique sacerdos (ebd. 1, 2) erinnert an Lucan. 2, 389 (s. u. Sp. 565); vgl. K. Thraede, Die Anfangsverse der Evangeliendichtung des Juvencus: Philanthropia kai Eusebeia, Festschr. A. Dihle (1993) 478. 481_{30}. – Ein mit pathetischen Ausrufen gesättigter Abschnitt wie Sedul. carm. pasch. 1, 242/7 erinnert im Ton ganz an den Stil des L., auch wenn keine inhaltliche Parallele vorliegt (ebd. 1, 242: heu miseri, qui vana colunt – Lucan. 4, 382: heu miseri, qui bella gerunt; Sedul. carm. pasch. 1, 245: quis furor est? quae tanta animos dementia ludit – Lucan. 1, 8: quis furor, o cives, quae tanta licentia ferri?; zu quis furor als Auftakt invektivisch gelagerter Reden oder Apostrophen in der hexametrischen Dichtung J. Schwind, Sobrietas u. König Pentheus: Corona coronaria, Festschr. H.-O. Kröner [2005] 324_{10}). – Der Exkurs über das Delphische Orakel (Lucan. 5, 71/120) anlässlich der Befragung durch Appius dient Cl. Marius Victor(ius) in seinem Bibelgedicht Alethia als Vorlage für Polemik gegen mantische Praktiken der mendax Graecia (3, 194f, vgl. Iuvenal. 10, 174): ventos terra spirante loquacis / lusit et ante Themis, populis post falsus Apollo (3, 204f). Auch bei L. wird die Abfolge Themis - Apollo betont (5, 81); anschließend heißt es über den Orakelgott (5, 82/5): ut vidit Paean ... / ... ventosque loquaces / exhalare solum, sacris se condidit antris / incubuitque adyto vates ibi factus Apollo. Aus dieser Passage hat Marius Victorius wörtlich die Junktur venti loquaces übernommen; den Versschluss vates ... factus Apollo verwandelt er durch eine kleine Änderung ins Gegenteil: falsus Apollo (= Stat. Theb. 10, 847). L. scheint überhaupt ein bedeutender Bezugstext für den Bibelepiker gewesen zu sein, vgl. P. F. Hovingh: CCL 128, 277 (Index scriptorum gentilium: häufige Übernahme von Hexameterklauseln); D'Angelo 396f. – Viele Verweise auf L. sind von A. P. McKinlay: CSEL 72, 242f (Index der Auctores classici) in seiner Arator-Edition verzeichnet. Von den über 100 im Similienapparat aufgeführten (mutmaßlichen) Parallelen, worunter sich freilich auch viele für Hexameterdichtung, besonders für den Versschluss, geeignete Junkturen befinden, verdient eine produktive christl. Adaptation hervorgehoben zu werden. Der Subdiakon **Arator (6. Jh.) hat in seine Bibeldichtung De actibus apostolorum (Titel unsicher) ein deutlich erkennbares Verweiszitat auf das Prooemium des L. eingefügt (vgl. Zwierlein 68): Die Jungfrau Maria hat durch die Geburt des Erlösers Evas Sünden getilgt (Arator 1, 62b/4): scelera ipsa nefasque / hac potius mercede placent, mundoque redempto / sors melior de clade venit; daher soll für Klagen kein Platz mehr sein (1, 60/2a): non voce querelas / excitet ... / ... dolor. Eine analoge Rechtfertigung frevlerischer Verbrechen findet sich im sogenannten Nero-Elogium: Der Bürgerkrieg soll nicht länger beklagt werden, hat er doch Nero den Weg geebnet (Lucan. 1, 37f): iam nihil, o superi, querimur: scelera ipsa nefasque, / hac mercede placent. Diese Beziehung wird noch unterstützt durch ein weiteres gezieltes wörtliches Zitat im gleichen Kontext (Arator 1, 49: nec cessant elementa suo servire Tonanti ~ Lucan. 1, 35: suo servire Tonanti).

c. Formen der Adaptation Lucans durch christliche Autoren. 1. Augustinus. (Hagendahl, Augustine 1, 206/10; 2, 470/2; Esposito, Ricontestualizzazioni.) L., den Augustinus in Gen. ad litt. 3, 2 (CSEL 28, 1, 64) distanziert mit quidam saecularium poetarum einführt, um zwei Hexameterhälften (Lucan. 2, 271. 273) zu zitieren, wird in cons. euang. 1, 30, 46

(CSEL 43, 46) mit spürbarer Anerkennung seines rhetorischen Talents als quidam L. magnus eorum in carmine declamator charakterisiert. Dies ist die einzige Stelle, an der sich der Kirchenvater mit dem Gottesbild des L. kritisch auseinandersetzt u. ihm immerhin eine gewisse Ahnung göttlicher Wirkmächtigkeit zugesteht: L. habe lange nach dem jüd. Gott gesucht (diu quaerens, ... quisnam esset Iudaeorum deus), da aber seine Suche nicht vom wahren Glauben geleitet war (quia non pie quaerebat), konnte er nicht zur Gotteserkenntnis gelangen (non inveniens); immerhin aber sprach er von einem incertus deus, der freilich zu L.' Zeit noch nicht als christlicher Gott so große Taten vollbracht hatte wie zu Augustinus' Zeit (ebd. mit Zitat von Lucan. 2, 592f). – Dass sich eine Aussage wie caelo tegitur qui non habet urnam (ebd. 7, 819) als Sentenz eignet, die Augustinus civ. D. 1, 12 anführt, wenn er auf den Vorwurf antwortet, unzählige Leiber erschlagener Christen könnten nicht beerdigt werden, verwundert nicht (zur Karriere dieses Verses in mittelalterl. Florilegien Vinchesi, Tarda antiquità 1, 64_7). Gleichwohl lässt die Einbettung des Zitats die Verbindung zum Epos des L. erkennen, wenn Augustinus von universi exercitus redet, die sich nicht darum sorgen, wo sie als Gefallene dereinst liegen u. welchen wilden Tieren sie zum Fraß dienen werden (civ. D. 1, 12 [CCL 47, 14]: quibus bestiis esca fierent, mit Bezug auf Ps. 78 [77], 2): Bei L. lässt der Erzähler nach seinen tröstenden Worten an die vielen getöteten Soldaten des Pompeius, denen Caesar ein *Grab verweigerte, einen Katalog wilder Tiere folgen, die durch die Leichen zum Schlachtfeld von Pharsalos angelockt wurden: Haemonii funesta ad pabula belli / Bistonii venere lupi ... (7, 825/37). Augustinus bekräftigt seinen Trost angesichts des verweigerten Begräbnisses also durch die doppelte Autorität eines Bibel- u. Klassikerwortes. – Civ. D. 10, 16 zitiert mit namentlicher Nennung (ut ait L.) einen vollständigen Vers aus dem Katalog der Praktiken der thessalischen Zauberinnen (Lucan. 6, 506), nämlich das Paradekunststück des Herunterzauberns des Mondes (CCL 47, 290). – L.' rühmende Bezeichnung für *Cicero als Romani maximus auctor / Tullius eloquii (7, 62f) verwendet Augustinus mehrmals zur Anführung eines Cicero-Zitats, zB. civ. D. 10, 1; 14, 18; doctr. christ. 4, 17, 34 (CCL 32, 141); trin. 14, 9, 12 (CCL 50A, 438; ebd. im App. zSt. weitere Parallelen; vgl. Hagendahl, Augustine 1, 209f). – Augustin verbündet sich geradezu mit L., der den frevlerischen Bürgerkrieg leidenschaftlich verurteilt hatte. So zieht er L. weniger als Geschichtsquelle heran als vielmehr als moralische Autorität der heidn. Antike, auf die er sich berufen u. seine Leser verweisen kann (vgl. Vinchesi, Tarda antichità 1, 63f; zum 3. Buch: Phillips 157/64). – Das Bürgerkriegsthema in der Version des L. durchzieht geradezu leitmotivisch civ. D. 3, stimmt dessen Grundaussage über die Ohnmacht der Götter in der Welt des Bürgerkriegs doch mit Augustinus' apologetischer Argumentationslinie überein, dass die vor der Ankunft des Herrn verehrten Götter keine äußeren u. inneren Schicksalsschläge vom röm. Reich abzuwehren vermochten. Ebd. 3, 6 thematisiert Augustinus den Brudermord (parricidium) des Romulus, in 3, 7, eingeleitet mit der Zeitangabe civilibus iam bellis scatentibus, geht er auf Trojas zweite Zerstörung durch Fimbria, einen Parteigänger des Marius in den Bürgerkriegen, ein. Der Rekurs auf die Schrecken des Bürgerkriegs unter Marius u. Sulla erinnert an die lange Rede eines alten Mannes, der im damaligen Bürgerkrieg einen Bruder verloren hatte, bei Lucan. 2, 67/233, wodurch die Schrecken des kommenden Bürgerkriegs präfiguriert werden. Wenn der Erzähler die Missgunst der Götter für eine der beiden Bürgerkriegsparteien mit der Formulierung si displicebat diis causa partium Sullanarum (civ. D. 3, 7 [CCL 47, 70]) erwägt, klingt dies wie ein Echo der berühmten Gegenüberstellung in Lucan. 1, 128 (s. o. Sp. 550). – In civ. D. 3, 13 erinnert Augustinus bei seiner Schilderung der zahlreichen Verbrechen unter Verwandten u. Nachbarn im Zusammenhang mit dem Raub der Sabinerinnen in Roms Urzeit an den *Krieg zwischen dem Schwiegervater (Caesar) u. seinem Schwiegersohn (Pompeius), um anschließend die Eingangsworte des L. (1, 1f) mit großer Zustimmung zu zitieren (quanto et quam iusto doloris instinctu L. exclamat). Auch in 3, 14 evoziert er Lucan. 1, 1 (nam et hoc plus quam civile bellum fuit ...). In civ. D. 3, 27, wo er sich ganz den Greueln des Bürgerkriegs zwischen Marius u. Sulla widmet, lässt Augustinus wiederum durch ein wörtliches Zitat u. weitere Reminiszenzen aus der thematisch eng verwand-

ten Passage genaue L.lektüre erkennen. Für Sullas Rache führt er ein längeres Zitat aus der entsprechenden Rede des Greises in Lucan. 2 an: de hac enim vindicta ... ait et L.: excessit medicina modum ... (Lucan. 2, 142/4). L.' Schilderung der Todesart des Baebius, der von der Menge in diesem Bürgerkrieg zerrissen wurde (2, 119: te sparsum per viscera, Baebi), lässt Augustinus in seiner Version anklingen (civ. D. 3, 27: Baebius et Numitorius unco tracti sparsis visceribus interirent). Er beschließt dieses Kapitel mit einem Blick auf den grausamen Marius (quibus salutantibus dexteram porrigere noluisset), dessen Verweigerung der *Gnade ein Motiv aus der entsprechenden Passage in der Schilderung des L. aufnimmt (2, 114: oscula pollutae fixisse trementia dextrae). Letztlich genießt aber Vergil, den Augustinus weit häufiger zitiert, den Vorzug vor L., wie explizit aus enchir. 2, 8 hervorgeht: Hier erklärt Augustinus, dass das Verb sperare von L. an einer Stelle (2, 15) richtig von timere unterschieden, von Vergil (Aen. 4, 419) aber im uneigentlichen Sinn verwendet werde, obwohl Vergil doch der bessere Dichter sei (poeta quamvis melior). – Dass L. dem Dichter aus Mantua den Ruhm streitig machen könnte, klingt in einem Distichon der Anthologia Latina (nr. 233 Riese² = 225 Shackleton Bailey) an, in dem unbeschadet der berühmten Aeneis die Lektüre von L.' (prägnant mit Thessalia umschriebenem) Epos empfohlen wird.

2. Prudentius. Aus den mehr als 20 loci similes (J. Bergman: CSEL 61 [1926] 455/69; ausführlicher Sixt 505f) lässt sich Prudentius' christliche Adaptation des L. erkennen. Neben Übernahmen ganzer Szenen verdankt sich manch sprachlicher Anklang eher rein poetischer Imitation (zB. psych. 129: telorum nimbos – Lucan. 4, 776: telorum nimbo, jeweils am Versanfang; c. Symm. 2, 392: rerum summa sequatur – Lucan. 5, 26: rerum ... summa sequetur). Als Beispiel für seine Aussage (ham. 562): gignimus omne malum proprio de corpore nostrum, führt Prudentius *David an, dessen Sohn Absalom einen Bruder erschlug u. sich gegen seinen Vater erhob (vgl. 2 Sam. 13/8): (Abessalon) ausus in auctorem generis qui stringere ferrum / (a pietas!) signis contraria signa paternis / egit et unius commisit sanguinis arma (ham. 566/8). Aufgrund der Thematik (Brudermord u. Krieg unter Verwandten) u. der Formulierung (Polyptoton: signis signa) verweist Prudentius deutlich auf den markanten Eingang des Bürgerkriegsepos infestisque obvia signis / signa (1, 6f). C. Symm. 2, 586 lässt einen Vers aus L. (3, 289) anklingen (zu vergleichen ist auch Claud. Stil. 1, 152/4), den er aber in einen Kontext mit entgegengesetzter Aussage verlegt: Während der Christ die einigende Macht Gottes hervorhebt, der eine Vielzahl von Völkerschaften unterschiedlichster Sprache u. Kultur in Eintracht (*Homonoia) zusammenführt (586/97: discordes linguis populos et dissona cultu / regna volens sociare deus subiungier uni / imperio ... constituit ...), dient der Katalog verschiedenartiger Völker bei L. dazu, die Truppen des Pompeius aufzuzählen, die dem Untergang in diesem Bürgerkrieg geweiht sind (3, 288/91): coiere nec umquam / tam variae cultu gentes, tam dissona vulgi / ora. tot immensae comites missura ruinae / excivit populos (sc. Fortuna). Eine Szenennachbildung unter christlichem Vorzeichen liegt auch in dem Märtyrerhymnus perist. 14 vor. Der christl. Dichter schildert, wie die Seele der enthaupteten Märtyrerin *Agnes, von *Engeln geleitet, zum *Himmel auffährt u. unter sich die Welt in all ihrer Nichtigkeit erblickt (14, 91/123). Wenn Agnes die Welt von oben betrachtet (14, 94/6: miratur orbem sub pedibus situm, / spectat tenebras ardua subditas / ridetque ...), ist diese Szene durch L.' Schilderung vom Aufstieg der Seele des ebenfalls enthaupteten Pompeius in die Astralsphäre angeregt (9, 1/18, vor allem v. 12/4: stellasque vagas miratus et astra / fixa polis, vidit quanta sub nocte iaceret / nostra dies risitque sui ludibria trunci). In silv. 2, 7, 107/10 (s. o. Sp. 550) erinnert Statius an diese *Himmelfahrt der Seele (*Jenseitsfahrt I) als Eröffnung des 9. Buches der Pharsalia (vgl. aber auch Verg. ecl. 5, 56f u. dazu J. Fontaine, Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie lat. chrét.: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 62f). Eine weitere Imitation dieser L.szene durch einen christl. Dichter hat W. Schetter: RhMus 124 (1981) 81/94, bes. 94 nachgewiesen: Drac. Romul. 9, 18/30. Dracontius schildert in Romul. 9, wie Achill dazu bewegt werden soll, die von ihm misshandelte Leiche Hektors freizugeben. Wie zahlreiche Anklänge zeigen (vgl. vor allem Romul. 9, 21: stellasque vagas an gleicher Versstelle wie Lucan. 9, 12), hat Dracontius

in seiner Suasorie zwar auch diese L.stelle deutlich vor Augen, behält aber im Gegensatz zu Prudentius' christlicher Adaptation die genuin heidn. Vorstellung bei. Dracontius hat in seine Gestaltung über die Imitation des Eingangs des 9. Buches hinaus noch zwei weitere L.reminiszenzen verwoben (Romul. 9, 26f: claustra ... carceris angusti – Lucan. 6, 721f: claustra ... carceris antiqui [vgl. É. Wolff (Hrsg.), Dracontius. Poèmes profanes VI/X^2 (Paris 2002) 176_{18}]; die abschließende Bemerkung Romul. 9, 27/30: tumulos aut ossibus urnas / dedignant animae, non curant vile sepulchrum / nec plangunt non esse simul, quos urna polorum / claudit nimmt wiederum die tröstenden Worte des Erzählers an die gefallenen Soldaten des Pompeius auf, denen Caesar die Bestattung verweigerte [Lucan. 7, 819]: caelo tegitur qui non habet urnam; s. o. Sp. 559 zu Aug. civ. D. 1, 12). Als Vorbild für Prud. apoth. 611/38 hat K. Smolak, Die Katastrophe am Himmel: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 (1995) 204/7 neben Claud. paneg. IV cons. Hon. (v. 139/48) die Rede des Nigidius Figulus im Finale des ersten Buches der Pharsalia (1, 639/72) als Bezugstext erwiesen. Prud. ham. 236/40 u. 244/50 rufen L.' Bild der kosmischen Auflösung 1, 70/82 in Erinnerung, wie M. A. Malamud, A poetics of transformation. Prudentius and the classical mythology (Ithaca, NY 1989) 72/5 gezeigt hat (bes. Lucan. 1, 79f: totaque discors / machina divulsi turbabit foedera mundi – Prud. ham. 245f: laxa licentia rerum / turbavit placidas rupto moderamine leges).

3. Dracontius. L. gehört zusammen mit Vergil, Statius u. Claudian zu den von Dracontius am häufigsten rezipierten Dichtern. Er verleiht seiner Medea in Romul. 10 deutliche Züge der Figur der Überhexe Erictho im Finale des 6. Buches der Pharsalia (6, 507/830; *Hexe). In Romul. 5, 130/6 wird die Gestalt der crudelis Erictho sogar namentlich erwähnt u. als menschenopfernde Priesterin vorgestellt. Zum Einfluss der Erictho bei L. auf Dracontius' Gestaltung der Medea s. R. Simons, Dracontius u. der Mythos (2005) 176f, bes. 176_{71}. 200_{137}. 215 u. 201_{146} zu Erictho in Drac. 5, 130/6. Romul. 5, eine rhetorische Übung (Controversia) in poetischer Form, verweist bereits in v. 1: quis furor iste novus? quae tanta licentia ferri? deutlich auf Lucan. 1, 8 (s. o. Sp. 557). Auch in De laudibus dei ist der Einfluss des L. allenthalben spürbar; vgl. die loci similes in den beiden Editionen C. Moussy / C. Camus (Hrsg.), Dracontius. Louanges de Dieu 1/2^2 (Paris 2002) 377/82 u. C. Moussy (Hrsg.), Dracontius. Louanges de Dieu 3^2 (ebd. 2002) 224/7. Aus dem langen Prodigienkatalog des ersten Buches (Lucan. 1, 522/83) hat vor allem Lucan. 1, 562f: monstrosique hominum partus numeroque modoque / membrorum, matremque suus conterruit infans Dracontius zu einer Adaptation dieses Motivs der entsetzten Mutter angesichts einer Missgeburt inspiriert: infantem discors natura biformem / protulit imparibus membris numeroque modoque / et pavet infelix enixa puerpera natum (laud. 1, 45/7). Dass Dracontius die Prodigienreihe des L. ausgiebig benutzt hat, weist W. Speyer, Die Vorzeichen im Bibelgedicht des Dracontius: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 2 (1996) 151_{53} nach. Eine Art Kontrastimitation lässt die zitierende Aufnahme eines L.verses durch Dracontius erkennen: Während die Bekräftigung der ewigen kosmischen Ordnung im Prooemium bei L.: dum terra fretum terramque levabit / aer ... (1, 89/91) der düsteren Prognose, dass Macht keinen Mitregenten dulde (1, 92f), Gewicht verleiht, verwendet Dracontius seine Beschwörungsreihe dum terra fretum, dum terram sublevat aer ... (laud. 1, 408/10) zu der positiven Zusicherung des Herrn gegenüber den gerade erschaffenen ersten Menschen, dass sie von allen Früchten essen dürfen (1, 411). Mit ähnlicher Souveränität löst Dracontius die (jeweils am Hexameterende stehende) Junktur spes una salutis aus dem negativen Kontext, in dem sie bei L. steht (2, 113f), u. formt sie positiv um: Christus enim datus est nobis spes una salutis (laud. 2, 610). Durch Substitution nur eines Wortes des L.verses 8, 241: in dubiis tutum est inopem simulare tyranno, fügt Dracontius diese Sentenz seinem Kontext 3, 278 (in dubiis mors est ...) ein, wodurch eine Kontrastimitation entsteht; vgl. Moussy (Hrsg.) aO. 29_1.

d. Christliche Adaptationen einzelner Gestalten, Szenen, Motive u. Verse aus Lucans Werk. 1. Lucans Cato-Gestalt bei Ennodius, Boethius u. Coripp. (A. Hermann, Art. Cato: o. Bd. 2, 937/9.) Die Cato-Gestalt des L. hat einen nachhaltigen Eindruck bei *Ennodius hinterlassen; vgl. Rota 45/55. In seinem Panegyricus auf Theoderich ruft er Catos

Marsch durch die libysche Wüste, in der die Soldaten zum Spielball tödlicher Schlangen werden, in Erinnerung (opusc. 1, 30 [CSEL 6, 269, 20/270, 5]): quid Catonem extulistis, prisca monimenta, quod per Libycas Syrtes duxit exercitum, dum humanas neces ludibria faceret esse serpentum ...? (ebd. [269, 24] werden die chelydri erwähnt, vgl. Lucan. 9, 711), um in einer Synkrisis seinen panegyrisch gerühmten Helden die Strapazen aus edleren Motiven ertragen zu lassen: Während Cato durch den Wahnsinn eines frevlerischen Bürgerkriegs angetrieben worden sei, habe Theoderich auf Bitten Roms gehandelt (opusc. 1, 30 [270, 2]). Ein weiteres Mal verweist er in seinem dichterischen Werk auf den Cato des L. (carm. 2, 13, 1 [CSEL 6, 562]: ille fuit rigidi semper servator honesti – Lucan. 2, 389: iustitiae cultor, rigidi servator honesti). – *Boethius führt im Rahmen der Ausführungen über die Vorsehung in seiner Philosophiae consolatio als Beispiel eines Unterschieds zwischen menschlichem u. göttlichem Urteil die berühmte Sentenz des L. an (cons. 4, 6, 32f): de hoc, quem tu iustissimum et aequi servantissimum putas, omnia scienti providentiae diversum videtur. et victricem quidem causam dis, victam vero Catoni placuisse familiaris noster L. ammonuit (vgl. J. Gruber, Komm. zu Boethius[2] [2006] 354 zu cons. 4, 6, 33). Über die namentliche Erwähnung hinaus evoziert auch der mit einem Vergilzitat (Aen. 2, 426f: iustissimus ... et servantissimus aequi) vorgestellte Inbegriff eines gerechten Mannes die rühmende Charakteristik des stoischen Idealhelden Cato in Lucan. 2, 389 (s. oben). – Als nachahmenswertes Vorbild hat auch Coripp die Cato-Gestalt des L. für die Lobpreisung seines Helden Johannes adaptiert. Der Feldherr stachelt seine durch Hunger u. *Durst niedergeschlagenen Soldaten während eines entbehrungsreichen Marsches mit dem Hinweis auf den bereits legendären Wüstenmarsch unter Catos Führung an, durch das Ertragen der jetzigen Strapazen dereinst einen vergleichbaren Ruhm davonzutragen (Ioh. 6, 339/41). Die dem Protagonisten des Epos in den Mund gelegte Aussage offenbart aber auch das Selbstverständnis des Dichters, der seinerseits durch das Künden der erinnerungswürdigen Taten Ruhm erwirbt, wobei der Ausspruch Lucan. 9, 985f (s. o. Sp. 553f) mehrmals bei Coripp nachwirkt, vgl. bes. praef. v. 4: venturo generi facta legenda viri; v. 14: cunctaque venturis acta referre viris. Wie sein Held durch diesen Wüstenmarsch dem großen Cato angeglichen wird, so gleicht sich der Epiker dem dichterischen Vorbild L. an. M. Lausberg, Parcere subiectis. Zur Vergilnachfolge in der Johannis des Coripp: JbAC 32 (1989) 105/26, hier 115f weist auf den Unterschied hin, dass diese Szene bei Coripp mit dem Kommentar, die Ansprache des Feldherrn richte die verzweifelten Soldaten gleichsam wie Nahrung auf, endet (Ioh. 6, 345f). Anders als der stoische Musterheld Cato bei L. wird der Held des christl. Epikers auch sonst durch die Hilfe des Christengottes unterstützt.

2. Kindermord unter Marius - auf Befehl des Herodes. In einen thematisch verwandten Kontext, der Schilderung des von *Herodes d. Gr. befohlenen Kindermordes, plaziert Arator einen zitatartigen Verweis auf eine Passage aus Lucan. 2, in der das wahllose Morden Unschuldiger unter Marius dargestellt wird. Jeweils wird die grausame Tötung neugeborener, unschuldiger *Kinder in paradoxer Formulierung angeklagt. Arators Bericht gipfelt in dem empörten Ausruf (1, 353/6): o nova mortis / condicio, solo vitam pro fine subire / et cum prima dies atque ultima sit simul una, / posse magis quam scire mori! Auch L. hebt das Moment hervor, dass die Kinder lediglich zu dem Zweck geboren wurden, um getötet werden zu können, so 2, 108f: crimine quo parvi caedem potuere mereri? / sed satis est iam posse mori. Vgl. ferner Arator 1, 356 lumine sicco ~ Lucan. 9, 1044: sicco lumine (u. daneben Arator 1, 349 ubere raptos = Verg. Aen. 6, 428). – Bereits Sedulius fühlte sich bei seiner Darstellung des Kindermordes an diese düstere Passage in Lucan. 2 erinnert (carm. pasch. 2, 115/9a: Herodes ... / sternere conlisas parvorum strage catervas / inmerito non cessat atrox. quo crimine simplex / turba perit? cur qui vixdum potuere creari / iam meruere mori?).

3. Motiv des Brudermordes: Romulus - Kain. Für seine Argumentation, dass die Gründung Roms, des Hauptes des irdischen Staates, mit dem frevlerischen Brudermord des Romulus begann, kann Augustinus sich in civ. D. 15, 5 (sicut ipsum facinus quidam poeta commemoravit illorum) auf den einprägsamen versus aureus des L. berufen: fraterno primi maduerunt sanguine muri (1, 95); vgl. S. Schrenk, Art. Kain und Abel: o.

Bd. 19, 962f. Dracontius rezipiert in De laudibus dei einerseits Augustinus, indem er den Brudermord des Kain als Archetyp für den des Romulus ansieht (2, 306f), verweist aber andererseits durch Reminiszenzen auf das Epos des L., vgl. vor allem 2, 300/2: ... peraguntque, nefas, civilia bella? / nec solum civile sat est (vgl. Lucan. 1, 1: plus quam civilia), socerosque patresque / germanosque petunt saevo certamine fratres; vgl. Moussy / Camus (Hrsg.) aO. (o. Sp. 564) 350 (Anm. zu 2, 300). Ebenso lässt Claudius Marius Victorius in der Alethia innerhalb seiner langen Reflexion über Kains Brudermord 2, 227/318 den ersten Brudermord der röm. Geschichte in L.' Formulierung (1, 95) anklingen (2, 247f): exemplum, quod fratris sanguine primum / humanus fundi coepit cruor.

4. Bella ... plus quam civilia (Lucan. 1, 1). Ein Echo der berühmten Wendung bella ... plus quam civilia aus dem Eingang der Pharsalia liegt in Aug. doctr. christ. 4, 139 (CSEL 80, 161, 16f) vor; vgl. O. Purcell, L. and S. Augustine: ClassBull 38 (1962) 42. Als Beispiel für die erschütternde Wirkung des erhabenen Stils erwähnt Augustinus eine Rede, die er in Mauretanien zur Abwendung eines alljährlich stattfindenden Kampfes mit bürgerkriegsähnlichen Zügen gehalten habe (populo dissuaderem pugnam civilem vel potius plus quam civilem). Aufgrund der verwandten Thematik u. der erhabenen Stilhöhe lag es für ihn offenbar nahe, den Eingangsvers der Pharsalia anklingen zu lassen; vgl. Aug. civ. D. 3, 13f (s. o. Sp. 560; zu Drac. laud. 2, 300/2 s. oben). Auch Orosius spielt in seinem auf Augustinus' Anregung hin verfassten Geschichtswerk Historiae adversus paganos, der ersten christl. Universalgeschichte, 2, 18, 1: bellum civile, immo etiam plus quam civile deutlich auf diesen L.vers an; vgl. auch hist. 6, 1, 29: ut verbis poetae optimi loquar mit Zitat von Lucan. 1, 337 u. Herrero Llorente 39/44. Die Wendung bella plus quam civilia scheint geradezu nach Art eines Sprichworts gebraucht zu werden. Alcimus Avitus, in dessen Bibeldichtung sich einige Anklänge an L. finden (vgl. D'Angelo 398f; Th. Gärtner, Unters. zum Text u. zu den literarischen Vorbildern der Dichtungen des Alcimus Avitus: JbAC 44 [2001] 75/109, hier 101. 103. 105. 107), verweist jedoch durch die nähere geographische Bestimmung in Verbindung mit dem Signalwort discordia wiederum auf L. Der Bischof fügt in einem Brief an Sigismund (ep. 23 vJ. 499 [MG AA 6, 2, 56]) in seine Aufforderung, Zwietracht zu vertreiben, den berühmten Anfangsvers folgendermaßen ein: vallatam muris discordiam propulsate et furentia in castris velut per campos Emathiae plus quam civilia bella dispergite.

e. Weitere Beispiele produktiver Lucan-Rezeption. 1. Carmen de martyrio Maccabaeorum. In PsHilar. Pict. Macc. (2. H. des 5. Jh.; vgl. C. Weidmann, Das Carmen de martyrio Maccabaeorum, Diss. Wien [1995] 31) wird die Mutter, die, der mythischen Niobe vergleichbar, die Ermordung ihrer sieben Söhne ertragen muss, im Augenblick ihres Todes einer Frauengestalt aus dem Epos des L. angeglichen, indem die Formulierung, mit der L. die Szene abschließt, geradezu zitierend übernommen wird. Macc. rec. A 392f: interque manus conlapsa suorum / concidit exanimis knüpft an die Schilderung bei L. an, wie Cornelia, die die Ermordung ihres Gatten Pompeius mitansehen musste, nach ihrer Klage ohnmächtig in die Arme der Ihren zusammensinkt: Lucan. 8, 661f: interque suorum / lapsa manus (in der früheren Abschiedsszene hieß es über Cornelia, als Pompeius sie auf die Insel Lesbos in Sicherheit bringen ließ, 5, 799: labitur infelix manibusque excepta suorum). Der Autor des Makkabäergedichts kontrastiert freilich die Freude der Mutter, die das Martyrium ihrer Kinder bereitwillig akzeptiert, mit Niobes u. Cornelias Trauer.

2. Gelasius. Prägnante Verse des L. werden in den Rang allgemeingültiger Sentenzen erhoben. So zitiert Gelasius I (492/96 Bischof v. Rom) in seinem Traktat gegen die Lupercalia (Epist. pontif. Gelas. tract. 6, 6 [A. Thiel, Epistolae Rom. pontif. genuinae 1 (1868) 602 bzw. SC 65, 172]) anonym (olim dictum est) einen Vers aus L. (2, 313): quidquid Romani meruerunt perdere (pendere überliefern die L.hss. ohne Variante) mores. Durch das Zitat soll die Kontinuität der verkommenen Sitten in Roms Vergangenheit u. Gegenwart betont werden, unterscheiden sich doch die gegenwärtigen Sünden (nostra peccata) in nichts von den im Zitat vergegenwärtigten Romani mores. Anschließend listet Gelasius katalogartig die zeitgenössischen Laster auf (furta, homicidia, adulteria, iniustitiae, iniquitates, ambitiones, cupiditates, periuria, falsa testimonia, oppressiones miserorum, bonarum causarum impugnatio

malarumque defensio) u. fasst sie mit der Wendung et in omnibus inaudita perversitas zusammen, um freilich hinzuzufügen, dass die christl. mores die paganen in ihrer Abscheulichkeit noch übertreffen: sacrilegia artesque magicae etiam paganis horrendae.

S. Blomgren, De Venantio Fortunato Lucani Claudianique imitatore: Eranos 48 (1950) 150/6. – R. T. Bruère, L. and Claudian. The invectives: ClassPhilol 59 (1964) 223/56. – E. D'Angelo, La Pharsalia nell'epica latina medievale: P. Esposito / L. Nicastri (Hrsg.), Interpretare Lucano = Univ. degli Studi di Salerno. Quaderni del Dip. di Scienze dell'Antichità 22 (Napoli 1999) 389/453. – W. Ehlers, Epische Kunst in Coripps Johannis: Philol 124 (1980) 109/35. – J. Endt, Isidorus u. die Lucanscholien: WienStud 30 (1908) 294/307. – P. Esposito, Ricontestualizzazioni lucanee in una polemica antipagana del VI/VII sec. d. C.: GiornItFilol 47 (1995) 147/53. – P. Esposito (Hrsg.), Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica Latina = Testi e studi di cultura classica 32 (Pisa 2004). – W. Fischli, Studien zum Fortleben der Pharsalia des M. Annaeus L. = Beil. zum Jahresber. der kantonalen höheren Lehranstalten in Luzern 1943/44 (Luzern 1944). – H. C. Gotoff, The transmission of the text of Lucan in the 9th cent. (Cambridge, Mass. 1971). – H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics 1/2 = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 20, 1/2 (Göteborg 1967); Latin Fathers and the classics. A study on the Apologists, Jerome and other Christian writers = ebd. 6 (1958). – R. Häussler, Studien zum historischen Epos der Antike 2. Das historische Epos von Lucan bis Silius u. seine Theorie = Bibl. d. klass. Altertumswiss. 2, 60 (1978). – V. J. Herrero Llorente, Lucano en la literatura hispanolatina: Emerita 27 (1959) 19/52. – B. M. Marti, Vacca in Lucanum: Speculum 25 (1950) 198/214. – M. Martina, Le vite antiche di Lucano e di Persio: CivClassCrist 5 (1984) 155/89. – O. Phillips, St. Augustine's Lucanesque moment. The third book of the City of God: AugStudies 22 (1991) 157/64. – J. Ramminger, Quellen u. Genese der Scholien u. Glossen zu Lukan, ‚Pharsalia' 2, 355/371: Hermes 114 (1986) 479/90. – S. Rota, Ennodio anti-Lucano. I modelli epici del ‚Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico': F. Gasti (Hrsg.), Atti della prima Giornata ennodiana = Pubbl. della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Univ. di Pavia 94 (Pisa 2001) 31/55. – G. Sixt, Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca u. Lukan: Philol 51 (1892) 501/6. – A. Souter, Reminiscences of Lucan in St. Augustine: ClassRev 14 (1900) 164. – R. J. Tarrant, L.: L. D. Reynolds (Hrsg.), Texts and transmission (Oxford 1983) 215/8. – H. J. Thomson, Lucan, Statius, and Juvenal in the early centuries: ClassQuart 22 (1928) 24/7. – K. Thraede, Art. Arator: RAC Suppl. 1, 553/73. – M. A. Vinchesi, La fortuna di Lucano dai contemporanei all'età degli Antonini: Cultura e scuola 60 (1976) 39/64; Servio e la riscoperta di Lucano nel IV/V secolo: Atene e Roma 24 (1979) 2/40; La fortuna di Lucano fra tarda antichità e medioevo 1/2: Cultura e scuola 77 (1981) 62/72; 78 (1981) 66/75. – S. Werner, The transmission and scholia to Lucan's Bellum civile = Münster. Beitr. zur Klass. Phil. 5 (1998). – P. Wessner, Lucan, Statius u. Juvenal bei den röm. Grammatikern: PhilolWs 49 (1929) 296/303. 328/35. – C. Wick, M. Annaeus L. Bellum civile. Liber IX 1/2 = BeitrAltK 201/202 (2004). – C. Wiener, Stoische Doktrin in römischer Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit u. Determinismus in Senecas Tragödien u. Lucans Pharsalia = ebd. 226 (2006). – O. Zwierlein, Cäsar u. Kleopatra bei Lucan u. in späterer Dichtung: AntikeAbendl 20 (1974) 54/73.

Christine Schmitz.

Lucas s. Lukas.

Lucerna s. Lampe: o. Bd. 22, 882/923; Leuchter: ebd. 1205/18.

Lucernare s. Lucernarium.

Lucernarium.

Vorbemerkung. Wo private, gesellige oder gottesdienstliche Tätigkeiten zu dunkler Stunde gesellschaftliche Normalität sind, ist auch das abendliche Entzünden künstlichen

Lichts eine alltägliche Selbstverständlichkeit. – L. leitet sich wie das nahezu bedeutungsgleiche lucernare (substantiviertes Neutr. Sing. zu lucernaris; vgl. zB. Eger. peregr. 24, 4 u. ö.) von lucerna, ‚Lampe', ab u. bezeichnet zunächst den Akt der Erhellung eines Raumes mithilfe von Lampenlicht (zu Material u. Verwendung Blümner, Röm. Priv.[3] 132/42; *Lampe). Das griech. Äquivalent λυχνικόν ist entsprechend von λύχνος (*Leuchter) gebildet. In beiden Wortbildungen ist nicht das Licht selbst, sondern das Lichtgerät u. damit die künstliche Lichtquelle (im Gegensatz zu leuchtenden Himmelskörpern) bezeichnend. Dieser Zusammenhang äußert sich auch in der weiteren Verwendung beider Wörter zur Zeitbestimmung für den Abend, d. h. die ‚Stunde', zu der man das *Licht anmacht (zahlreiche Belege bei W. Buchwald: ThesLL 7, 2 [1906/29] 1701f s. v. lucernarius; Th. A. Vismans: Liturgisch Woordenboek 2 [Roermond en Maaseik 1968] 1623 s. v.; griech. zB. Joh. Chrys. [?] in Ps. 118 hom. 3, 4 [PG 55, 705; vgl. ClavisPG 4552]). – Religiös gedeutete abendliche Bräuche zur Erhellung von Räumen durch Anzünden oder Hereintragen einer Lampe gelten seit F. J. Dölgers Untersuchung über das Lumen Christi vJ. 1936 als Paradebeispiel für christliche Übernahmen aus dem Heidentum, seit G. Dix, The shape of the liturgy (Glasgow 1945) auch für solche aus dem Judentum. Die folgenden Untersuchungen konzentrieren sich auf das Material der Frühzeit (bis zum 4./5. Jh.), um diese Herleitungen zu überprüfen; die spätere, innerchristl. Sonderentwicklung des L. der Osternacht kann in diesem Rahmen nicht aufgearbeitet, sondern lediglich angedeutet werden. Zur Theologie der Osterpraeconien s. *Pascha.

A. Häuslich. Gewöhnlich hielt sich ein Haushalt Licht in Form einer durchgehend auf kleiner Flamme brennenden Lampe verfügbar (vgl. Päffgen 902) oder entzündete die Lampe bei Bedarf an der Herdglut (A. Hug, Art. Lucerna: PW 13, 2 [1927] 1583); von dort wurde das Licht am Abend in die Wohnräume geholt (lumen inferre als Junktur für diesen Vorgang zB. Tac. ann. 14, 44, 1). Wie bei allen täglichen Tätigkeiten ist mit einer starken Ritualisierung der Handgriffe zu rechnen. Dölger 1/3 nennt Nachweise dafür, dass dieser Vorgang durch das Aufsagen von Grußformeln begleitet werden konnte, ähnlich wie sie für die Begrüßung der aufgehenden Sonne breiter belegt sind: ein Papyrus mit dem von 3. Hand geschriebenen Text ‚Lichtbringerin, die du uns bringst das liebe Licht (φίλον φῶς), Lampe, bring uns das Licht!' (E. Heitsch, Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit = AbhGöttingen 49 [1961] 51) u. eine satirische Notiz bei Zen. 6, 42 (173 Leutsch / Schneidewin), nach der eine Greisin ihren Liebhaber mit ‚Sei gegrüßt, liebes Licht!' (χαῖρε φίλον φῶς) begrüßt u. zugleich die Lampe löscht, um in der Dunkelheit ihre Hässlichkeit zu verbergen. Diese beiden Beispiele haben keine religiöse Konnotation.

I. Heidnisch. Varro ling. 6, 2, 4 berichtet, die Griechen pflegten, cum lumen affertur, die Formel φῶς ἀγαθόν aufzusagen (vgl. Dölger 6). Hier wird das L. als religiöser u. allgemein üblicher Usus wahrgenommen. Der tatsächliche Verbreitungsgrad derartiger Gewohnheiten bleibt allerdings im Dunkeln, da sie, verglichen mit den gängigen Hauskulten u. Gebetspraktiken (vgl. A. Baumstark, Art. Abendgebet: o. Bd. 1, 9f; H. Herter, Art. Haus I: o. Bd. 13, 770/85; E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1161f; Gagé 163), nur spärlich belegt sind. Die individuelle Praxis, das tägliche Lichtanzünden mit einer religiösen Bedeutung zu versehen, mag nicht nur regional, sondern auch je nach der häuslichen *Erziehung u. der persönlichen Devotion unterschiedlich gewesen sein.

II. Jüdisch. Die Sorge um die Beleuchtung zählt hier zu den häuslichen Pflichten der *Frau, das Füllen der Nachtlampe (Prov. 31, 18) ebenso wie das rituelle Entzünden von Leuchtern (Šabbat 2, 6). Für das tägliche Lichtmachen sind allerdings keine speziellen Begleitformeln belegt, u. das tägliche *Abendgebet nimmt umgekehrt nicht auf diesen Ritus Bezug (Taft, Thanksgiving 172f; ders., Liturgy 37). – Im Rahmen der Sabbat-Riten u. zur Einhaltung des Verbots, am Siebten Tag der Woche Feuer anzuzünden (Ex. 35, 3; Šabbat 7, 2), wird im häuslichen Ritual am Freitag gegen Sonnenuntergang das Sabbat-Licht entzündet u. eine Benediktion gesprochen, die diese Handlung als Erfüllung göttlichen Gebots bezeichnet (diverse Sabbat-Regeln ebd. 2). Dass das Movens dafür tatsächlich nicht die Lichterzeugung, sondern die Heiligung des Sabbats ist, wird auch daran deutlich, dass die Flamme zwingend mit frischem Feuer entzündet,

nicht etwa nur hereingetragen wird u. der Zeitpunkt vor Einbruch der Dunkelheit liegt, wenn man das Licht also im Grunde noch gar nicht braucht. – Auch am Ende des Sabbats ist seit tannaitischer Zeit ein L. bezeugt. Eine an den ‚Schöpfer des Lichts (bzw. der Lichter) des Feuers' gerichtete Benediktion (Berakot 8, 5f; vgl. Tos. Berakot 6, 6 [dt.: E. Lohse / G. Schlichting, Die Tosefta 1, 3 (1958) 81]) wird entweder über das noch brennende Sabbatlicht oder über ein neu entfachtes Licht gesprochen (bBerakot 53a; bPesaḥim 54a). Durch diesen Ritus werden das Ende der Sabbatruhe u. die Wiederkehr des Alltags markiert. Das am selben Abend gesprochene ‚Unterscheidungsgebet' (Havdala) thematisiert die Grenze zwischen *heilig u. profan, *Licht u. Finsternis, Israel u. den Völkern sowie zwischen dem Sabbat u. den Werktagen (Text: bPesaḥim 103a; Regeln zur Einfügung in das Achtzehngebet bereits Berakot 5, 2). Der Ritus macht deutlich, dass das Arbeitsverbot nun wieder aufgehoben ist: Es darf Feuer entzündet u. das Licht für Tätigkeiten genutzt werden; ausdrücklich spricht man den Lichtsegen erst, wenn es so dunkel ist, dass man von dem Licht auch Nutzen hat (bBerakot 53a; vgl. Berakot 8, 6). Obwohl diese Riten zum Sabbatende den Eintritt in den Alltag zum Ausdruck bringen u. daher in irgendeiner Hinsicht für den Alltag typisch sein müssen, steht hinter der Lichtsegnung sicher keine tägliche Gewohnheit. Dies zeigt sich an der zB. bPesaḥim 53b geführten Diskussion, ob der Lichtsegen auch am Ende von Feiertagen gesprochen werden soll, die nicht auf einen Sabbat fallen u. an denen es erlaubt ist, Feuer anzuzünden: Die Frage wäre gegenstandslos, wenn der Segen an allen Werktagen üblich gewesen wäre. Für das rabbin. Judentum lässt sich daher festhalten, dass zwar das Anzünden u. Nutzen des Lichts eine alltägliche Übung ist, die nur am Übergang vom Ruhe- zum Werktag gesprochene Benediktion jedoch sicher nicht. Auch die mit dem Ritus verbundene Vorstellungswelt unterstreicht seine Beschränkung auf den Samstagabend: Zu dieser Uhrzeit wurde am ersten Schöpfungstag das Licht erschaffen (ebd.). Mehrfach findet sich die Erklärung, Adam sei für seine am Freitag geschehene Übertretung durch den Entzug des Lichts bestraft worden, der allerdings erst nach Ablauf des durch die Helligkeit geheiligten Sabbats vollstreckt worden sei; als dann am Samstagabend die Dunkelheit einbrach, habe Gott ihm zwei Kieselsteine gegeben, u. Adam entfachte damit Feuer u. pries den Schöpfer des Lichts (jBerakot 5; bPesaḥim 54a; Gen. Rabbah 11f zu Gen. 2, 3f [dt.: Wünsche, BR 1, 46. 53]; Pesiqta Rabbati 23 § 16f [hebr.: R. Ulmer, Pesiqta Rabbati 1 (Atlanta 1997) 568/71; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 483f]). Auch die Erschaffung des künstlichen Lichts fiel demnach auf einen Samstagabend u. begründet dadurch den wöchentlichen Ritus. – Das Chanukka-Fest, durch das der Wiedereinweihung des Tempels iJ. 165 vC. gedacht wurde (Joh. 10, 22: ἐγκαίνια), kennt Joseph. ant. Iud. 12, 323/6 aus ihm nicht ganz ersichtlichen Gründen als ‚Fest der Lichter' (φῶτα). Häusliche Bräuche zu diesem Anlass sind erst in talmudischer Zeit belegt (Stemberger 1006f). Die Diskussion von Detailfragen in bŠabbat 21/3 lässt vermuten, dass der Ritus als solcher damals bereits gefestigt ist. Nach diesem Zeugnis sollte jeder Haushalt, nach Meinung einiger sogar jede Person, eine Lampe vor die Haustür stellen; die besonders Eifrigen entzünden im Lauf von acht Tagen bis zu acht Flammen (ebd. 21b). Begleitend werden Segenssprüche aufgesagt (23a). Ziele sind die Erfüllung des Gebots u. das öffentliche Signal nach außen, ausdrücklich nicht die Nutzung des Lichts: Wird der Leuchter in Zeiten der Gefahr im Innern der Wohnung entzündet, muss das zur Beleuchtung von Arbeiten notwendige Licht anderweitig besorgt werden, um das Chanukka-Licht nicht zu verzwecken (21b; Pesiqta Rabbati 2 § 1 [Ulmer aO. 13 bzw. Braude aO. 50]). Als Hintergrund des *Festes erzählt der Talmud von einem Wunder, das wiederum nicht das Licht als solches, sondern die kultische Reinheit in den Mittelpunkt stellt: Von den Heiden verunreinigtes Öl war demnach nach der Rückeroberung des Tempels durch die Makkabäer zwar vorhanden, jedoch nur eine Tagesration des reinen Öls mit dem Siegel des *Hohenpriesters. Dieses habe dann dennoch acht Tage gebrannt (bŠabbat 21b). – Unzweifelhaft ist, dass jüdische Licht-Riten auf die heidn. Bevölkerung ausstrahlten. Dies hat man einerseits im Judentum selbst wahrgenommen: Laut Joseph. c. Ap. 2, 282 imitiert man u. a. das Anzünden von Lichtern (λύχνων ἀνακαύσεις) in allen Völkern; Josephus setzt ebd. 2,

118 argumentativ voraus, dass die Juden für ihre Licht-Riten bekannt waren; Berakot 8, 6 stellt klar, dass der Lichtsegen nicht in ‚fremdem Gottesdienst' gesprochen werden darf. Auf paganer Seite geht Sen. ep. 95, 47 gegen das Entzünden von Sabbat-Lichtern vor, u. auch der Christ Tertullian hat diese heidn. Anleihe am Judentum (u. a. am Iudaicus ritus lucernarum) beobachtet; er macht sie geltend, um die heidn. Kritik an der christl. Sonnenverehrung zu entkräften (nat. 1, 13, 4 [CCL 1, 32]). Von einer Übernahme dieser Riten durch die Kirche sagt Tertullian aber nichts.

III. Christlich. Die Entwicklung im Christentum ist vor dem Hintergrund einer vielfältigen theologischen Reflexion u. Verarbeitung des Themas *Licht zu beleuchten, in deren Rahmen besonders die Sonne als Metapher für Gott bzw. Christus herangezogen wurde. Dabei können die auch heidnisch belegten Grußformeln an das Licht (s. o. Sp. 572; *Grußformen) in christlicher Deutung oder Umformung wiederbegegnen (vgl. Clem. Alex. protr. 11, 114, 1: χαῖρε φῶς), ohne dass ihre rituelle Einbettung oder auch nur ihre Deutung auf künstliches Abendlicht immer gesichert wäre. Abendliches Beten u. Lichtanzünden erfuhren offenbar zunächst unabhängig voneinander eine Ritualisierung. Daher darf nicht überall, wo jeweils eines der zum L. gehörigen Elemente belegt ist, auf die Kombination mehrerer solcher Elemente rückgeschlossen werden. – Auf der einen Schiene der Entwicklung entwirft Cyprian v. Karthago anlässlich seiner Empfehlungen für das private Abendgebet eine Lichttheologie, die der nächtlichen Dunkelheit Christus als die dem Gläubigen auch nachts scheinende wahre Sonne u. den wahren Tag gegenüberstellt (domin. orat. 35 [CSEL 3, 1, 293]). Der Text erweckt den Eindruck, dass Cyprian eine bereits übliche Gebetspraxis bei Sonnenuntergang (‚wenn wir beten u. bitten, dass von neuem Licht über uns komme') inhaltlich neu füllen u. christologisch begründen möchte (‚dann bitten wir um Christi Ankunft, die uns die Gnade ewigen Lichts gewähren soll'). Da der gesamte Passus trotz der dominanten Lichtsymbolik jede Anspielung auf das Entzünden von Lampen vermissen lässt, scheint dieses für das abendliche Privatgebet weder zeitlich noch thematisch eine Rolle gespielt zu haben. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die Trad. apost. 41 (92 Botte) bei der Aufzählung der privaten Gebetszeiten kein Gebet zu Sonnenuntergang, sondern lediglich eines zum Einschlafen kennt, obwohl sie aufgrund des in einem jüngeren Einschub geschilderten Lichtritus im Rahmen von Agape-Mählern als Kronzeugin früher L. gilt (s. u. Sp. 580f). Noch im ausgehenden 4. Jh. motivieren die Const. apost. 8, 34, 6 (SC 336, 244) das auch privat zu verrichtende Abendgebet nur durch den Dank für die Ruhe von den Mühen des Tages, ohne das Thema Licht überhaupt aufzugreifen. Auch dem ebd. 7, 48, 1/4 (114) überlieferten Abendgebet (u. der Abendliturgie ebd. 8, 35/7 [246/50]; s. u. Sp. 585) ist trotz einer verhaltenen Lichtmotivik keine Verbindung mit einem L. anzumerken. – Auf einer anderen Schiene der Entwicklung ist seit Tert. cor. 3, 4 (CCL 2, 1043) die Tradition belegt, das abendliche Lichtanzünden mit einem Kreuzzeichen zu begleiten. Dass damit nicht das pflichtgemäße Abendgebet gemeint ist, ergibt sich erstens aus der Aufzählung zahlreicher weiterer alltäglicher Gewohnheiten (Schuhe anziehen, das Haus verlassen, hinsetzen usw.), die der Christ ohne sachlichen Bezug zum Anlass für ein ‚kleines Kreuzzeichen' (signaculum) nimmt, u. zweitens dadurch, dass Tertullian in seine systematische Aufzählung regelrechter Gebetszeiten zwar den Beginn der Nacht, aber gerade nicht das L. aufnimmt. Noch die Erwähnung ‚gedankenloser' Kreuzzeichen beim Lichtanzünden (λύχνου ἁφθέντος) durch Joh. Chrysostomos (in Act. hom. 10, 5 [PG 60, 91]) bestätigt zwar die Verfestigung dieser Gewohnheit, schließt jedoch für sein Umfeld ein aufwändiges Privat-L. geradezu aus. – Eine dritte Sorte von Belegen nennt das Lichtanzünden explizit als Zeitpunkt des Abendgebets, nimmt inhaltlich aber immer noch nicht darauf Bezug. Hierzu sind Canon. Basil. 28 (dt.: W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [1900] 246; vgl. ClavisPG 2977) u. Canon. Hippol. 25 (PO 31, 392f; vgl. ClavisPG 1742) ebenso zu zählen wie Hieronymus, der ep. 107, 9, 3 zur frommen Erziehung empfiehlt, ‚wenn das Lämpchen angezündet wurde, ein abendliches Opfer (vgl. Ps. 141 [140], 2) darzubringen' (accensaque lucernula reddere sacrificium vespertinum); vgl. ferner Joh. Chrys. (?) in Ps. 118 hom. 3, 4 (PG 55, 705): περὶ ἡλίου δυσμάς, ὃ καὶ λυχνικὸν ὀνομάζομεν. – Erst gegen Ende des 4. Jh. u. re-

gional begrenzt gibt es vage Hinweise auf ein häusliches L. mit begleitendem Gebet; die Belege stammen aus *Cappadocia u. aus derselben Familie: Basilius v. Caes. zitiert spir. 29, 73 (SC 17[bis], 508/10) unter mehreren Beispielen für trinitarische Doxologien, die den Geist parataktisch anschließen, auch aus einem ‚Dankgebet zum Lichtanzünden' (ἐπιλύχνιος εὐχαριστία), das er ausdrücklich durch die Gnade des abendlichen Lichtes motiviert sieht. Dieses lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit als der Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν identifizieren, der in die Jerusalemer Liturgie (s. u. Sp. 588) u. von dort in das byz. Horologion als Abendhymnus Eingang fand (vgl. Plank 23f). Basilius charakterisiert den Brauch, zum Empfang des abendlichen Lichtes ein überliefertes Gebet ertönen zu lassen, als Übung des Volkes, was neben dem Gemeindegesang auch die private Rezitation einschließen kann (ähnlich ebd. 42). Dölger 25 möchte darin eine Fortführung der o. Sp. 572 genannten heidn. Praxis erkennen. Ein weiteres Indiz findet sich bei Gregor v. Nyssa wenige Jahre nach der Notiz seines Bruders in der Schilderung des Todes ihrer gemeinsamen Schwester u. Klosterfrau (vit. Macr. 25 [SC 178, 226]): Nachdem die Lampe in ihr Zimmer gebracht wurde, versucht die geschwächte Makrina, die Lichtdanksagung (wiederum ἐπιλύχνιοι εὐχαριστίαι) zu sprechen; da ihr jedoch die Stimme versagt, bewegt sie nur die Lippen u. führt eine dazugehörige Handbewegung aus; sie beendet das Gebet mit einem Kreuzzeichen (vgl. o. Sp. 576 zu Tertullian u. Joh. Chrysostomos). In der Summe der beiden kappadokischen Belege war zumindest im häuslichen Brauch besonders frommer Christen ein L. möglich, das bereits unter liturgischem Einfluss (u. möglicherweise auch nur als Ersatz für verhinderten Kirchenbesuch) das abendliche Entzünden der Lampe mit einer Danksagung für das Geschenk des künstlichen Lichts u. dem Kreuzzeichen verbindet. Ob derartige Handlungen über den dokumentierten Einzelfall, über die Familie Basilius' d. Gr. oder gar über Kappadokien hinaus üblich waren, lässt sich nicht erkennen. – Sicher liturgisch inspiriert, aber doch für die private Andacht gedacht u. geeignet sind die Verse, die im Westen Prudentius im Liber cathemerinon, zwischen Essen u. Schlafengehen eingereiht, im 5. Hymnus ‚Zum Entzünden der Lampe' (Ad incensum lucernae) präsentiert (CCL 126, 238). Zu Beginn steht die Bitte an Christus, den Gläubigen nach Einbruch der Dunkelheit wieder Licht zu bringen (v. 1/4); im weiteren Verlauf (bes. bis v. 28 u. ab v. 137) werden nächtliche liturgische Feiern u. ihre spektakuläre Beleuchtung sowie das Opfern des Lichtes beschrieben; die Hauslampe hat Prudentius hingegen nicht inspiriert. – Der Zusammenhang mit der Liturgie scheint auch in altchristlichen Lampen des 4./5. Jh. auf, die verschiedentlich mit dem in der byz. Liturgie verwendeten Ruf ‚Das Licht Christi leuchtet allen' (φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι; vgl. u. Sp. 594) oder dem als Antwort auf das lat. ‚Lumen Christi' bekannten ‚Deo gratias' beschriftet wurden (vgl. Päffgen 901; Dölger 19. 33/6; Hug aO. [o. Sp. 571] 1582). – Zusammenfassend lässt sich Folgendes zum häuslichen L. sagen: Die Entstehung u. Verbreitung häuslicher L. im Christentum ist durch unterschiedliche Faktoren bedingt. Grundlage war die sachliche Notwendigkeit alltäglichen Lichtanzündens. Dieses wurde zunächst aufgrund seiner Regelmäßigkeit u. festen Einbindung in die Tagesstruktur zum Anlass für ein ritualisiertes kurzes Innehalten (Kreuzzeichen) genommen, ohne die Gelegenheit einer auf das Lampenlicht abgestimmten Symbolik zu ergreifen. Die treibende Kraft dahinter war der früh u. oft geäußerte Wille, zur Erfüllung des paulinischen Auftrags zum ständigen Gebet (1 Thess. 5, 17) ein möglichst engmaschiges Netz von Gebetsanlässen über den Alltag zu legen. Neben den überlieferten Uhrzeiten (Morgen, Abend, dritte, sechste u. neunte Stunde) sind darunter auch private Gewohnheiten des Ankleidens, der Körperpflege, der *Ernährung, des *Geschlechtsverkehrs usw. sowie vereinzelt das abendliche Lichtanzünden zu finden; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 40, 3. 49, 4; Orig. orat. 12, 2 (GCS Orig. 2, 325); Tert. orat. 25 (CCL 1, 272f); Cypr. domin. orat. 34/6 (CSEL 3, 1, 292/4); Canon. Basil. 28 (Riedel aO. 246); Canon. Hippol. 27 (PO 31, 394/7). Gewissermaßen als ‚Nebenprodukt' dieser Spiritualisierung profaner Gewohnheiten wurde das häusliche abendliche Lichtmachen seit dem 4. Jh., also etwa zeitgleich mit der liturgischen Entwicklung, zuweilen durch begleitende Gebete theologisch gedeutet.

B. Im Rahmen von Gastmählern. Ähnlich wie im häuslichen Rahmen ist es auch bei

Gastmählern oder anderen Zusammenkünften zunächst eine technische Notwendigkeit, Licht zu machen, wenn es dunkel wird. Der natürliche Zeitpunkt dafür differiert zwischen Winter u. Sommer u. mit ihm die Länge der gesellschaftlich normierten Tagesstunden (vgl. Blümner, Röm. Priv.[3] 132/42). Der Einschnitt in den Tageslauf ist umso markanter, je näher ein Ort am Äquator liegt. Begann ein Gastmahl vor Sonnenuntergang, wurde in seinem Verlauf auf künstliche Beleuchtung umgestellt u. eine Lampe hereingebracht. Dieser Akt konnte als Übergang zum gemütlichen Teil des Abends wahrgenommen werden, in dem die Gespräche lebhafter u. vergnügter wurden; vgl. Lucian. conviv. 15; Apul. met. 2, 19 u. den bei Dölger, Ichth. 5, 79 beschriebenen Trinkbecher.

I. Heidnisch. Die religiös geprägte Durchführung eines solchen L. ist bei Heliod. Aeth. 3, 4, 11/5, 1 dokumentiert. Die Gewohnheit (τὰ εἰωθότα) setzt sich aus folgenden Elementen zusammen: 1) Ein Licht wird entzündet u. von einer Dienerin hereingebracht; 2) eine Spende wird ausgegossen; 3) es werden Götter angerufen; 4) dann folgt ein Gebet um gute Träume. In leichter Abweichung berichtet Serv. Verg. Aen. 1, 730 (1, 204 Thilo / Hagen) von der Sitte der Altvorderen, nach dem Entzünden des Lichts eine Weile Stille zu halten, damit die offenbar dabei gesprochene laus optativa ihre Wirkung entfalten kann. In beiden Fällen wurde das L. heidnischer Festgesellschaften durch eine religiöse Sprachhandlung u. die kurzfristige Aufmerksamkeit aller Anwesenden begleitet.

II. Jüdisch. Über L. im Rahmen jüdischer Gastmähler liegen keine speziellen Zeugnisse vor. Die o. Sp. 572/4 behandelten Regeln für häusliche Sabbatmähler sind allerdings auch auf größere Hausgemeinschaften ausgelegt (Berakot 7), die wenigstens zT. auch Gäste in ihre Reihen aufnahmen. Zum L. bei Sabbatende wurden sogar eigens Regeln für die Mahlgemeinschaft mit Nichtjuden erlassen (Tos. Berakot 6, 7 [dt.: E. Lohse / G. Schlichting, Die Tosefta 1 (1957) 43]; vgl. bBerakot 53a). Da die jüd. Gastmähler allgemein dem hellenist. Muster eines Symposions mit Mahl u. Gelage folgten (G. Rouwhorst, Christl. Gottesdienst u. der Gottesdienst Israels: M. Klöckener u. a. [Hrsg.], Theologie des Gottesdienstes [2008] 527), ist ein Rahmen gesamtgesellschaftlicher Gepflogenheiten vorauszusetzen, ohne dass derlei Ähnlichkeiten auf eine direkte Abhängigkeit schließen lassen. Die seit Dix aO. (o. Sp. 571) 87 immer wieder vertretene Herleitung christlicher L. im Rahmen von Agape-Feiern aus dem Judentum (ausführlich Plank 39/54) ist daher spekulativ: Die Verbindung von L. u. Mahl ist für sich genommen kein in den Quellen dokumentiertes Anliegen, sondern ergibt sich, wo der Einbruch der Dunkelheit (oder im Judentum die Gebote zum Sabbatausgang) es notwendig macht. Die ganz der rituellen Reinheit verpflichtete chabura mit ihren Speisevorschriften (vgl. dazu J. Neusner, The fellowship [ḥbwrh] in the second Jewish commonwealth: HarvTheolRev 53 [1960] 125/42) zählt dabei gerade nicht zum Kernmilieu christlicher Missionserfolge u. stellt daher kein naheliegendes Bindeglied dar. Über judenchristliche Kreise der Frühzeit vor dem Einsetzen der rabbin. Quellen hinaus haben jüdische Sabbatriten im Rahmen christlicher Gemeinschaftsmähler offenbar keine durchgängige Pflege erfahren (Rouwhorst aO. 536. 564).

III. Christlich. Um die ‚Agape' genannten Gemeindemähler gegen Verdächtigungen (dazu W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 7/13. 493) in Schutz zu nehmen, schildert Tert. apol. 39, 16/9 (CCL 1, 152f) ihren züchtigen, caritativen u. frommen, vom Gebet eingerahmten Charakter. Der Lobpreis Gottes, den jeder Einzelne vor der Gemeinschaft singt, markiert den Beginn der Veranstaltung: Er wird direkt vor dem Essen, also nach den Vorbereitungen, vorgetragen, von denen Tertullian neben dem Händewaschen auch das Lichtanzünden erwähnt, ohne beidem eine tiefere Bedeutung beizumessen. – Als locus classicus für das L. im Rahmen sporadisch auf Einladung wohlhabender Gemeindemitglieder veranstalteter christlicher Gastmähler gilt Trad. apost. aeth. 36 (74/7 Duensing = Botte nr. 25). Das L. selbst wird nur in einem Einschub der äthiop. Rezension beschrieben u. ist daher kaum zur Urfassung zu rechnen. Das Setting inklusive L. ist aber durch Canon. Hippol. 32 (PO 31, 2, 405) für das Ägypten des mittleren 4. Jh. bezeugt (zur Datierung u. Lokalisierung H. Brakmann, Alexandreia u. die Kanones des Hippolyt: JbAC 22 [1979] 139/49) u. dürfte daher zu deren Redaktionszeit bereits im dort ver-

breiteten Text der Trad. apost. vorhanden gewesen sein. Der Einschub enthält, sichtlich nicht in der Reihenfolge des Mahlverlaufs, Anweisungen zur Verwaltung der Gaben für die Kranken, zum L., zu einer Kelchsegnung nach dem Mahl mit begleitenden Riten u. Psalmengesängen sowie zum Empfang von Brotstücken aus der Hand des Bischofs zu Beginn des Mahls; dann werden die Regeln zur Rolle des Bischofs u. der Kompetenzverteilung in seiner Abwesenheit wiederholt, die auch die anderen Rezensionen unmittelbar vor dem Einschub enthalten. Das L. wird in Anwesenheit des Bischofs vom Diakon durchgeführt, dessen liturgischer Rolle die Übernahme von Hilfsdiensten entspricht. Der Zeitpunkt wird nicht in Relation zu den übrigen Handlungen festgelegt, sondern durch den Sonnenstand: ‚Wenn es Abend wird', trägt er einen Leuchter herein. Dann grüßt er (oder der Bischof?) die Gemeinde in einem vierteiligen Eröffnungsdialog (mit Aufforderung zum Dank, aber ohne das sursum corda eucharistischer Eröffnungen) u. spricht das Dankgebet. Dieses interpretiert den Vorgang in einem Dreischritt: Am Anfang benennt der Dank für das unvergängliche Licht der Erleuchtung durch Jesus Christus die theologisch entscheidende Ebene; dann wird in Anspielung auf den situativen Rahmen eines Gastmahls der ‚Sättigung' durch das Sonnenlicht des nun zu Ende gehenden Tages gedacht; erst danach folgt das Lob für die Gnade des Abendlichts u. mündet in eine trinitarische Doxologie. Rund 100 Jahre nach Tertullian ist somit in Ägypten ein rituell u. inhaltlich ausgestaltetes L. mit klar verteilten liturgischen Rollen bezeugt. – Die knappen Regelungen Canon. Hippol. 32 (PO 31, 405) sind mit denen der Trad. apost. weitgehend kompatibel, auch wenn terminologische Unklarheiten herrschen; nun ist es allerdings sicher der Bischof, der betet. – Test. Dom. 2, 11 (134 Rahmani) sieht das L. trotz literarischer Abhängigkeit von der Trad. apost. nicht mehr im Rahmen der Agape vor (vgl. ebd. 2, 13 [134/6 R.]), sondern am Gründonnerstag nach der Darbringung von Brot u. Kelch: Wiederum der Diakon bringt eine Lampe in die Kirche (den ‚Tempel') u. tauscht mit der Gemeinde den Gruß aus. Dann folgen wie in der Trad. apost. der Psalmengesang der Kinder u. Psalmen mit antwortendem Halleluja-Ruf der Gemeinde. Unabhängig davon, welche Vorstellungen real gefeierter Liturgie hinter diesen Regelungen stehen, wurde damit die L.tradition der Trad. apost. vom Gastmahl in die Liturgie transferiert. – Im 7. Jh., lange nach dem Niedergang der Agape-Kultur u. ohne jede Verbindung zu ihr, taucht das L. als bereits bestehende Gewohnheit von Mönchen im Rahmen ihrer klösterlichen Mahlzeiten noch einmal auf: Wenn es während des Abendessens dunkel wird, holt einer der Brüder Licht u. ruft beim Hereinkommen ‚Lumen Christi'; die Kommunität antwortet mit ‚Deo gratias' (Ord. Rom. 19, 22 [3, 220 Andrieu]). F. J. Dölger vermutete hinter dieser Notiz einen deutlich älteren u. weit verbreiteten Brauch, der u. a. die donatistischen bzw. katholischen Kampfslogans Deo gratias u. Deo laudes als im täglichen Leben verankerte L.formeln verständlich machen kann. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass die Mönche das L. nicht in der Liturgie der Vesper inszenierten, sondern lediglich dort, wo es tatsächlich nötig war, während einer Versammlung Licht zu machen. Hier scheint eher eine häusliche als eine liturgische Gewohnheit in den Kontext des Speisesaals übertragen worden zu sein. – In Summe ergibt sich ein ähnliches Bild wie beim häuslichen L.: Anlass für ein L. in geselligem Kreis ist immer der Einbruch der Dunkelheit. Die Umstellung von Sonnen- auf Kunstlicht ist aus sich heraus eine einschneidende Marke im Verlauf eines Gastmahls u. wurde als solche, sei es mit oder ohne religiöse Bedeutung, auch wahrgenommen u. reflektiert. Seit dem frühen 4. Jh. wurde dieses Ritual im Rahmen von Agapemählern durch ein inhaltlich abgestimmtes Gebet zu einem gottesdienstlichen Element ausgebaut. Sowohl heidnische Vorbilder als auch die christl. Spiritualisierung des häuslichen L. können darauf formgebend eingewirkt haben.

C. Gottesdienstlich. I. Heidnisch. Dass Beleuchtungstechnik zur selbstverständlichen Ausstattung von *Kultgebäuden gehörte, ist durch Inventarlisten u. archäologische Funde von Lampen, Leuchtern usw. hinreichend belegt (Nilsson, bes. 99f). Von einer kultischen Verwendung des Lichts wird bereits sehr viel seltener berichtet; in den griech. Kulturraum scheint sie erst gegen Ende der hellenist. Zeit aus dem Orient Eingang gefunden zu haben (ebd. 103f; für Auflistungen kultischer Verwendung künstli-

chen Lichts in paganen Religionen vgl. Gagé 162/4; Päffgen 904f). In unserem Zusammenhang interessieren darunter jene Zeremonien, in denen der Akt des Entzündens bzw. Hereintragens eine Rolle spielt. – Besonders in Mysterienkulten werden Lichteffekte eingesetzt. Die Auferstehung des Gottes *Attis wurde nach einem nächtlichen Fackelzug durch im dunklen Heiligtum plötzlich aufstrahlendes Licht dargestellt (Gagé 169). In einer von Firm. Mat. err. 23, 1 beschriebenen Zeremonie wird nach einer inszenierten Trauerphase vor einem aufgebahrten Götterbild (ebenfalls Attis?) ein Licht hereingetragen (lumen infertur), um den Eingeweihten ihre individuelle Erlösung erfahrbar zu machen. Apul. met. 11, 23 sah bei einer Isisweihe mitten in der Nacht die ‚Sonne' scheinen (Nilsson 105). Anders als das L. beim Gastmahl oder zuhause haben diese Lichtriten keinen zeitlichen oder sachlichen Bezug zur abendlichen Umstellung auf künstliche Beleuchtung. – Lichtopfer, wie sie zB. im Rahmen von Orakelkulten (vgl. Paus. 7, 22, 3), bei den Saturnalien (Macrob. Sat. 1, 7, 31) oder auch in Mysterienkulten (Iulian. Imp. or. 5, 179b [2, 1, 129 Bidez / Rochefort]) vorkommen konnten, sind ein ebenfalls nicht an die Tageszeit gebundener privater Akt, dessen Ziel nicht der dankbare Genuss des Lichtes, sondern seine Übereignung an die Gottheit ist. – Über die nächtliche Außenbeleuchtung der Straßen u. Häuser beim Lampenfest (λυχνοκαία) im ägypt. Sais berichtet Herodt. 2, 62 zwar technische Details, aber leider nicht den Inhalt der Legende, durch die der Brauch motiviert ist. – Das Anzünden der Lichter im *Asklepios-Tempel ist nach Aristid. Rhet. or. 47, 11 (2, 378f Keil) eine von Hymnen begleitete hl. Handlung; vgl. Ch. A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales (Amsterdam 1968) 32f. Die Asklepiosverehrung als ein ‚Kult mit soteriologischer Tendenz' (Gagé 162) führt uns auf das Phänomen der Individualisierung der Frömmigkeit (vgl. M. Wallraff, Art. Licht: o. Sp. 106f) als Grund für die wachsende Konjunktur orientalisch geprägter Lichtbräuche (zur Popularität von Lampen in der Volksfrömmigkeit an Quell-, Baum- u. Höhlenheiligtümern vgl. auch Nilsson 107f. 110). Dass ein wachsendes Bedürfnis nach persönlicher religiöser Übung im Alltag sich neben dem Weihrauch auch der Lampen bediente, führt Nilsson 110 auch auf praktische Gründe zurück: Aufgrund technischer Neuerungen u. einer gesteigerten Ölproduktion waren Lichtriten erschwinglich u. in der täglichen Handhabung praktikabel.

II. Jüdisch. Auch im jüd. Kult fanden Lampen Verwendung; vgl. Päffgen 906. Bereits die Bestimmungen u. Berichte über das Offenbarungszelt in Ex. 25, 31/7; 37, 17/23 u. Num. 8, 2/4 erwähnen den Siebenarmigen Leuchter u. Lampen als Lichtquelle; zur Tempelausstattung gehören weitere Leuchter (1 Reg. 7, 49; 1 Chron. 28, 15; 2 Chron. 4, 7. 20f). Diese Lampen werden abends entzündet (ebd. 13, 11) oder sollen immer brennen (Ex. 27, 20f; Lev. 24, 3). In Ex. 30, 8 dient das abendliche Entzünden als Zeitangabe für das Abendopfer. Eine im engeren Sinn kultische Verwendung des Lichts ist im Tempel nicht vorgesehen: Weder wird Licht ‚geopfert' noch das Entzünden durch Gebete oder theologische Symbolik ausgestaltet. Der Tempelbetrieb ruhte nachts; vgl. L. Trepp, Der jüd. Gottesdienst. Gestalt u. Entwicklung[2] (2004) 53. 190. – Im Rahmen der kommemorierten Wiedereinweihung des Tempels durch die Makkabäer wird auch seine Beleuchtung wiederhergestellt (1 Macc. 4, 49f; 2 Macc. 1, 8; 10, 3); die Berichte stellen jedoch entweder die kriegerischen Erfolge oder das Martyrium in den Vordergrund u. schildern die Opfer u. Feierlichkeiten nach Vorbild des *Laubhüttenfestes, ohne das in rabbinischen Quellen als Begründung des Chanukka-Festes genannte Lichtwunder zu erwähnen; vgl. E. Nodet, La dédicace, les Maccabées et le messie: RevBibl 93 (1986) bes. 344f. 357 u. o. Sp. 574. – Über ein abendliches L. im Rahmen des Laubhüttenfestes zZt. des 2. Tempels berichtet erst die Mischna (Sukkah 5, 2/4): Nach dieser singulären Schilderung wurden im Vorhof der Frauen große Leuchter von je vier Jünglingen aus dem Priesterstand über Leitern mit Öl versorgt u. überstrahlten die ganze Stadt mit ihrem Licht, während fromme Männer einen Fackeltanz ausführten.

III. Christlich. Auch im Christentum müssen *Kultgebäude, seit es sie gibt, mit Beleuchtungstechnik ausgestattet werden; vgl. B. Päffgen, Art. Leuchter: o. Bd. 22, 1210/2; D. R. Dendy, The use of lights in Christian worship (London 1959). Diese dient nicht allein der Benutzbarkeit der Räume, sondern auch der Festlichkeit der Liturgie (Päffgen 912f).

a. Viertes Jh. Vor dem Hintergrund der häuslichen u. geselligen L.bräuche ist es nicht überraschend, dass sich vergleichbare Rituale auch im gemeindlichen Gottesdienst entwickelten (vgl. Taft, Thanksgiving 176; Brakmann 40). Es ist aber auch nicht selbstverständlich, denn noch im 4./5. Jh. geben etliche Autoren zu erkennen, dass ihnen liturgische L. unbekannt sind. So bezeichnet Firm. Mat. err. 23, 1 die o. Sp. 583 beschriebene Mysterienzeremonie mit Hereintragen einer Lampe u. anschließender Hals-Salbung zwar als diaboli imitatio u. setzt damit vergleichbare Handlungen im christl. Gottesdienst voraus; da er aber dann allein die Salbung thematisiert u. seine eigene, umfängliche Lichtsymbolik zum Thema Auferstehung gerade nicht an einem L., sondern ausschließlich am Sonnenaufgang festmacht (vgl. ebd. 24, 2. 4), kann ihm eigentlich kein vergleichbarer christl. Ritus bekannt sein. Ähnlich sieht es in Mailand zZt. des Ambrosius aus: Auf ein abendliches L. gibt es keine direkten Hinweise (anders Winkler 92/5); die reiche Sonnen- u. Morgensymbolik in ambrosianischen Hymnen bei gleichzeitiger Absenz einer theologischen Ausdeutung künstlichen Lichts machen es im Gegenteil äußerst unwahrscheinlich, dass die späteren L.-Riten der ‚ambrosianischen', d. h. Mailänder Liturgie tatsächlich aus der Zeit des Ambrosius stammen (A. Franz, Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jh.: ArchLiturgWiss 34 [1992] 37 mit Anm. 72). Auch die Const. apost. 8, 35/7 (SC 336, 246/50) lassen das liturgische Abendgebet des Bischofs die Stunde des Sonnenuntergangs reflektieren u. bezeichnen Ps. 141 (140) sogar als ‚Lichtanzünde-Psalm' (ἐπιλύχνιος ψαλμός); sie erwähnen jedoch keine zu einem L. gehörigen Handlungen oder Deutungen, obwohl doch faktisch auch in den Kirchengebäuden, für die diese Ordnung gedacht war, im Abendgottesdienst mit brennender Beleuchtung zu rechnen ist. Auch hier diente daher der Name nur zur Zeitbestimmung, u. das tägliche Entzünden der Lampen muss eine Gewohnheit allein des Küsters gewesen sein. Dasselbe bestätigt Joh. Chrys. in Gen. serm. 4, 3 (PG 54, 597) für Antiochien, indem er seinen Zuhörern vorhält, sie achteten mehr auf die banale Tätigkeit des Lampenanzünders als auf seine Predigt; vgl. Hanke 347. Es ist deshalb auch keineswegs sicher, ob das Darbringen von Weihrauch u. Lampenlicht bei Theodrt. Cyr. in Ex. quaest. 60 (142, 8f Marcos / Sáenz-Badillos) auf ein rituelles L. oder lediglich auf festliche Beleuchtung anspielt. Wenn bei Socr. h. e. 5, 22, 54f mit dem Lichtanzünden (λυχναψία) nicht ohnehin nur eine reine Zeitbestimmung gemeint ist (auf diese Möglichkeit verwies bereits Dölger 25; deutlich liturgischer klingt die Version der Stelle bei Cassiod. hist. 9, 38, 29 [CSEL 71, 563]), dann ist das liturgische L. auch hier allenfalls als regionale Eigenheit u. nicht als allgemein üblich belegt. Aus den immer wieder vorkommenden Namen ‚L.' bzw. ‚λυχνικόν' für die gemeindliche oder klösterliche Vesper darf deshalb nicht auf ein L. im hier behandelten Sinn geschlossen werden (vgl. zB. Epiph. expos. fid. 23, 1 [GCS Epiph. 3, 524, 10f]; Pallad. hist. Laus. 32, 2 [154/6 Bartelink]; für Ägypten Cod. M 574 pag. 143 der Pierpont Morgan Library in New York [ed. H. Quecke, Unters. zum kopt. Stundengebet (Louvain 1970) 426]; im Westen Aug. serm. Denis 11, 7 [MiscellAgost 1, 49, 10/2 Morin]; Vit. Caes. Arel. 1, 43. 59; 2, 16 [MG Script. rer. Mer. 3, 473. 481. 490]). Besonders in den einschlägigen frühen Mönchsordnungen des Westens fungiert der Begriff L. als Name für ein Abendoffizium, dessen Bestandteile stets ohne jeden Hinweis auf einen Lichtritus aufgezählt werden; vgl. die Übersichten bei Taft, Liturgy 93/140; Bradshaw 124/49; Belege für die Verwendung des Namens L. für das Abendoffizium bei P. Blanchard, La Règle du Maître et la Règle de saint Benoît: RevBén 60 (1950) 35f; Vismans aO. (o. Sp. 571). – Die Kronzeugin für ein liturgisches L. im 4. Jh. ist Egeria (bes. peregr. 24, 4; weitere Erwähnungen ebd. 27, 3. 6f; 31, 4; 40, 1f; 43, 6). Laut ihrer Beschreibung der Tagzeiten in der Jerusalemer Auferstehungskirche beginnt die Prozedur täglich nachmittags um die zehnte Stunde. Diese Zeit, nicht nur der Gottesdienst selbst, heißt ‚licinicon' u. ist Egerias Leserinnen als ‚lucernare' bekannt. Eine große Anzahl Lampen u. Kerzen (omnes candelae et cerei) muss entzündet werden, bis die gesamte Rotunde der ‚Anastasis' in hellem Glanz erstrahlt (lumen infinitum). Ähnlich wie morgens schon lange vor Tagesanbruch (24, 1f), so ist auch jetzt eine Volksmenge versammelt, um dem Schauspiel beizuwohnen, u. singt ‚Luzernarpsalmen' u. ‚Antiphonen' (zur Terminologie vgl. H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von

Jerusalem [Wien 1970] 148. 167/9; vorsichtiger H. Hucke, Die Entwicklung des christl. Kultgesangs zum Gregorianischen Gesang: RömQS 48 [1953] 150_{13}. 157/65). In der historischen Entwicklung nimmt dieses L. eine Zwischenstellung ein. Auf der einen Seite ist der Vorgang bereits sinngebend ritualisiert: Die Flamme wird nicht einfach hereingebracht, sondern von einer ununterbrochen brennenden Lampe im Innern des Grabes Christi abgenommen. Auf der anderen Seite wirkt die Szenerie vergleichsweise schlicht: Egeria erwähnt keinerlei Personal, nicht einmal Mönche, obwohl sie Klerus u. Stände ansonsten penibel verzeichnet, u. weder einen Lichtruf noch eine Oration. Es hat den Anschein, als sei die vorbereitende Illumination der Kirche vor den Augen der in Jerusalem allenthalben nach Attraktionen Ausschau haltenden Pilger erst anfanghaft zu einer öffentlichen Zeremonie ausgestaltet. Nach dem Auftritt des Bischofs u. des Klerus folgen laut Egeria iuxta consuetudinem weitere Gesänge, ein Fürbittgebet mit Nennung von Namen durch den Diakon u. Kyrie-Antwort durch einen Kinderchor, Gebete des Bischofs u. der ganzen Gemeinde, Segen der Katechumenen, Gebet u. Segen für die Gläubigen u., nachdem alle ‚zur Hand des Bischofs' gekommen sind, eine Prozession in das *Atrium vor u. einen Raum hinter dem *Kreuz mit allerlei weiteren Gebeten, Segenshandlungen u. wiederum der ‚Hand des Bischofs' (vgl. Mateos 359/71). Eine Rolle spielt das Licht dann noch einmal dadurch, dass es während des Gottesdienstes dunkel wird u. am Ende unter freiem Himmel nur noch die Lampen leuchten. So wird insgesamt eine sinnvolle u. sinnenfällige Verbindung von der Auferstehung Christi u. dem leeren Grab zum im Dunkel der Nacht leuchtenden Lampenlicht hergestellt. Diese Auferstehungssymbolik ist im 4. Jh. der genuine Beitrag Jerusalems zur Entwicklung christlicher L.riten. – In Kappadokien (*Cappadocia) war eine ‚Danksagung zum Lichtanzünden' (ἐπιλύχνιος εὐχαριστία) nicht nur im häuslichen Abendgebet (s. o. Sp. 576f), sondern auch im öffentlichen Gottesdienst bekannt. Der Szene an Makrinas Sterbebett entspricht es, dass sie ihren Bruder am Abend zuvor zur Kirche schickt, als die Stimmen der Sänger zum Lichtdank in die Kirche rufen (Greg. Nyss. vit. Macr. 22 [SC 178, 212]). Liturgisches Lichtanzünden in der Kirche wird nicht erwähnt, liegt aber durch die parallele Praxis des mit derselben Bezeichnung benannten häuslichen Lichtdankgebets durchaus nahe. Auch für das von Basil. spir. 29, 73 (SC 17bis, 508/10) teilweise zitierte Φῶς ἱλαρόν darf wohl neben der häuslichen auch die liturgische Verwendung angenommen werden, obwohl eine solche andernorts erst durch das sog. Georgische Lektionar (nr. 86. 606. 614. 622. 632. 699. 717. 755 m. Apparat [CSCO 189 / Iber. 10, 20. 86. 88/90. 104. 109. 116]) für das Jerusalem des 5./8. Jh. bezeugt ist (Plank 23/5. 146). Der kurze Hymnus lässt sich in drei Teile gliedern: Einer Anrufung Christi als das ‚freundliche Licht' der Herrlichkeit des Vaters folgt ein Stück, das ähnlich wie das Abendgebet der Trad. apost. die Situation reflektiert: ‚Angelangt am Untergang der Sonne, schauend das abendliche Licht (d. h. vermutlich das Lampenlicht), loben wir den Vater u. den Sohn u. den hl. Geist Gottes'. Der Schlussteil spricht dem Lebensspender Christus die Würde zu, allezeit von aller Welt gepriesen zu werden. Plank 37f. 137/44 sieht in den drei Versen in Parallele zur durch Gabriel v. Qaṭar bezeugten ostsyr. Vesper des 7. Jh. (s. u. Sp. 589) drei ursprünglich funktional getrennte liturgische Akte (Christusanrufung zum Lichthereintragen; Lichtdankgebet; Christushymnus des Volkes) u. möchte so die grammatischen Brüche erklären, wobei er gerade den durch Basilius dem Volk zugesprochenen Mittelteil dem Diakon zuweist. Ähnlich wie im privaten Usus ist also auch das liturgische L. im 4. Jh. nur vereinzelt u. durch zT. vage Indizien belegt.

b. Weitere Entwicklung. Mit den Jerusalemer u. den kappadokischen Entwicklungen war gegen Ende des 4. Jh. die Grundlage für ein liturgisches L. auch in größerem Stil gelegt. Was sich daraus tatsächlich entwickelte, unterscheidet sich stark von Region zu Region u. ist für die Spätantike weiterhin nur unzureichend dokumentiert. – Während Socr. h. e. 5, 22, 54f in der Mitte des 5. Jh. Gebete zur λυχναψία in der Kaiserstadt den Novatianern zuschreibt, konnte später in der Hagia Sophia ein L. auf die imperialen Ausmaße der Großen Kirche zugeschnitten werden: Ihr Typikon sieht im Vesperteil der Präsanktifikatenliturgie zwar nicht täglich, aber mehrmals im Jahr vor, dass der Diakon einen Leuchter in die Hand nimmt u. ‚Das

Licht Christi leuchtet allen' ruft, dass dann der Archidiakon, sein Sekundant u. zwölf weitere Diakone am Kaiserportal Leuchter in Empfang nehmen, mit denen sie nach dem erwähnten Lichtruf die Lampen des gesamten Kirchenschiffs, des Altarraums u. des Ambos entzünden (vgl. Arranz 367f; A. A. Dmitrievskij, Drevneišie Patriaršie Tipikoni [Kiev 1907] 329 mit Anm. 1). – Gabriel v. Qaṭar beschreibt im 6./7. Jh. den Abendgottesdienst im Perserreich (Darstellung u. lat. Übers. wichtiger Passagen der einzigen Hs. Brit. Libr. Or. 3336 bei H. Jammo, L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qaṭraya: L'Orient Syrien 12 [1967] 187/210, bes. 188/91). Dort wird an einer im Innern des Altarraums befindlichen Ewigen Lampe eine Kerze u. mit dieser eine vor dem Sanktuarium hängende Lampe entzündet. Dazu richtet der Vorsteher ein Gebet an Christus als das ‚Licht, das du auf Erden erschienen bist, zu dessen Erscheinen die Völker eilen, große Sonne der Gerechtigkeit, die du die Gewalt des Irrtums überwunden hast ...'. Dem Kommentar Gabriels zufolge drückt die hervortretende Kerze das Erscheinen Christi u. das Entzünden der äußeren Lampe die der Kirche gegebene Gnade des hl. Geistes aus. Nach diesem L. folgen ein Weihrauchritus mit Gebet u. der beides abschließende Hymnus ‚Dir, o Herr'. Folgende Eigenarten sind festzuhalten: Ein ‚Ewiges Licht' als Quelle für den Ritus erinnert an Jerusalemer Brauch (s. o. Sp. 586f); der Zusammenhang mit der Gebäudebeleuchtung ist verschwunden, ebenso wenig werden Lichter in den Händen des Volkes erwähnt. So erscheint das L. rituell auf das Nötigste reduziert, theologisch jedoch durch die deutende Oration weiter entfaltet. – Für Armenien sind aus dem 8. Jh. Nachrichten über L. erhalten: Katholikos Joh. v. Odzun kennt den Brauch, bei abnehmendem Tageslicht ein Licht hereinzutragen u. dabei Gott als den Schöpfer des kosmischen u. des künstlichen Lichts zu preisen (or. synod. 15 [J. B. Aucher (Hrsg.), Domini Joh. Philosophi Ozniensis Armeniorum catholici opera (Venetiis 1834) 52f mit Anm. 4]). Wie er kennt auch cn. 17 der Synode v. Dvin vJ. 719 (ebd. 65) die aus Jerusalem bekannte zehnte Stunde als Zeitansatz, allerdings nur im Rahmen der Samstagsvesper (in der allgemeinen Vesperordnung cn. 23 [ebd. 67f] wird kein Lichtritus erwähnt). – Dass das L. als eine seit alters in der hispanischen Kirche allgemein verbreitete Übung gilt, stützt sich auf wenige Hinweise in den Quellen. Cn. 9 des Conc. Toletan. I vJ. 400 (4, 332 Martínez Díez / Rodríguez) gestattet den Gesang von Antiphonen sowie das ‚Lesen' des L. in Privathäusern nur unter der Anwesenheit von Klerikern. Die Regelung scheint der Sicherung klerikaler Autorität gegenüber der semiklerikalen Ausstrahlung von Jungfrauen u. Witwen zu dienen. Hier wie in cn. 7 des Conc. Tarracon. vJ. 516 (4, 275f Martínez Díez / Rodríguez), der die Durchführung von ‚luminaria' durch diensthabende Kleriker sicherstellt, wird ein Lichtritus nicht explizit erwähnt. Erst das Conc. Emerit. vJ. 666 setzt in cn. 2 (327 Vives) mit den Regelungen, was post lumen oblatum zu geschehen habe, die allgemeine Übung einer abendlichen Lichtdarbringung voraus. In der Zwischenzeit ist durch die justinianische Herrschaft mit kpolitanischem Einfluss zu rechnen. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Nennung des L. als eines eigenen liturgischen Aktes vor der Psalmodie durch Isid. Hisp. reg. monach. 6, 2 (PL 83, 876) als Lichtritus deuten. Wie ein solcher Ritus aussehen konnte, ist nur in einem Briefdokument aus dem 8. Jh. überliefert: Auf den die Lichterhebung begleitenden Lichtruf ‚Im Namen unseres Herrn Jesus Christus Licht u. Frieden!' antwortete das Volk demnach mit ‚Deo gratias' (Heterii et Sancti Beati ad Elipandum ep. 1, 66 [PL 96, 935]). Das Antiphonar von Léon (281 Brou / Vives) beschreibt das L. der Osternacht (s. unten); die nach dem Hereinbringen u. Verteilen des Lichtes plazierte Anordnung ‚iuxta consuetudinem lumen levatur' lässt vermuten, dass es auch außerhalb der Osternacht üblich war, eine brennende Kerze feierlich zu erheben. Die in den hispanischen Quellen übliche Deutung als ‚Darbringung' (oblatio) des Lichts versteht den Vorgang gegenüber den auf den Dank für das Licht fokussierten kappadokischen Quellen stärker in den aus Orakel- u. Mysterienkulten bekannten Kategorien des Lichtopfers (ähnlich Prud. cath. 5, 155 [CCL 126, 28]; Test. Dom. u. Theodrt. Cyr.; s. o. Sp. 586; vgl. J. M. Pinell, Vestigis del lucernari a occident: Liturgica 1 = Scripta et documenta 7 [Montserrat 1956] 125/8).

c. *Das Lucernarium in der Osternacht.* Der Sonderfall der Osternacht (vgl. dazu B. Capelle, La procession du Lumen Christi au

Samedi-saint: RevBén 44 [1932] 105/19) dominiert die Wirkungsgeschichte spätantiker L.traditionen; besonders im Westen nahm er durch seine Feierlichkeit u. Symbolik eine singuläre Stellung ein. Dabei war das künstliche Licht wiederum zunächst an sich u. ohne rituelles Entzünden bedeutsam: Schon Konstantin d. Gr. hat nach der Schilderung bei Eus. vit. Const. 4, 22 (GCS Eus. 1, 1, 128) in der Osternacht aufwändige Beleuchtung angeordnet; Gregor v. Naz. ist Ähnliches für seine kappadokische Heimat zu entnehmen (or. 18, 28 [PG 35, 1017D]; vgl. F. van de Paverd, A text of Gregory of Naz. misinterpreted by F. E. Brightman: OrChrPer 42 [1976] 198), u. für die den Homilien eines antiochenischen Asterios zugrunde liegende Osterfeier rekonstruiert H. Auf der Maur (Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier [1967] 66/70) einen nicht näher bestimmbaren ‚kultischen Lichtbrauch'. – Konkrete Handlungen sind zuerst für Jerusalem bekannt, dessen Liturgie für die weitere Entwicklung auch anderenorts prägend wurde. Egeria erwähnt peregr. 38, 1 in der Ostervigil noch kein besonderes L. Man darf wohl davon ausgehen, dass es wie jeden Tag, vermutlich in der Anastasis, vorgenommen wurde (vgl. Bertonière 22/4). Die im alltäglichen L. durch Holen des Lichts aus dem Grab Christi symbolisch hergestellte Verbindung zwischen dem Licht u. der Auferstehung (s. o. Sp. 587) musste dann jedoch auf längere Sicht dem Lichtritus im Rahmen der österlichen Feier nahezu notwendig ein besonderes Gewicht verleihen. Im Armenischen Lektionar, das den Stand der Jerusalemer Liturgie um die Jahre 417/39 wiedergibt, hat diese Entwicklung bereits eingesetzt, wenngleich die Hss. leichte Unterschiede aufweisen (hrsg. von A. Renoux: PO 35, 1 [1969] 84/7): Es beginnt mit der Rezitation von Ps. 113 (112) durch den Bischof in der Anastasis, dann wird entweder vor oder nach dem Zug in die Martyriumsbasilika eine Kerze (bzw. drei) entzündet. In einer Fassung begegnet nun erstmals der Brauch, dass auch die Gläubigen Kerzen haben u. vom Osterlicht empfangen (Bertonière 31/3). Im Georgischen Lektionar, das Jerusalemer Material des 5./8. Jh. enthält, ist die Struktur komplexer geworden: Erst nachdem die Grabädikula dreimal in einer Prozession unter Psalmengesang u. Gebet umrundet wurde (möglicherweise, um die dreitägige Grabesruhe anzudeuten) u. der Friedenskuss erfolgte, wird eine Kerze gesegnet, um mit ihr weitere zu entzünden (708/17 [CSCO 189 / Iber. 10, 107/9]; Vergleich der Ordnungen bei Bertonière 33/6). – Durch die Auferstehungssymbolik des L. war die Grundlage geschaffen, auch in den begleitenden Gebeten das an Ostern gefeierte Heilsmysterium zum Ausdruck zu bringen. Diese Idee fand besonders im Westen Verbreitung u. führte zur Abfassung umfänglicher Osterpraeconien, deren Vortrag durch den *Diakon in der Osternacht bei (Ps-?) Hieron. ep. 18 ad Praes. belegt ist (G. Morin, Pour l'authenticité de la lettre de s. Jerôme à Présidius: Bull. d'ancienne littérature et d'archéol. chrét. 3 [1913] 52/60). Dass das L. hier wie im Gastmahl (s. o. Sp. 581) ursprünglich keine Hoheitsaufgabe des ranghöchsten Klerikers, sondern eine Handreichung des für die Zulieferdienste zuständigen Diakons war, erklärt sich aus dem Charakter des Lichtmachens als einer niederen hauswirtschaftlichen Pflicht (zum geringen Ansehen des Licht-Dienstes vgl. das bei Greg. M. dial. 2, 20 [SC 260, 196] festgehaltene Aufbegehren eines Mönches aus gutem Haus gegen diese Tätigkeit u. die Rolle des Dienstpersonals in der o. Sp. 579 angeführten Stelle bei Heliodor). Allerdings sollte der Diakon darin u. besonders im Vortrag des Osterpraeconiums seine prestigeträchtigste Aufgabe finden (zur bildlichen Darstellung eines Diakons mit brennender Kerze im 5. Jh. vgl. Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 902), die ihm dann mitunter der Bischof streitig machte. – Auch Augustinus berichtet civ. D. 15, 22, einmal ein solches Lob verfasst zu haben, u. zitiert einige Verse daraus. Mehrere solcher Osterpraeconien sind im Wortlaut überliefert (zu den Ed. u. Hss. H. Zweck, Osterlobpreis u. Taufe. Stud. zu Struktur u. Theologie des Exsultet u. anderer Osterpraeconien unter bes. Berücksichtigung der Taufmotive [1986]): Die ältesten sind das ‚gallikanische Praeconium paschale', das später unter dem Namen Ex(s)ultet Eingang in die röm. Liturgie fand u. dessen Entstehung Zweck aO. 81f im Norditalien oder Südgallien des späten 4. / frühen 5. Jh. ansetzt, u. das sog. ‚ambrosianische Praeconium paschale' der Mailänder Liturgie aus dem 5. Jh. Zwei weitere, offenbar von Mailand abhängige Fassungen wurden durch *Ennodius v. Pavia

um das Jahr 500 geschaffen. Das ‚gelasianische Praeconium paschale' ist in Zeugen des Sacramentarium Gelasianum Vetus überliefert; Zweck aO. 192 vermutet seine Entstehung im 6./7. Jh. in den suburbikarischen Kirchen Roms. Das in Lampen- u. Kerzensegnung unterteilte (zum Gebrauch von Kerze u. Lampe in *Hispania vgl. Conc. Toletan. IV vJ. 633 cn. 9 [5, 195f Martínez Díez / Rodríguez]) ‚altspanische Praeconium paschale' aus dem 6./7. Jh. wird in verschiedenen Quellen, so im o. Sp. 590 erwähnten Antiphonar v. León, *Isidor v. Sevilla zugeschrieben. Jünger, aber schwer zu datieren sind das ‚beneventanische Osterpraeconium' u. jenes aus dem Escorial. Diese Texte sind Zeugen der jeweiligen *Pascha-Theologie ihrer Zeit bzw. ihrer meist unbekannten Verfasser. – Umgeben wurde der Vortrag des Osterlobs von L.riten unterschiedlicher Ausprägung: Nach den gelasianischen Sakramentaren zieht der Klerus mit Litaneigesängen in die Kirche u. betet mit geneigtem Haupt vor dem Altar das Agnus Dei, bevor der Diakon mit dem seit Karfreitag verborgenen Licht die Osterkerze entzündet u. die Benedictio cerei (d. i. das ‚gelasianische Praeconium paschale') vorträgt; vgl. H. A. P. Schmidt, Hebdomada Sancta 2 (Romae 1957) 361f. 399. 417. Ähnlich ordnen es die Ordines Romani 17 u. 30A an (ebd. 509. 536f). Das Sacramentarium Gregorianum u. die Ordines Romani 23f, 28A u. 30B sehen verwandte Ordnungen vor, gemäß derer nach einem schweigenden Einzug zwei Kerzen- oder Fackelträger zu beiden Seiten des Altares stehen u. erst nach den Lesungen u. der Tauffeier auf den Ruf ‚Accendite!' hin der Kirchenraum erleuchtet wird (vgl. ebd. 442. 512. 516. 528. 530. 540 u. die Übersichten ebd. 810. 818). – In Spanien (dazu im Ganzen J. Bernal, Primeros vestigios del lucernario en España: Liturgica 3 = Scripta et documenta 17 [Montserrat 1966] 21/49; ders., El lucernario pascual de la liturgia hispánica: Escritos del Vedat 8 [1978] 123/59) haben sich nach dem detaillierten Zeugnis des Antiphonars von León abweichende Riten etabliert: Hier empfangen die Gläubigen zunächst vom Bischof Kerzen; der Klerus zieht in die Sakristei; nachdem die Fenster verdunkelt wurden, schlägt der Bischof mit Steinen Funken, an denen zunächst Werg, mit diesem ein Kienholz, damit eine Lampe u. schließlich die Kerze entfacht wurden (die Erzeugung des Lichtes in der Sakristei erinnert an die Herkunft des Jerusalemer Lichts aus der Grabkammer; vgl. Capelle aO. 107). Der Bischof segnet die Lampe u. die Kerze; dann zündet der Klerus seine Kerzen an. Beim Einzug intoniert der Bischof Deo Gratias, was dreimal von allen wiederholt wird. Dann erschallt der ganz ähnlich aus Kpel bekannte Ruf ‚Lumen verum inluminans omnem hominem in hunc mundum venientem' (Joh. 1, 9; zu Kpel vgl. o. Sp. 588f). Danach wird das Licht an die Ältesten der Gemeinden u. schließlich an das ganze Volk ausgeteilt. Der Aufforderung, sich zu erheben, folgt die Erhebung der Kerze. Den liturgischen Höhepunkt bildet das Praeconium paschale, das als Benedictio lucernae u. Benedictio cerei an zwei Diakone aufgeteilt wird. Das Beispiel zeigt, welcher technische, rituelle, personelle u. nicht zuletzt theologische Aufwand mit dem L. der Osternacht betrieben wurde, weil offenbar die erhöhte Feierlichkeit, die symbolische Verbindung mit der Auferstehung u. ein Ritus, der alle Gläubigen einbezog, ihre Wirkung auf die feiernde Gemeinde nicht verfehlten.

Schlussbemerkung. Hatte F. J. Dölger aus den wenigen Indizien noch zurückhaltend auf dahinter aufscheinende gesamtgesellschaftliche Licht-Bräuche geschlossen, so wurden seine Ergebnisse, obwohl seitdem die Zahl der Belege kaum vermehrt werden konnte, vielfach als gesicherte Fakten gewertet. Indes muss offen bleiben, ob nicht bereits in der Spätantike die Mehrheit der Gesellschaft ihre Wohn- u. Arbeitsräume am Abend mit der Gedankenlosigkeit des Selbstverständlichen beleuchtete. Auch im Christentum kann von einem einheitlichen u. allgemein verbreiteten L. keine Rede sein. Vielmehr wurde das Lichtmachen regional unterschiedlich mit religiösen Gesten oder Gebeten kombiniert. Wo solche L. greifbar werden, standen sie weder unter besonderem Auseinandersetzungsdruck mit der heidn. Umwelt, noch geschahen sie unmotiviert, gewissermaßen von selbst. Vielmehr erscheinen theologische Motive, von denen das Faktum u. die Form des L. abgeleitet sind. Hatte etwa im Judentum die Heiligung des Sabbats dem L. Häufigkeit, Uhrzeit u. die begleitende Segensformel aufgeprägt, so war es im Christentum der Wille zum beständigen Gebet, der dem Alltagsritual zunächst das vom Kreuzzeichen begleitete In-

nehalten, dann den Dank für das Abendlicht zur Seite stellte. In ihrer spezifischen Ausgestaltung unterscheiden sich christliches u. jüdisches L. deshalb zu stark voneinander, um eine direkte Herleitung der technisch bedingten Parallelen plausibel zu machen. – Eine besondere Strahlkraft erhielt das liturgische L. im Christentum durch die rituellen u. theologischen Entwicklungen in Jerusalem, wo es seit der Wende zum 5. Jh. im Rahmen der Osternacht als Symbol der Auferstehung Christi aufgefasst und ausgestaltet wurde. Wiederum ist es keine schleichende Übernahme aus anderen Religionen, sondern ein genuin christl. Movens, das diese liturgische Innovation auslöste. Besonders diese aufwändige u. feierliche Hochform des Ritus entfaltete eine anhaltende Wirkungsgeschichte. Nicht ‚zufällig' (so Dölger 33) hat sich das L. fast nur im Kontext der Osternacht erhalten, sondern weil sich die sorgsame u. kreative Liturgiegestaltung hier als besonders sinnvoll erwies.

M. Arranz, La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byz.: OrChrPer 47 (1981) 363/72. – H. Auf der Maur, Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort u. zur Textgestalt des Exsultet: Liturg. Jb. 21 (1971) 38/52; Die Osterfeier in der Alten Kirche = Liturgica Oenipontana 2 (2003). – G. Bertonière, The historical development of the Easter Vigil and related services in the Greek church = OrChrAn 193 (Roma 1972). – P. F. Bradshaw, Daily prayer in the early Church. A study of the origin and early development of the Divine Office = Alcuin Club Coll. 63 (London 1981). – H. Brakmann, Muster bewegter Liturgie in kirchlicher Tradition: W. Meurer (Hrsg.), Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst (1989) 25/51. – F. J. Dölger, Lumen Christi. Unters. zum abendlichen Licht-Segen in Antike u. Christentum. Die ‚Deo gratias'-Lampen von Selinunt in Sizilien u. Cuicul in Numidien: ders., ACh 5 (1936) 1/43. – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217. – K. Gamber, Sacrificium vespertinum. L. u. eucharistisches Opfer am Abend u. ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden = Studia Patristica et Liturgica 12 (1983). – G. M. Hanke, Vesper u. Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Kpel, masch. Diss. Frankfurt a. M. (2002). – J. Mateos, Quelques anciens documents sur l'office du soir: OrChrPer 35 (1969) 347/74. – M. P. Nilsson, Lampen u. Kerzen im Kult der Antike: Opuscula archaeologica 6 (1950) 96/111. – B. Paffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 882/923. – P. Plank, Φῶς ἱλαρόν. Christushymnus u. Lichtdanksagung der frühen Christenheit = Hereditas 20 (2001). – G. Stemberger, Art. Chanukka: LThK[3] 2 (1994) 1006f. – R. F. Taft, The liturgy of the hours in east and west[2] (Collegeville 1993); Thanksgiving for the light. Toward a theology of Vespers: ders., Beyond east and west. Problems in liturgical understanding[2] (Rome 1997) 161/86. – G. Winkler, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens u. des Westens: ArchLiturgWiss 16 (1974) 53/102.

Achim Budde.

Lucia s. Blindheit: o. Bd. 2, 443f; Sicilia.

Lucianus s. Lukian.

Lucifer (Phosphoros) s. Planeten; Teufel; Venus.

Lucifer von Calaris (Luciferianer) s. **Constantius II; Fälschung (literarische): o. Bd. 7, 266f; Hispania II (literaturgeschichtlich): o. Bd. 15, 653/5; Polemik; Sardinia.

Lucilius s. Satire.

Lucina s. Eileithyia: o. Bd. 4, 786/98; Geburt II: o. Bd. 9, 43/171; Iuno: o. Bd. 19, 593/604.

Lucretia.

Vorbemerkung. Die Figur der L. (Hartmann 114/23) gehört zu einer häufig erzählten Legende, die in der Schändung einer *Frau u. ihrem selbstgewählten Tod den Anlass für die Umwälzung der Staatsform u. die Errichtung der röm. Republik sieht (Münzer 1694f). Ob der Erzählung ein historisches

Ereignis zugrunde lag oder ob von ihr eine Urform existierte, lässt sich nicht mehr feststellen (Cornell 215/8).

A. Nichtchristlich. I. Griechische Literatur. Die erste längere Abhandlung findet sich bei Diodorus Siculus (10, 20f): Sextus, ältester Sohn des Königs Tarquinius Superbus, war bei L., der Frau eines Verwandten des Königs, zu Gast, drang nachts in ihr Schlafzimmer ein, bedrohte sie, versprach ihr *Geschenke u. die Königinnenwürde. Erschrocken war ihm L. zu Willen. Am nächsten Tag rief sie ihre Verwandten zusammen; denn der Frevel gegen *Gastfreundschaft u. *Familie sollte nicht ungesühnt bleiben. Die Schmach machte L. das Weiterleben unmöglich, daher stieß sie sich den Dolch in die *Brust (ebd. 10, 20). Diodor wertet L. als moralisches Vorbild (ἀρχέτυπος) für diejenigen, die die Reinheit des Körpers bewahren wollen, u. billigt ihr unsterblichen Ruhm zu, weil sie ihre Verwandten dazu gebracht habe, das ihr zugefügte Unrecht zu rächen (10, 21). Ohne Kenntnis Diodors (Geldner 96) erzählt Dionysios v. Halikarnassos von der schönen, keuschen L., die ihre Entehrung zu einer öffentlichen Angelegenheit machte u. Brutus zur Erhebung gegen die Hybris der Tarquinier veranlasste (ant. 4, 64/7). Für Dionysios ist L. jedoch kein moralisches *Exemplum, sondern die Gestalt steht für das vom Tyrannen geschändete Gemeinwesen (Fögen 36). Diese Deutung steht auch in der späteren griech. Interpretation im Vordergrund (Plut. vit. Publ. 1, 3; Dio Cass. 2 frg. 11, 13/9 [1, 32/4 Boissevain]; Joh. Zonar. 7, 11 [PG 134, 573/7]); nur Plut. mul. virt. 14, 250A geht kurz auf ihre ἀρετή ein.

II. Lateinische Literatur. Die Rolle der L. in den Annalen des Quintus Ennius bleibt unklar (83, 292/5 Skutsch); in der von Accius verfassten Praetexta Brutus kam L. vor (2, 560/4 Warmington). Cicero nennt L. ein exemplum virtutis, weil sie ihre Entehrung durch den Tod sühnte u. Brutus veranlasste, Rom die libertas zurückzugeben (rep. 2, 46; leg. 2, 10; fin. 2, 66; 5, 64; *Freiheit). PsVerg. catal. 9, 35f spielt darauf an, dass ihre Vergewaltigung die Vertreibung der Tarquinier zur Folge hatte. – Im Geschichtswerk des Livius markiert das Ende des ersten Buches mit dem Tod der L. u. der Brutus übertragenen Rache den Übergang von der Tyrannenherrschaft zur Republik, wobei L. wie bei Diodorus Siculus als exemplum pudicitiae gezeichnet wird (Liv. 1, 56, 13/60, 3). Als tugendhafte Ehefrau spann sie noch spät in der Nacht mit ihren Mägden Wolle u. erfüllte so vorbildlich die Aufgaben einer matrona (ebd. 1, 57, 9; vgl. K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 215). Neben der Schönheit reizte ihre castitas den jüngeren Königssohn Sextus Tarquinius (Liv. 1, 57, 10). Ihrem Gatten, dem Vater u. weiteren Zeugen gestand sie den Verlust ihrer Keuschheit u. erklärte, nur ihrem Körper sei Gewalt angetan worden, ihr Geist sei jedoch unschuldig, wofür ihr Tod zeugen werde (1, 58, 7). Um ihre Nachkommen vor Schande zu bewahren, u. mit dem Ausspruch, künftig solle keine Frau, die ihre Ehre verloren habe, unter Berufung auf das Beispiel der L. weiterleben, tötete sie sich selbst (1, 58, 10). – Dass die pudicitia in der frühen Kaiserzeit öffentlich normative Bedeutung erhielt, zeigt ihre Darstellung auf *Münzen der legitimen Ehefrauen des Kaisers (Alexandridis 20/9) ebenso wie die Wiederherstellung zweier Pudicitiaschreine im röm. Stadtgebiet (R. E. A. Palmer, Roman shrines of female chastity from the caste struggle to the papacy of Innocent I: RivStorAnt 4 [1974] 113/59). Entsprechend lobt die nach Wertbegriffen ordnende Beispielsammlung (Lumpe 1238/40) des Valerius Maximus die pudicitia bei Männern u. Frauen u. nennt L. die Anführerin der röm. Keuschheit, deren männliche Seele durch ein böses Schicksal einen weiblichen Körper erhalten habe (6, 1, 1). Von ihrer männlichen Gesinnung hatte auch Ovid gesprochen (fast. 2, 847), den livianischen L.-Stoff jedoch dichterisch bearbeitet, um den Kontrast zwischen der liebenden keuschen Frau u. der frevelhaften Tat des Königssohnes herauszustellen (ebd. 2, 721/852). Seneca betont die *Gleichheit von Männern u. Frauen hinsichtlich der virtus, wofür er L. neben Brutus stellt (ad Marc. 6, 16, 2/4): Ohne L. hätte es keinen Brutus, ohne diesen keine Freiheit gegeben. In den bei Hieron. adv. Iovin. 1, 49 überlieferten Fragmenten aus Senecas Schrift De matrimonio (frg. 50 [156/8 Vottero]) führt L. die Beispiele der Keuschheit an (Hieron. adv. Iovin. 1, 46 [PL 23, 287CD]; H. Hagendahl, Latin fathers and the classics [Göteborg 1958] 146/54). Quintilian hält den Verweis auf L. als Beispiel einer tapfer sterbenden Frau im Rahmen einer exhortatio für geeignet (inst. 5, 11, 10). Weil das exemplum virtutis einer Frau ungleich wirkungsvoller sei,

könne L. sogar über den Exempla des *Cato u. Scipio stehen. Letzterem erscheint im *Epos Punica des Silius Italicus auch L., deren Heimat Latium als pudicitiae decus bezeichnet wird (13, 821f). Florus nennt L. eine matrona, die ihre Schande durch den Tod sühnte (1, 7, 11); ihr selbstgewählter Tod veranlasste das Volk, das decus pudicitiae et libertatis wiederherzustellen (ebd. 1, 9, 1). Zwei *Epigramme würdigen den heldenhaften Tod der L., der sowohl ihrem eigenen Nachruhm als auch dem Wohl des Staates diente (PoetLatMin 4, 545B), wobei festgestellt wird, dass ihr Körper u. ihr Geist absolut rein geblieben seien (ebd. 549B). In ironischer Brechung bezeugen auch Petron. sat. 9, 4f u. Martial. 1, 90; 11, 16. 104, dass L. als altehrwürdiges exemplum pudicitiae galt.

III. Anknüpfung an die alten Tugenden im 4. u. 5. Jh. nC. (Felmy.) Um die Kontinuität mit den Normen der Vergangenheit zu wahren, erzählt Eutrop. 1, 8, 2 von der Vergewaltigung der L., die nobilissima u. pudicissima genannt wird, von ihrem Selbstmord u. dem Ende der Königsherrschaft. Wie Quintilian sieht der Rhetoriklehrer Emporius L. als Beispiel dafür, dass das Geschlecht eine Tat umso bemerkenswerter macht (Rhet. Lat. min. 570, 19f Halm). Dass L. fester Bestandteil der rhetorischen Ausbildung war, zeigt seine Abhandlung über das genus deliberativum (ebd. 572, 26/574, 35), in der diskutiert wird, ob ihr Suizid die einzig mögliche Reaktion auf die ihr zugefügte Schande gewesen sei (ebd. 572, 27f). In einer solchen Rede müsse gefragt werden, ob die pudicitia durch die gewaltsame Schändung überhaupt verletzt worden sei; wenn ja, ob der Frevel dann nicht hätte ertragen werden müssen, zumal L. lediglich die *gloria geneidet wurde (573, 18/20). Weiterhin müsse diskutiert werden, ob der pudicitia allein das gute *Gewissen reiche (573, 21f) u. ob L.s Selbstmord verleumderisch auch als Flucht angesichts des freiwillig ertragenen *Ehebruchs gewertet werden könne (574, 21/7).

B. Christlich. I. Tertullian. Als erster christl. Autor bezieht sich Tertullian auf das Beispiel der L., um inhaftierten Christinnen die Furcht vor dem Tod zu nehmen (mart. 4, 4; Lumpe 1249f). Für ihren mutigen Tod u. für ihre Keuschheit erlangte sie gloria terrena. In christlicher Abwandlung der stoischen Unterscheidung zwischen vera et falsa gloria (A. J. Vermeulen: o. Bd. 11, 201. 209) spornt Tertullian die Christinnen an, den Tod um der gloria caelestis willen noch bereitwilliger auf sich zu nehmen. Castit. 13, 3 u. monog. 17, 3 dient L. als heidnisches Exemplum für die einmalige *Ehe. Keusche Christinnen überbieten L. sogar, da es leichter sei, für ein verlorenes Gut zu sterben, als es durch das Leben zu bewahren (castit. 13, 3).

II. Rekurs auf die traditionellen Exempla. Die Anknüpfung an die alten Tugenden spiegelt sich bei Paulinus v. Nola, der L. als Exemplum einer vorbildlich keuschen Ehefrau preist (carm. 10). Der Dichter *Claudianus lässt gegen den oström. Emporkömmling Eutrop die Figur der Roma auftreten, die durch Exempla wie L.s Keuschheit moralische Leitbilder des Westens verkörpert (in Eutr. 1, 446f [160 Hall]). In seiner Laus Serenae rühmt er Stilichos Gattin mit Verweis auf L.s Keuschheit u. Freiheitsliebe als eine die alten röm. Werte verkörpernde *Frau (carm. min. 30, 153/5 [383 H.]). Weil es solche Frauen nicht mehr gebe, so Valerius an Rufinus, sei es besser, keine *Ehe einzugehen (PsHieron. ep. 36, 9 [PL 30, 256AB]).

III. Hieronymus u. die gloria der Keuschheit. Hieronymus erwähnt L. in der Chronik zJ. 537 vC. (GCS Eus. 7, 104a) u. greift auf traditionelle Exempla zurück, um die asketische Lebensführung Frauen u. Männern als Steigerung der alten Tugenden nahe zu bringen (Rebenich 39). In seiner Streitschrift gegen Jovinian nennt er L. an erster Stelle (adv. Iovin. 1, 46 [PL 23, 275B]). Ebd. 1, 49 (282AB) bezeichnet er mit Seneca die pudicitia als wichtigste Tugend von Frauen, die Männern in dieser Hinsicht ebenbürtig seien. So sei L. dem Brutus gleichzustellen, wenn nicht gar überlegen, weil dieser von L. gelernt habe, nicht länger untertan zu sein (ebd. 1, 49 [294BC]). In Anlehnung an Tertullians Mahnung, keine zweite Ehe einzugehen (*Digamus), stellt er L.s beispielhaftes Verhalten heraus, weil sie mit der verlorenen gloria der Keuschheit nicht weiterleben wollte (ep. 123, 7, 2). Für Hieronymus steht die Bewahrung der castitas höher als das Verbot, sich selbst zu töten (in Ion. comm. 1, 12 [SC 323, 210]). Die pudicitia servata hat ihr eigenes Martyrium, so dass sich der von einer Frau bedrängte männliche Held ins Schwert stürzen will (Hieron. vit. Malchi 6 [47f Mierow = PL 23, 58f]; RAC

Suppl. 1, 1243f). Von Märtyrerinnen um der Keuschheit willen berichten auch Ambrosius (virg. 3, 7, 32/5 [PL 16, 241B/3A]) u. Eusebius (h. e. 8, 14, 16f).

IV. Augustins Destruktion der Lucretia als Exemplum. (Trout.) Im ersten Buch seiner Schrift über den Gottesstaat erklärt Augustin angesichts der Frage, ob sich die bei der Plünderung Roms iJ. 410 vergewaltigten christl. Jungfrauen töten müssen, dass das Leiden nur äußere Güter, nicht aber das Innere des Menschen betreffe (civ. D. 1, 8/29). Entsprechend der philosophischen *Güterlehre behandelt er äußere, körperliche u. schließlich innere Güter wie die pudicitia (Tornau 157), die von der Vergewaltigung nicht betroffen sind. Angesichts des übermächtig scheinenden Vorbilds der L. (civ. D. 1, 19; Lumpe 1251) signalisiert Augustin zunächst Verständnis, dass sich Frauen aus Rücksicht auf das Urteil anderer selbst getötet haben. Wie in der bei Emporius bezeugten rhetorischen Tradition (o. Sp. 599) fragt Augustin nach Motiven für L.s Selbstmord: Entweder war sie in Wahrheit nicht unschuldig u. der Tod die Strafe für ihre Unkeuschheit (civ. D. 1, 19, 23/62), oder sie war tatsächlich so unschuldig, wie allgemein vorausgesetzt wird. Dann hätte sie sich aus allzu großer Gier nach laus (synonym mit gloria) getötet, weil ihr die innere Gewissheit der unverletzten Keuschheit nicht genügt habe (ebd. 1, 19, 69/76). Letztlich ging es L. also nicht um die rein geistige Tugend der Keuschheit, sondern um das der civitas terrena eigene Streben nach menschlichem Lob, weswegen ihr nicht der Rang eines Beispiels zukomme (Honstetter 185/91).

V. Nachaugustinische Literatur. Für den african. Dichter *Dracontius gehört L. zu den exempla scelerum, die zeigen, dass das Streben nach irdischem Ruhm letztlich zu Mord u. Selbstmord führt (laud. 3, 518/23 [2, 41f Moussy]). Ihr entgegengesetzt wird *Judith, die als Frau eine männliche Tat begeht, den wahrhaft Schuldigen bestraft u. dabei ihre castitas bewahrt (ebd. 3, 480/95 [2, 39f M.]). In traditioneller Weise nennt Jordanes L. ähnlich wie Florus eine matrona (o. Sp. 599), die sterbend befahl, das libertatis ac pudicitiae decus wiederherzustellen (Iord. Rom. 107. 115 [MG AA 5, 1, 13f]). Die Mythographi Vaticani erzählen 1, 73 u. 2, 238 (CCL 91C, 32f. 270) im Rahmen der Gründungslegende der Republik auch von L. In den spätmittelalterl. Gesta Romanorum wird die Geschichte der L. allegorisch gedeutet (cap. 135 Oesterley): L. steht für die pudicitia der Seele, die vom Teufel geschändet wird. Ihrem Vater, d. h. dem Beichtvater, u. ihrem Gatten, d. h. Christus, soll sie beichten u. sich anschließend mit dem Schwert der *Buße selbst töten.

A. Alexandridis, Die Frauen des röm. Kaiserhauses. Eine Unters. ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Iulia Domna, Diss. München (2004). – C. G. Calhoon, L., savior and scapegoat. The dynamics of sacrifice in Livy 1, 57/9: Helios 24 (1997) 151/69. – T. J. Cornell, The beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (London 1995). – F. Corsaro, La leggenda di Lucrezia e il ‚regifugium' in Livio e in Ovidio: Livius. Werk u. Rezeption, Festschr. E. Burck (1983) 107/23. – I. Donaldson, The rapes of L. A myth and its transformations (Oxford 1982). – A. J. Droge / J. D. Tabor, A noble death. Suicide and martyrdom among Christians and Jews in antiquity (San Francisco 1992). – B. Feichtinger, Ad maiorem gloriam Romae. Ideologie u. Fiktion in der Historiographie des Livius: Latom 51 (1992) 3/33. – A. Felmy, Die röm. Republik im Geschichtsbild der Spätantike. Zum Umgang lateinischer Autoren des 4. u. 5. Jh. nC. mit den ‚exempla maiorum' (2001). – M. Th. Fögen, Röm. Rechtsgeschichten. Über Ursprung u. Evolution eines sozialen Systems^2 = Veröff. Max-Planck-Inst. f. Gesch. 172 (2003) 21/59. – H. Galinsky, Der L.-Stoff in der Weltliteratur = Sprache u. Kultur der german.-roman. Völker B / 3 (1932). – H. N. Geldner, L. u. Verginia. Studien zur Virtus der Frau in der röm. u. griech. Literatur, Diss. Mainz (1977). – E. Hartmann, Frauen in der Antike (2007). – D. Hofmann, Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lat. Literatur = Altertumswissenschaftl. Kolloqu. 18 (2007) 105/16. – P. Holenstein Weidmann, Passionierte Tugend. Lukrezia: Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 68 (1994) 1/21. – R. Honstetter, Exemplum zwischen Rhetorik u. Literatur. Zur gattungsgesch. Sonderstellung von Valerius Maximus u. Augustinus (1981). – A. J. L. van Hooff, From autothanasia to suicide. Self-killing in classical antiquity (London 1990). – R. Langlands, Sexual morality in ancient Rome (Cambridge 2006). – A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1229/57. – F. Münzer, Art. L. nr. 38: PW 13, 2 (1927) 1692/5. – H. Oranje, Augustinus over L.: Receptie van de klassieken 8 (1996) 57/66. – K. Pollmann, Augustins Transformation der traditionellen röm. Staats- u. Geschichtsauffassung: Ch. Horn (Hrsg.), Augustinus. De civitate Dei = Klassi-

ker auslegen 11 (1997) 25/40. – S. Rebenich, Der hl. Hieronymus u. die Geschichte. Zur Funktion der Exempla in seinen Briefen: RömQS 87 (1992) 29/46. – Ch. Tornau, Zwischen Rhetorik u. Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei u. ihr bildungsgesch. Hintergrund = UntersAntLitGesch 82 (2006). – D. Trout, Retextualizing L. Cultural subversion in the City of God: JournEarlChrStud 2 (1994) 53/70.

Katharina Greschat.

Lucretius.

A. Leben u. Werk. I. Leben, biographische Tradition, Pseudepigrapha. Die dürren, bei der Angabe der Lebenszeit widersprüchlichen antiken Nachrichten über die Biographie des L., die sich Don. vit. Verg. l. 23 u. Hieron. chron. zJ. 94 vC. (GCS Eus. 7, 149) finden, gestatten (wie auch das Werk selbst) keinerlei Rückschlüsse auf Herkunft u. Lebensverhältnisse des Dichters, sondern führen lediglich auf eine ungefähre Lebenszeit von 97 bis 55 vC. Hierzu passt, dass in Ciceros Brief ad Quint. fratr. 2, 10, 3 (Febr. 54) erstmals von Lucreti poemata die Rede ist, welche man gemeinhin mit De rerum natura identifiziert (anders G. O. Hutchinson, The date of De rerum natura: ClassQuart 51 [2001] 150/62, der sie als verlorene Frühwerke des L. erachtet u. De rerum natura gegen die antiken Lebensdaten nach textimmanenten Indizien in die Zeit des Bürgerkrieges zwischen Caesar u. Pompeius datiert). Die Angabe des Hieronymus, L. sei nach dem Genuss eines Liebestrankes dem Wahnsinn verfallen u. habe Selbstmord begangen, galt vielen nach Ziegler 439 als ‚eine erst nach der Mitte des 4. Jh. entstandene christliche Tendenzlegende‘; doch ist die Historizität dieser Notiz auch dann nicht minder zweifelhaft, wenn sie Hieronymus aus Suetons De poetis exzerpiert hat, was deshalb naheliegt, weil erfundene Nachrichten über außergewöhnliche Todesumstände von jeher zum festen Bestandteil antiker Dichterbiographien gehören u. pikant-gehässige Anekdoten ganz überwiegend aus der Anfangsphase einer sich herausbildenden biographischen Tradition stammen. Der Bericht des Hieronymus sowie L.’ eigene Scheltrede gegen den Liebeswahn (darin 4, 1053 gegen die Knabenliebe) dürften der Ausgangspunkt für den mittelalterl. Verfasser eines homoerotischen Epigramms gewesen sein, welches Schol. Ovid. Ib. 419 (109 La Penna) unter dem Namen des L. überliefert ist (L. Canfora, Vita di Lucrezio [Palermo 1993] 31f); weitere ps-lukrezische Epigramme tradiert dasselbe Scholiencorpus (bei allerdings uneinheitlicher Überlieferung des Dichternamens) zu Ib. 311 u. 313 (52f La Penna). Die reiche biographische Tradition des Humanismus (G. Solaro, Lucrezio. Biografie umanistiche [Bari 2000]) bietet keine Nachrichten, die nicht aus dem Werk selbst oder den auch uns bekannten antiken Zeugnissen geschöpft sind, u. ist daher lediglich als Dokument der Rezeption von Interesse.

II. De rerum natura. In den ca. 7400 Hexametern seines sechs Bücher umfassenden Lehrgedichts (*Lehrdichtung) gibt L. eine atomistische Welterklärung auf der Grundlage der Philosophie *Epikurs, dessen Lehre er in poetische Form bringt, um sie dem röm. Leser leichter zugänglich zu machen (1, 921/50). Mit De rerum natura ist der Titel von Epikurs Hauptwerk Περὶ φύσεως wiedergegeben, L.’ wichtigster, vielleicht einziger Quelle für die Lehre Epikurs (D. Sedley, L. and the transformation of Greek wisdom [Cambridge 1998]). So sehr L. die Darstellung der Physik Epikurs in den Vordergrund des Lehrgedichts rückt, so nachhaltig funktionalisiert er die naturwissenschaftliche Welterklärung für ein mit Leidenschaft vorgetragenes ethisches Anliegen: Die grundsätzliche Erklärbarkeit aller Naturerscheinungen soll die Menschen von Todes- u. Götterfurcht befreien. Zwar wird die Existenz anthropomorph gedachter Götter anerkannt (5, 1169/82); doch leben die unsterblichen

Götter weitab von der Welt der Menschen an abgeschiedenen u. friedlichen Stätten (3, 18/24; 5, 146/55), ohne Einfluss auf das Weltgeschehen oder die menschliche Existenz zu nehmen (2, 646/51). Polemisch wendet sich L. gegen unepikureische *Gottesvorstellungen der röm. Volksreligion u. des Mythos, in denen die in der Welt herrschenden Naturgesetze nicht begriffen u. beunruhigende Erscheinungen auf göttliches Wirken zurückgeführt sind. Die Todesfurcht sucht L. durch den Nachweis zu bekämpfen, dass die menschliche Seele sterblich ist (3, 417/829) u. mit dem Tod jede Wahrnehmung erlischt (3, 830/69). Epikur, der die Menschheit durch seine naturwissenschaftliche Welterklärung von der Götterfurcht befreit hat (1, 62/79), wird in den Proömien als eine geradezu göttliche Heilsperson gepriesen u. verehrt: Seiner ‚göttlichem Geist entstammenden Lehre' (3, 15) verdankt der zum Epikureer gewordene Mensch Selbstgenügsamkeit u. unerschütterlichen Seelenfrieden (2, 1/53); durch sie findet er zu einer wahren, kontemplativen Frömmigkeit, die darin besteht, pacata posse omnia mente tueri (5, 1203).

B. Text- u. Überlieferungsgeschichte. Wie bei vielen anderen antiken Autoren liegen auch bei L. die Hauptprobleme des Textzustandes in der Anfangsphase der Überlieferung begründet. In seinem hsl. fassbaren Zustand weist der L.text zahlreiche tiefgehende Störungen auf, die man entweder ‚genetisch', d. h. mit der Annahme eines von L. unfertig im Zustand der Überarbeitung hinterlassenen Manuskripts, zu erklären (vgl. zuletzt Sedley aO. 134/65) oder mit Hilfe der Athetese, unter der Annahme umfangreicher Interpolationen, zu beheben gesucht hat (vgl. zuletzt M. Deufert, Pseudo-Lukrezisches im Lukrez [1996]). Beide Hypothesen müssen bei der Textdiagnose gegeneinander abgewogen werden. Für die Unfertigkeit des Werkes dürfte insbesondere der 5, 155 angekündigte, aber im Werk nicht eingelöste largus sermo über die Wohnsitze der Götter sprechen, für Interpolationen die in der antiken Literatur seit hellenistischer Zeit beispiellos umfangreichen Verswiederholungen. Diese weisen den Interpolator dem Umfeld der epikureischen Schule zu u. lassen das Bestreben erkennen, das Lehrgedicht in ein Handbuch des röm. Epikureismus umzuformen (Deufert aO. 310/7). Sehr frühe Rezeption des L. im epikureischen Schulbetrieb wäre gesichert, wenn die von K. Kleve, L. in Herculaneum: Cronache Ercolanesi 19 (1989) 5/27 edierten herculaneischen Papyrusfetzen tatsächlich De rerum natura zugewiesen werden könnten; doch ist dem jetzt die sichere Grundlage entzogen (M. Capasso, Filodemo e Lucrezio. Due intellettuali nel ‚patriai tempus iniquum': Le Jardin Romain, Festschr. M. Bollack [Lille 2003] 77/107). Immerhin beweisen Zitate auf pompeianischen Wandinschriften L.kenntnis am Golf von Neapel (M. Gigante, Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei [Napoli 1979] 154/7). Die Interpolationen wurden dann in eine auf Vollständigkeit bedachte kritische Ausgabe der frühen Kaiserzeit aufgenommen u. gelangten so in den allgemeinen Strom der Überlieferung. Vermutlich in hadrianischer Zeit wurde der L.text in einer auf ein breiteres Lesepublikum zugeschnittenen Ausgabe mit Überschriften versehen, welche ihn in einzelne Kapitel untergliedern (H. Fischer, De capitulis Lucretianis, Diss. Gießen [1924]); dass für diese Leseausgabe der Text vereinfacht u. geglättet worden ist, lässt sich vereinzelt aus der Sekundärüberlieferung noch nachweisen (M. Deufert, Textgesch. u. Rezeption der plautinischen Komödien im Altertum [2002] 391_{10}). Auf einer spätantiken, in Capitalis Rustica geschriebenen Abschrift dieser Leseausgabe beruht letztlich die gesamte mittelalterl. Überlieferung. Aus ihrem frühkarolingischen Archetypus (G. P. Goold, A lost manuscript of L.: ActClass 1 [1958] 21/30) stammen zwei vollständig erhaltene u. Reste mindestens einer weiteren karolingischen Hs. sowie Zitate bei Autoren u. Exzerpte in *Florilegien des 9. Jh. (D. Ganz, L. in the Carolingian age: C. A. Chavannes-Mazel / M. M. Smith [Hrsg.], Medieval manuscripts of the Latin classics [Los Altos Hills 1996] 91/102). Bei den mehr als 55 Hss. des ital. Humanismus handelt es sich um (über mindestens eine Zwischenquelle vermittelte) Abschriften des Codex Oblongus (Leiden Voss. Lat. F 30), der ältesten erhaltenen karolingischen Hs. (vgl. zuletzt M. D. Reeve, The Italian tradition of L. revisited: Aevum 79 [2005] 115/64 [mit Lit.]).

C. Rezeption. L. ist der eigentliche Begründer didaktischer Poesie großen Stils in lateinischer Sprache. Für seine dichterische Leistung findet er in der gesamten Antike hohe Anerkennung, welche jedoch vielfach mit erheblicher Distanz oder gar entschie-

dener Ablehnung der philosophischen Inhalte des epikureischen Lehrgedichts einhergeht. So ist bereits in der Antike jene Geisteshaltung vorgeprägt, aus der heraus dann in der Neuzeit der 1747 im Druck erschienene ‚Anti-L.' des Kardinals Melchior de Polignac entstanden ist.

I. In der paganen Tradition. a. Bei römischen Philosophen. Die philosophische Literatur der Römer greift auf L. vor allem wegen seiner grandiosen Formulierung philosophischer Beobachtungen oder Lehrsätze zurück, verzichtet aber auf eine tiefergehende Auseinandersetzung mit seinem Denken, welche erst bei den christl. Apologeten erfolgen wird. Bereits Cicero scheint bei der literarischen (nicht der philosophischen) Konzeption von De re publica unter lukrezischem Einfluss zu stehen (J. Zetzel, De re publica and De rerum natura: Style and tradition, Festschr. W. V. Clausen [Stuttgart 1998] 230/47), zitiert den Dichter aber in keiner seiner philosophischen Schriften explizit (zu möglichen Anspielungen vgl. G. Pucci, Echi lucreziani in Cicerone: StudItalFilolClass 38 [1966] 70/132). Offener bringt Seneca seine Wertschätzung für den Dichter L. zum Ausdruck (Hadzsits 167/72), wenn er ep. 95, 11 die personifizierte Philosophia ihr eigenes Aufgabenfeld, die Erforschung des Universums, mit Versen des L. (1, 54/7) umreißen lässt (v. Albrecht 355). Daneben zitiert Seneca vereinzelt (tranqu. an. 2, 14; ep. 106, 8; 110, 6) sentenzenhafte Wendungen aus L. in moralisierenden Zusammenhängen (v. Albrecht 344). Am stärksten dürfte L. in Senecas Naturales quaestiones nachgewirkt haben (vgl. zu deren 6. Buch A. de Vivo, Le parole della scienza [Salerno 1992]): Sie enthalten zwar nur ein wörtliches Zitat (Lucret. 1, 313 in nat. quaest. 4b, 3, 4), weisen aber deutliche strukturelle Übereinstimmungen mit L. auf, etwa in der Technik, die naturphilosophischen Hauptteile mit vorwiegend ethischen Fragen gewidmeten Vorworten u. Epilogen einzurahmen. Bei Apuleius, der L. wegen seiner facundia (Socr. 10, 143 [3, 18 Thomas]) schätzt, haben die Lukrezanspielungen u. -zitate in De deo Socratis schmückende Funktion u. verleihen dem Lehrvortrag archaisches Kolorit (C. Di Giovine, Sulla presenza di Lucrezio nel De deo Socratis di Apuleio: Orpheus NS 2 [1981] 114/23). Servius beruft sich in seinem Abriss der epikureischen Atomistik, den er zu Verg. ecl. 6, 31 gibt, auf die Autorität des L.; vermutlich hieraus ist das Zitat von Lucret. 1, 715 gespeist, welches sich im Einleitungskapitel des zweiten Buchs von Boethius' Institutio arithmetica (77 Friedlein) findet. In seiner Consolatio philosophiae spielt dieser freilich u. a. auf den Honig-Absinthbecher-Vergleich u. das Epikur-Enkomion des 1. Buches an u. bekundet hierdurch L.kenntnis aus erster Hand (G. O'Daly, The poetry of Boethius [London 1991] 35. 42. 53). In der griech. Philosophie hat L. nicht nachgewirkt; auch für einen (immer wieder behaupteten) Einfluss auf Diogenes v. Oinoanda gibt es keinen Anhaltspunkt (M. F. Smith, The chisel and the Muse: K. A. Algra u. a. [Hrsg.], L. and his intellectual background [Amsterdam 1997] 67/78).

b. Bei römischen Dichtern. Stärker als auf die philosophische Literatur hat L. auf die nachfolgende lat. Dichtung eingewirkt. Sprachlich (vgl. zur methodisch wichtigen Scheidung von Lukrezischem u. Ennianischem E. Norden, P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI[4] [1957] 371), konzeptionell u. inhaltlich übt L. seinen stärksten Einfluss auf die episch-didaktische Poesie der Römer aus; in den übrigen Gattungen wirken neben bisweilen in popularisierter Form wiedergegebenen epikureischen Lehrsätzen am stärksten seine hymnischen sowie die schildernden Partien (vor allem aus den Proömien u. Finalia) nach. Die L.rezeption in der röm. Dichtung beginnt höchstwahrscheinlich bereits bei seinem Zeitgenossen Catull (A. L. Giesecke, Atoms, ataraxy, and allusion [Hildesheim 2000] 10/30). Sie erreicht ihren Höhepunkt in der augusteischen Dichtung, in der selbst der weltanschaulich unabhängige *Horaz, dem der Dogmatismus des L. fremd sein musste, stark unter lukrezischem Einfluss steht (I. Dionigi, Art. Lucrezio: Encicl. Oraziana 2 [Roma 1997] 15/22). Von den augusteischen Dichtern hat sich Vergil am intensivsten mit L. auseinandergesetzt (G. Castelli, Art. Lucrezio: Encicl. Virgiliana 3 [ebd. 1987] 263/71): In den Georgica ist die materialistisch-rationalistische Welterklärung des L., für die Vergil Worte der Anerkennung findet, ohne sie zu teilen (georg. 2, 490/4), der Ausgangspunkt für Vergils Entwicklung seiner eigenen Sicht der Welt, in der die wirkenden Götter ihren Platz haben (M. Gale, Virgil on the nature of things [Cambridge 2000]); u. auch in der Aeneis

muss sich Vergil über die Auseinandersetzung mit L.' Naturphilosophie die überkommene Welt des Mythos neu erarbeiten (P. Hardie, Virgil's Aeneid [Oxford 1986] 157/79). Ovid ist der einzige augusteische Dichter, der am. 1, 15, 23f L. explizit erwähnt u. den carmina sublimis ... Lucreti Unsterblichkeit verkündet. In seiner erotodidaktischen Dichtung treibt Ovid mit dem Ernst des lukrezischen Lehrgedichts sein parodistisches Spiel (M. Steudel, Die Literaturparodie in Ovids Ars Amatoria [1992] 40/76); tiefer geht seine Auseinandersetzung mit L. in den Metamorphosen, wo Ovid in den rahmenden kosmologisch-naturphilosophischen Partien des 1. u. 15. Buches in Konkurrenz mit der lukrezischen Welterklärung tritt (F. Lecocq, De la création du monde: Poignault 129/47). In noch intensiverer Form geschieht dies auch in den Astronomica des Manilius, der unter Verzicht auf offene Polemik der epikureischen Heilslehre des L. seine stoische Weltsicht entgegenstellt (J.-H. Abry, Présence de Lucrèce: Poignault 111/28). In der frühen Kaiserzeit mit ihren zunächst modernistischen, dann klassizistischen Stiltendenzen geht der Einfluss des L. zurück. Der anonyme Dichter des Lehrgedichtes Aetna teilt mit L. die Leidenschaftlichkeit, mit der er sich um eine naturwissenschaftliche Erklärung seines Gegenstands bemüht (Effe 204/20). Lukrezisch gefärbt sind Petrons popularepikureische Gedichte über das Aufkommen mythischer Götterverehrung frg. 28 Müller[4] (E. Pianezzola, Petron. frg. 27 Buech.: Poesia latina in frammenti. Misc. filologica [Genova 1974] 235/53) u. über die Erklärung von Traumerscheinungen frg. 43 Müller[4] (M. Deufert, Das Traumgedicht des Petron: Hermes 124 [1996] 76/87). In Buc. Eins. 2, 1/14 ist das Melancholiemotiv Lucret. 4, 1131/40 rezipiert (W. Schmid, Panegyrik u. Bukolik in der neronischen Epoche: BonnJbb 153 [1953] 63/70). Statius preist silv. 2, 7, 76 den docti furor arduus Lucreti u. stellt L. in eine zu *Lucanus in Kontrast gesetzte Reihe klassischer römischer Dichter. In der Thebais lässt er einen Gotteslästerer wie Capaneus lukrezisch sprechen u. nutzt Naturschilderungen des L. in pathetischen Gleichnissen (A.-M. Taisne, Le De rerum natura et la Thébaïde de Stace: Poignault 165/75). In dem breiten Gattungsspektrum spätantiker paganer Dichtung wirkt L. vor allem in der hymnischen u. didaktischen Poesie nach. Sein *Hymnus auf die Allmacht der Venus (Lucret. 1, 1/43) ist im Pervigilium Veneris (K. Smolak, Pervigilium Veneris [§ 551]: HdbLatLit 5 [1989] 259/62) u. in dem anonymen Sonnenhymnus Anth. Lat. 389 Riese (Smolak 225) rezipiert u. in dem Proöm der anonymen Pontica (K. Ziegler, Art. Pontica: PW 22, 1 [1953] 26) nachgebildet. Auch die Sprache von Tiberianus' Hymnus an das höchste Wesen (frg. 2 Courtney) scheint L.kenntnis vorauszusetzen (T. Agozzino, Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo: Dignam dis a G. Vallot [Venezia 1972] 169/210, dort 195/201). Von den Lehrdichtern greift Nemesian im Proöm seiner Cynegetica (3/14) auf Verse aus dem Dichterbekenntnis des L. (1, 922/30) zurück, um seinen eigenen Anspruch auf Neuartigkeit zu formulieren. Quintus Serenus beruft sich im 34. Kapitel seines Liber medicinalis, das *Empfängnis u. *Geburt behandelt (603/25), explizit in v. 606 auf den Abschnitt über Unfruchtbarkeit im Finale des vierten Buches des L. (4, 1233/62). Avienus nutzt im Proöm seiner Aratea (46/63) das Epikurlob des L. (1, 62/79), um die Verdienste Iuppiters (u. seines Vermittlers Eudoxos) für das Wissen der Menschheit zu würdigen (D. Weber, Aviens Phaenomena [Wien 1986] 39/49). Der anonyme Verfasser des Carmen de ponderibus et mensuris (Anth. Lat. 1, 2^2, 29/37 nr. 486) teilt mit L. die Überzeugung von der Bedeutung seines Lehrgegenstandes u. gebraucht lukrezisches Sprachgut vor allem bei der Formulierung seiner Anweisungen an den Leser (Effe 229f).

c. *In der Schule u. der philologischen Literatur.* L. hat niemals den Status eines Schulautors erreicht, der beim grammaticus gelesen wurde. Als sich in spätaugusteischer Zeit der kleine, bis zum Ausgang der Antike nie wirklich in Frage gestellte Textkanon der Schule des grammaticus verfestigte, vertrat Vergil die Gattung der episch-didaktischen Poesie; neben ihm hatte L. mit seiner altertümlichen Sprachform (er gilt dem Rhetoriklehrer Quintilian inst. 12, 11, 27 als Wegbereiter Vergils; vgl. R. Poignault, Les références à Lucrèce chez Quintilien, Fronton et Aulu-Gelle: ders. 177/9) keinen Platz. Dementsprechend übergeht ihn Quintilian in seinen Lektüreempfehlungen für den Unterricht beim grammaticus (inst. 1, 8), rechnet ihn aber trotz seines schwierigen Stils ebd.

10, 1, 87 zu den lesenswerten Dichtern des Rhetorikunterrichts, dessen Autorenkanon größer ist. Als am Ende des 1. Jh. nC. in der Stillehre archaisierende Tendenzen einsetzen, die dann das folgende Jh. bestimmen u. vereinzelt bis in die Spätantike fortbestehen, gewinnt L. als Autor des Rhetorikunterrichts an Bedeutung, ist jedoch im 2. Jh. nC. der Konkurrenz mit den eigentlich archaischen Autoren (insbesondere mit Ennius) ausgesetzt. Bezeichnend hierfür sind zwei Zeugnisse: Im taciteischen Dialogus spricht Aper von Zeitgenossen, qui ... Lucilium pro Horatio, Lucretium pro Vergilio legunt (Tac. dial. 23, 2); dagegen heißt es dann Hist. Aug. vit. Hadr. 16, 6 über den die Stilmode des Archaismus von staatlicher Seite untermauernden Kaiser Hadrian, dass er Ciceroni Catonem, Vergilio Ennium ... praetulit. So empfiehlt auch der Rhetoriklehrer *Fronto, der wichtigste Stimmführer der archaisierenden Stilistik im 2. Jh. nC., Ennius u. den als sublimis charakterisierten L. des Öfteren in einem Atemzug (133, 12 van den Hout; Poignault aO. 179/82); in seiner programmatischen Zusammenstellung vorbildlicher Autoren ordnet er freilich die Qualitäten des L. denen des Ennius unter (56, 15/57, 4 v. d. H.). Auch Frontos Zeitgenosse *Gellius rühmt an L. zwar die auctoritas poetae ingenio et facundia praecellentis (1, 21, 5), aber mit lediglich sechs Zitaten bekundet er in seinen Noctes Atticae ein sehr viel geringeres Interesse an L. als an den eigentlich frühlat. Autoren (Poignault aO. 183f. 188/92). Dem Interesse der Archaistenzeit u. einer gestiegenen Bedeutung im Rhetorikunterricht dürfte L. (ebenso wie Plautus u. Terenz) eine auf ein breiteres Lesepublikum zugeschnittene Ausgabe (s. o. Sp. 606) verdanken. Auf sie folgt die Kommentierung des Werkes, welche Hieronymus adv. Rufin. 1, 16 (CCL 79, 15) bezeugt (Vermutungen über die Benutzung eines L.kommentars durch *Lactantius äußern Ziegler 434 u. Gigon in der Diskussion zu Alfonsi 317). In der philologischen Literatur der Römer stößt L. wegen seines vorklassischen Sprachgebrauchs, seiner entlegenen bzw. archaischen Wörter u. Wortformen, seit augusteischer Zeit auf reges Interesse; dabei werden seine beiden ersten Bücher insgesamt deutlich häufiger zitiert als die letzten vier. Mehr als die Hälfte der Zitate begegnen in der enzyklopädisch-lexikographischen Literatur. Nach Verrius Flaccus, dessen Interesse an L. noch die dünnen Auszüge bei Festus u. Paulus Diaconus erkennen lassen (*Lexikon II), dokumentiert u. erläutert Nonius Marcellus den Sprachgebrauch des L. in großem Umfang u. aus erster Hand. Selbst *Isidor v. Sevilla scheint L. noch aus direkter Lektüre zu kennen (G. Gasparotto, Isidoro e Lucrezio [Verona 1983]); er zitiert L. (vor allem aus dem 5. u. 6. Buch) in seinen Etymologiae u. in De rerum natura. Eine sehr viel geringere Bedeutung hat die Sprache des L. bei den Verfassern der lat. Grammatiken; von ihnen ist Priscian der einzig erhaltene, der aus ihm in nennenswertem Umfang u., wie die überdurchschnittlich präzisen Buchangaben nahelegen (G. Perl, Die Zuverlässigkeit der Buchangaben in den Zitaten Priscians: Philol 111 [1967] 283/8), vielleicht nicht ausschließlich aus zweiter Hand Belege anführt. Rezipiert ist L. schließlich in den spätantiken Kommentaren zu den lat. Schuldichtern, besonders reich in den Vergilkommentaren (zu Servius vgl. L. Deschamps, Les citations du De rerum natura de Lucrèce dans le commentaire de Servius à l'œuvre de Virgile: Poignault 199/216), die, ebenso wie Macrobius im sechsten Buch der Saturnalia (A. Pieri, Lucrezio in Macrobio [Messina 1977]), vor allem die Bedeutung des L. als Vorbild für die vergilische Dichtung nachweisen. Dabei verdanken Macrobius u. die Kommentatoren ihr Material jedoch zum größten Teil der frühkaiserzeitl. Vergilphilologie (H. D. Jocelyn, Ancient scholarship and Virgil's use of Republican Latin poetry 1/2: ClassQuart 14 [1964] 280/95; 15 [1965] 126/44).

II. In der christl. Tradition. a. Allgemeines. In seinem Lehrgedicht De rerum natura hat L. ein philosophisches System entfaltet, welches durch die Leugnung göttlicher Providenz u. der Unsterblichkeit der menschlichen Seele in diametralem Gegensatz zur christl. Lehre steht. Sein Werk, welches durch die poetische Form eine besonders große Ausstrahlung u. Werbekraft besitzt, bedeutete für die lat. Kirchenväter bei ihrer umgreifenden Nutzung u. Umwandlung der heidn. Kulturgüter (hierzu grundlegend Ch. Gnilka, ΧΡΗΣΙΣ 1/2 [Basel 1984/93]) eine besondere Herausforderung. Einerseits nutzten sie L. als Quelle für die epikureische Philosophie, die sie bekämpften u. widerlegten; dabei gelten ihre Attacken zuvörderst Epikur als dem Vater der Gedanken (zu den in-

haltlichen Grundtendenzen ihrer Polemik vgl. Schmid 791f). Andererseits hatte das souverän strukturierte Gedicht des L. mit seiner inbrünstig vorgetragenen Heilslehre, seiner packenden Bildlichkeit, seinen hymnischen Partien, seiner Polemik gegen den heidn. Aberglauben u. der Dichte an beherzigenswerten Maximen u. Sentenzen vieles zu bieten, das in gereinigter Form der Bekämpfung des Heidentums, der Verkündung christlicher Wahrheit u. dem Lob Gottes dienen konnte.

b. Prosa. 1. Apologeten. Die Auseinandersetzung der lat. Kirchenschriftsteller mit dem Epikureismus u. die Nutzung des L. finden vor allem in den apologetischen Schriften statt. Bei den frühen Apologeten ist der Einfluss des L. freilich noch gering (Hagendahl 77/81) u. wohl überhaupt nur bei Tertullian mit Gewissheit nachzuweisen (zuletzt S. Freund, Vergil im frühen Christentum[2] [2003] 36/8 [mit Lit.]). Dagegen ist die L.nutzung bei *Arnobius u. *Lactantius so umfangreich, dass man den Befund vielfach biographisch, im Sinn einer Konversion vom Epikureismus zum Christentum, deuten wollte (dagegen zu Recht Schmid 785f [mit Lit.]). Beide waren vor ihrer *Bekehrung als Lehrer der Rhetorik tätig u. dürften den L.text im Unterricht behandelt haben (Hagendahl 87), wussten also um die hohe Suggestionskraft des Gedichtes.

α. Arnobius. Arnobius verzichtet zwar darauf, in Adversus nationes L. wörtlich zu zitieren (lediglich einmal, durch die Erwähnung der Musa Lucretia, gibt er nat. 3, 10 einen expliziten Hinweis darauf, dass er den Dichter kennt); gleichwohl ist die Sprache des Rhetors wie die kaum eines zweiten lat. Prosaikers mit Ausdrücken u. Wendungen des L. getränkt, zeigen seine Gedanken u. Beispiele fortwährend Vertrautheit mit dem lukrezischen Lehrgedicht (Hagendahl 12/47). In den gegen die heidn. Götter u. ihre Verehrung gerichteten Büchern 3 bis 7 gibt der Rückgriff auf L. der Polemik des Arnobius besondere Anschaulichkeit u. Kraft; so nutzt Arnobius nat. 4, 21 die pathetische Klage des L. über die Hilflosigkeit eines seiner feindlichen Umwelt hilflos ausgesetzten Säuglings (5, 222/7) bei seiner Beschreibung des neugeborenen Iuppiter, um die Würdelosigkeit der heidn. Vorstellung vom leiblichen Ursprung ihrer Götter hervorzuheben. Stark rezipiert hat Arnobius die lukrezische Kulturentstehungstheorie (S. Föllinger, Aggression u. Adaptation: Th. Fuhrer / M. Erler [Hrsg.], Zur Rezeption der hellenist. Philosophie in der Spätantike [1999] 13/31, dort 18/24), aus deren Fortschrittsgedanken er ein Argument für die Überlegenheit des Christentums über die alten Religionen ableitet (nat. 2, 66; *Fortschritt). Polemisch greift Arnobius das Gedicht des L. vor allem dort auf, wo er Möglichkeit u. Nutzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis grundsätzlich bestreitet (zB. nat. 2, 56/60): Bei L. findet Arnobius das formuliert u. ausgeführt, was ihm als Beispiel für fruchtlose Fragestellungen u. Forschungsgebiete dient. Nicht im Widerspruch zu dieser Skepsis steht das viel erörterte Christuslob ebd. 1, 38, dessen gedankliche Entwicklung sich eng an das fünfte Proöm des L. (5, 1/54) anlehnt. Doch darf die lukrezische Färbung des Preises der Verdienste Christi nicht so gedeutet werden, dass Arnobius Christus ‚zum Lehrer ... wissenschaftlicher Naturanschauung' macht (so noch v. Albrecht 355 mit älterer Lit.): Vielmehr werden die lukrezischen Aussagen von Arnobius grundlegend umgewandelt; Christus erscheint nicht als ein naturwissenschaftlicher Welterklärer, sondern als Verkünder einer christl. Schöpfungslehre, die mit Elementen aus häretischer bzw. gnostischer Tradition gespeist ist (W. Schmid, Christus als Naturphilosoph bei Arnobius: Erkenntnis u. Verantwortung, Festschr. Th. Litt [1960] 264/84; ähnlich [offensichtlich unabhängig von Schmid] auch J. D. Madden, Jesus as Epicurus: CivClass 2 [1981] 215/22).

β. Lactantius. Mehr noch als Arnobius nutzt Lactantius seine intime Vertrautheit mit L. zu einer in der gesamten Väterliteratur wohl einmalig umfassenden Auseinandersetzung mit dem Epikureismus (Schmid 784). Mit Ausnahme von De mortibus persecutorum ist L. in allen Werken des Lactantius zitiert; zu 25 expliziten Zitaten von insgesamt circa 60 Versen (hierzu bes. Brandt 225/59; Hagendahl 48/76) kommen zahlreiche Reminiszenzen hinzu (A. Goulon, Quelle connaissance Lactance avait-il du De rerum natura?: Poignault 217/57): Lactantius, der von der besonderen Gefahr von carmina dulci modulatione currentia (inst. 5, 1, 10) wusste, attackierte die vielfach als ‚Wahnsinn' ausgewiesene Lehre Epikurs (zur polemischen Begrifflichkeit vgl. Ziegler 428/30) in ihrer durch die poetische Gestaltung suggestivs-

ten u. gefährlichsten Form. Grundsätzlich bekämpft er den Epikureismus in inst. 3, 17 (J. Althoff, Zur Epikurrezeption bei Laktanz: Fuhrer / Erler aO. 33/53); im Einzelnen wendet er sich gegen die epikureische Lehre von der Entstehung der Lebewesen (opif. 6 u. inst. 2, 11 gegen Lucret. 5, 783/854), die Vorstellung vom Menschen als einem von Natur aus besonders benachteiligten Lebewesen (opif. 3f gegen Lucret. 5, 222/34), die Lehre von der Sterblichkeit der Seele (inst. 7, 12 gegen Lucret. 3, 417/614), die Lehre von der Entstehung menschlicher *Gemeinschaft (inst. 6, 10, 13/6 gegen Lucret. 5, 925/1090) u. die epikureische Theologie (ira 8 gegen Lucret. 2, 646/51). Seine mit großem rhetorischen Geschick geführte Auseinandersetzung ist von dem Bestreben getragen, durch das Aufspüren von Widersprüchen L. aus sich selbst heraus zu widerlegen (P. H. Schrijvers, La présence de Lucrèce dans le De opificio de Lactance: Poignault 259/66; Brandt 236f), sie bleibt jedoch in ihrem philosophischen Gehalt vielfach an der Oberfläche, weil Lactantius in seinem Glauben an die göttliche Providenz das materialistische Kausalitätsprinzip des L. von vornherein verwirft, ohne dessen Grundprämissen, die Antinomie von Atomen u. leerem Raum, zu widerlegen (ebd. 230/46; Althoff aO. 51/3; zu Missverständnissen vgl. auch E. Messmer, Laktanz u. die Dichtung, Diss. München [1974] 119f). Trotz aller Polemik weiß Lactantius das Gedicht des L. auch positiv zu nutzen (Brandt 227/30): Lukrezische Wendungen bereichern seine Bildersprache (zB. verdankt er Lucret. 6, 1149 die Charakterisierung der lingua als interpres animi in inst. 6, 18, 6 u. opif. 10, 13). Der in der christl. Literatur vielfach genutzte Honig-Absinthbecher-Vergleich Lucret. 1, 936/42 (vgl. hierzu J. Madoz, Un simil de Lucrezio en la literatura latina cristiana: Principe de Viana 7 [1947] 1/12; Gnilka 2, 192/5) dient ihm inst. 5, 1, 14 zur Beschreibung seines eigenen Verfahrens, die christl. Lehre mit den sprachlichen Mitteln der paganen Bildung darzustellen (Gnilka 2, 193f). Seine Ableitung des Begriffs ‚religio' von ‚religare' stützt er inst. 4, 28, 12f mit Lucret. 1, 932. Vor allem in den Büchern 1 u. 2 der Divinae institutiones nutzt er Verse des L. als Waffen gegen den heidn. Götterkult, etwa wenn er inst. 1, 21, 14 seinen Abscheu vor Menschenopfern mit dem Zitat zweier L.verse beschließt, welche dessen Darstellung der Opferung Iphigenies umrahmen u. das grauenhafte, aus falschem Götterglauben heraus begangene Verbrechen kommentieren (Lucret. 1, 83. 101). Wie Arnobius nutzt auch Lactantius hymnische, Epikur verehrende Partien des L. zum Lobe Christi (M. Testard, Épicure et Jésus-Christ: RevÉtLat 75 [1997] 200/18). So zitiert Lactantius im Schlusskapitel seiner Divinae institutiones (7, 27, 6) aus dem Epikurlob des 6. Buches die Verse 24/8, welche Epikur als Weiser des Wegs zum Heil preisen, u. überträgt sie auf Christus, freilich mit dem korrigierenden Hinweis, dass Christus den Weg nicht bloß gewiesen hat, sondern auch selbst gegangen ist (Gnilka 2, 498_{77}).

2. Die übrigen Kirchenschriftsteller. In nachconstantinischer Zeit verringert sich mit dem allmählichen Erlöschen des Epikureismus u. der Verfestigung eines christl. Epikurbildes (Schmid 776/81) auch die Bedeutung des L. für die Kirchenschriftsteller. Doch zumindest bei *Hilarius von Poitiers (J. Doignon: o. Bd. 15, 161), bei *Hieronymus (I. Opelt, Lukrez bei Hieronymus: Hermes 100 [1972] 76/81; P. Laurence, Jérôme, Lucrèce et Épicure: Poignault 267/78) u. bei *Augustinus (H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics [Göteborg 1967] 1, 211f; 2, 382f) lassen sich L.kenntnisse aus erster Hand noch mit großer Sicherheit nachweisen. Bei Hilarius wirkt L. vor allem sprachlich nach: Seine Schilderung des menschlichen Elends in einer von der Pest heimgesuchten Stadt (tract. in Ps. 13, 3 [CSEL 22, 80f]) ist von der Beschreibung der athenischen Pest im Finale des sechsten Buchs beeinflusst; Anklänge an L. ballen sich in seinem Hymnus auf den vor aller Schöpfung geborenen Sohn (hymn. 1, 61/4; vgl. M. Pellegrino, La poesia di Sant'Ilario di Poitiers: VigChr 1 [1947] 211/6). Hieronymus zitiert ep. 133, 3, 7 explizit Lucret. 1, 936/8 aus dem Honig-Absinthbecher-Vergleich, an den er bereits c. Ioh. Hieros. 3 (PL 23, 373) u. adv. Rufin. 1, 7 (CCL 79, 6) angespielt hat. Doch während L. durch diesen Vergleich sein eigenes Verfahren charakterisiert, die heilsame, aber schwer zugängliche Lehre Epikurs durch die Poesie zu versüßen, überträgt ihn Hieronymus, wie später Vinzenz v. Lérins (comm. 25, 5; vgl. Gnilka 2, 194), polemisch auf häretische Schriften, deren Gift mit *Honig versüßt ist. Vereinzelt schöpft Hieronymus Beispiele aus L., etwa für trügerische Traum-

bilder (adv. Rufin. 1, 31 [CCL 79, 31] nach Lucret. 4, 1020/5) oder für optische Täuschungen (c. Ioh. Hieros. 35 [PL 23, 404f]: vgl. Lucret. 2, 801/5; 4, 353/63. 426/42). Augustinus zitiert L. nirgends explizit, nennt ihn aber in util. cred. 4, 10 (CSEL 25, 1, 12) u. führt dort dessen Lehre von der Sterblichkeit der Seele als Beispiel für einen wirkungsmächtigen Text an, der den Leser, auch wenn er die Aussageabsicht des Autors richtig erfasst hat, in die Irre leitet. Des Weiteren gebraucht Augustinus Wendungen des L., um dem leeren Wissensstreben des Naturforschers den rechten Glauben u. die auf ihm beruhende Erkenntnis entgegenzuhalten (vgl. lib. arb. 1, 43 [CCL 29, 219] mit Lucret. 1, 80/2; mag. 1, 2 [ebd. 159] mit Lucret. 5, 103; trin. 4 prooem. [CCL 50, 159] mit Lucret. 1, 72f).

c. Dichtung. Die L.rezeption in der christl. Dichtung beginnt mit Laktanzens De ave Phoenice, vielleicht dem frühesten Stück christlicher Kunstpoesie in lateinischer Sprache. Dort greift Lactantius in den Versen 21/4 die lukrezische Schilderung der Wohnsitze der Götter 3, 18/24 auf, um den Aufenthaltsort des Vogels Phoenix als ‚eine der irdischen Sphäre entrückte Stätte göttlicher Seligkeit‘ zu zeichnen (A. Wlosok, Die Anfänge christl. Poesie lat. Sprache: dies., Res humanae - res divinae [1990] 250/78, hier 263). Fortan scheint L. vor allem für die hymnische u. die episch-didaktische Dichtung der Christen Bedeutung zu haben; freilich ist die L.rezeption in der christl. Dichtung bislang keineswegs erschöpfend untersucht, so dass der folgende Überblick notgedrungen vorläufig bleiben muss.

1. Hymnen u. Elogien. Der anonyme Verfasser der Laudes Domini nutzt L. in seinem Gebetspreis auf den Schöpfergott (Carm. laud. dom. 32/85 [38/42 v. d. Weijden]; vgl. A. Frisone, Sancti poetae: Helikon 9/10 [1969] 673/6). Zur Hymnendichtung des Hilarius vgl. o. Sp. 616. Damasus imitiert Lucret. 3, 1017 in epigr. 33, 1 (166f Ferrua; C. Weyman, Beiträge zur Gesch. der christl.-lat. Poesie [1926] 51f; Gnilka 2, 161) u. scheint in dem Elogium der Märtyrerin *Agnes (epigr. 37 [175/8 Ferrua]) auf die Darstellung der Opferung der Iphigenie bei L. (1, 84/100) zurückgegriffen zu haben (S. Pricoco, Valore letterario degli epigrammi di Damaso: MiscellStudLettCristAnt 4 [1953] 19/40, dort 29/31). In dem kosmischen Hymnus des Ps-Orientius (carm. app. 4, 1/35 [138f Rapisarda]) orientiert sich die Abfolge der Gott besingenden Elemente an Lucret. 5, 449/94; die Beschreibung des Oceanus, qui coerces ... intestini fossa media gurgitis (26f [139]), ist nach Lucret. 5, 482 gestaltet (K. Smolak, Poetische Ausdrücke im sog. ersten Gebet des Orientius: WienStud NF 8 [1974] 188/200).

2. Episch-didaktische Dichtung. a. Prudentius. Für Prudentius, insbesondere in dessen episch-didaktischer Dichtung, ist L. ein zentraler Bezugstext (E. Rapisarda, Introduzione alla lettura di Prudenzio [Catania 1951]). Mehrfach genutzt ist das Epikurelogium des ersten Buches (Lucret. 1, 62/79): Der Triumph Epikurs über die religio ist in psych. 28/35 zu einem Sieg der Fides über die veterum cultura deorum umgewandelt (Gnilka 2, 74/6); er liegt wohl auch dem Triumph der hl. Agnes über den draco des Heidentums perist. 14, 112/5 zugrunde. In c. Symm. 1, 280/6 beklagt Prudentius, dass heidnische römische Kaiser, die unter ihrer adscita e terris religio darnieder liegen (nach Lucret. 1, 62f), in ihrer Verblendung Mars für ihre Siege verantwortlich machen; durch den Hinweis auf dessen Ehebruch mit Venus erinnert Prudentius zudem an das Venus-Proöm Lucret. 1, 1/42 (Gnilka 2, 535f). Besonders dicht sind die L.anspielungen in den dogmatischen Lehrgedichten Hamartigenia u. Apotheosis; eingehender untersucht ist der lukrezische Einfluss in der Apotheosis (Rapisarda aO. 35/80; C. Fabian, Dogma u. Dichtung [Bern 1988] 219/70): Er zeigt sich sowohl in der Lexik u. Stilistik (doch ist der color Lucretianus wohl von einem Bearbeiter nachträglich intensiviert worden: vgl. Gnilka 1, 459/647) als auch in der Komposition (zu strukturellen Entsprechungen zwischen apoth. u. De rerum natura des L. Fabian aO. 268/70; vgl. jedoch Gnilka 1, 461/88 gegen die Echtheit des sog. Hymnus De trinitate). Am engsten berühren sich die beiden Dichter freilich in ihrem Verhältnis zum Lehrstoff (Fabian aO. 232/48): Für beide hat die Dichtung Hilfsfunktion zur Verkündung ihrer Lehre, die sie für die einzig wahre, heilbringende u. befreiende erachten, mit missionarischem Eifer verfechten u. polemisch gegen konkurrierende Irrlehren verteidigen. Weiter operieren beide Dichter mit dem Analogieverfahren, welches ihnen ermöglicht, Rückschlüsse von Sichtbarem auf Unsichtbares zu ziehen (ebd. 260f). Bei allen

Gemeinsamkeiten bringt Prudentius aber auch die grundsätzliche Unvereinbarkeit der epikureischen u. der christl. Lehre deutlich zur Sprache, wenn er die lukrezische Grundthese (1, 150) nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam in apoth. 723f energisch zurückweist: (deus omnipotens) ex nihilo nulla existente creavit / mundum materia (vgl. Fabian aO. 257/9). Auch der strahlende Schluss der Apotheosis (1062/84), der Christus verdankte Triumph über den Tod, ist ein bewusst gesetztes Gegenstück zum Finale des 6. L.buches, welches mit dem Triumph des Todes während der athenischen Pest in dunklen Tönen endet (Rapisarda aO. 76/8; Fabian aO. 261/8).

β. Episch-didaktische Dichtung des 5. Jh. Eine scharf kontrastierende L.nutzung kennzeichnet die dichterischen Bearbeitungen des bibl. Schöpfungsberichts in Claudius Marius Victorius' Alethia (Smolak 236f) u. Dracontius' De laudibus Dei (W. Speyer, Der Bibeldichter Dracontius als Exeget des Sechstagewerkes Gottes: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kl. Schriften 2 [1999] 181/206): Im Zentrum der Auseinandersetzung steht bei beiden christlichen Lehrdichtern das fünfte Buch des L., in dem die Entstehung der Welt u. der menschlichen Kultur behandelt ist. Der materialistischen Welterklärung des L. setzen sie die Lehre von der Schöpfung als Werk Gottes entgegen. Dagegen sind in dem anonymen Carmen de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini sowie in dem unter dem Namen des Hilarius überlieferten Gedicht In Genesin ad Leonem papam die Epikurenkomien u. der Venushymnus des L. positiv zum Lob des Schöpfergottes genutzt (Smolak 218/36): Diesem ist Carm. de resurr. 105 (68 Waszink) das Lucret. 3, 1 auf Epikur gemünzte Lob des Erleuchters zugewiesen (Smolak 232). PsHilar. Pict. gen. 8/13 (CSEL 23, 231) preist Gott für die Erschaffung der Lebewesen nach Lucret. 1, 1/20; PsHilar. Pict. gen. 23/31 (232) dient der Preis Epikurs als Betrachter der Welt u. Überwinder des Aberglaubens (Lucret. 1, 62/79) als sprachliche u. strukturelle Folie, vor der das überbietende Lob auf Gott als den Schöpfer der geordneten Welt u. den Überwinder von Chaos u. Finsternis zusätzliche Kraft bezieht.

M. v. ALBRECHT, L. in der europäischen Tradition: Gymn 110 (2003) 333/61. – L. ALFONSI, L'avventura di Lucrezio nel mondo antico ... e oltre: EntrFondHardt 24 (1978) 271/321. – S. BRANDT, Lactantius u. L.: JbbClassPhilol 37 (1891) 225/59. – B. EFFE, Dichtung u. Lehre. Unters. zur Typologie des antiken Lehrgedichts = Zetemata 69 (1977). – M. ERLER, Art. L.: Ueberweg / Flashar 4, 381/490. – J. FERGUSON, Epicureanism under the Roman Empire: ANRW 2, 36, 4 (1990) 2257/327. – CH. GNILKA, Prudentiana 1/3 (2000/03). – G. D. HADZSITS, L. and his influence = Our debt to Greece and Rome 12 (New York 1963). – H. HAGENDAHL, Latin Fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers = Studia graeca et latina gothoburgensia 6 (Göteborg 1958). – PH. R. HARDIE (Hrsg.), The Cambridge companion to L. (Cambridge 2007). – J. PHILIPPE, Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe s.: RevHistRel 32 (1895) 284/302; 33 (1896) 19/36. 125/62. – R. POIGNAULT (Hrsg.), Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours (1998) = Caesarodunum 32bis (Tours 1999). – W. SCHMID, Art. Epikur: o. Bd. 5, 681/819. – K. SMOLAK, Unentdeckte L.spuren: WienStud NF 7 (1973) 216/39. – K. ZIEGLER, Der Tod des L.: Hermes 71 (1936) 421/40.

Marcus Deufert.

Luctus s. Trauer.

Ludi s. Gladiator: o. Bd. 11, 23/45; Sport; Theater; Tierkampf.

Lüge (Täuschung).

A. Semantische Vorbemerkung. Die Semantiken des dt. Wortes L. u. der antiken Begriffe ψεῦδος u. mendacium sind nicht deckungsgleich. Im logischen u. epistemologischen Sinn ist L. Gegenbegriff zu Wahrheit u. wird im Dt. präziser als *Irrtum bezeichnet, im ethischen Sinn ist L. Gegenbegriff zu Wahrhaftigkeit. Während das griech. ψεῦδος den (epistemo-) logischen Irrtum u. die ethisch motivierte L. zugleich bezeichnet, insofern beides nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, vermag das Lat. zwischen der unabsichtlich-objektiven Unwahrheit (error) u. der absichtlich-subjektiven Unwahrheit (mendacium) zu unterscheiden. Im Folgenden werden die ethische Bedeutung der L. behandelt, dazu verwandte Begriffe u. Sachverhalte wie Täuschung (im Folgenden: T.), List, Betrug u. ä. – Außer Betracht bleiben die L. in Literatur u. Kunst (Fuchs) u. die Bewertung der Dichtung als L. (die älteste Thematisierung ist Hesiod. theog. 27f; vgl. E. Belfiore, ‚Lies unlike the truth‘. Plato on Hesiod, Theogony 27: TransProcAmPhilolAss 115 [1985] 47/57; H. Neitzel, Hesiod u. die lügenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27f: Hermes 108 [1980] 387/401; M. Puelma, Der Dichter u. die Wahrheit in der griech. Poetik von Homer bis Aristoteles: MusHelv 46 [1989] 74/9; W. Stroh, Hesiods lügende Musen: H. Görgemanns / E. A. Schmidt [Hrsg.], Studien zum antiken Epos [1976] 85/112; vgl. etwa auch Eus. or. ad s. coet. 10 [GCS Eus. 1^1, 164f] u. die falsidici vates in Epigr. Bob. 45, 17f [56 Speyer]; Speyer 21), was in heutiger Terminologie richtiger als Fiktion oder Imagination zu bezeichnen wäre (G. Ceresola, Fantasia e illusione in S. Agostino dai Soliloquia al De Mendacio = Università 54 [Genova 2001] 131/55; Fuchs 192/203; Ch. Gill / T. P. Wiseman [Hrsg.], Lies and fiction in the ancient world [Exeter 1993]; M. Hose, Fiktionalität u. L. Über einen Unterschied zwischen röm. u. griech. Terminologie: Poetica 28 [1996] 257/74; L. H. Pratt, Lying and poetry from Homer to Pindar [Ann Arbor 1993]; in Verkennung des Unterschiedes zwischen L. u. Fiktion diskreditiert J.-W. Beck, Die L. im antiken Rom: R. Kussl [Hrsg.], Spurensuche [2003] 49/84 das antike Rom als ‚Kultur der L.‘; zur Persuasion als Form der T. in der rhetorischen Theorie des Gorgias vgl. W. J. Verdenius, Gorgias' doctrine of deception: G. B. Kerferd [Hrsg.], The sophists and their legacy [Wiesbaden 1981] 116/28).

B. Griechisch-römisch. I. Sprachgebrauch. Im homerischen Epos ist die Grundbedeutung von ψεῦδος ‚falsch‘, ‚unrichtig‘ (Il. 2, 81 = 24, 222; 2, 349; 5, 635; 9, 115; vgl. Hymn. Hom. 1 [Bacch.], 5f Allen), ohne zwischen L. (Il. 4, 404; 23, 576) u. Irrtum (ebd. 10, 534 = Od. 4, 140) zu unterscheiden (Luther 80/2; zur Semantik von ἀλάθεια u. ψεῦδος bei Pindar A. M. Komornicka, Quelques remarques sur la notion d'ἀλάθεια et de ψεῦδος chez Pindare: Eos 60 [1972] 235/53; zur Tragödie Fuchs 67/119; J. Kätzler, Ψεῦδος, δόλος, μηχάνημα in der griech. Tragödie [1959]; E. Mielert, Ausdrücke für Wahrheit u. L. in der attischen Tragödie [1958] 100/30; zur *Komödie Fuchs 120/57). Ferner begegnet die Bedeutung ‚Eidbruch‘ (Il. 4, 235; 7, 351f; Fuchs 53f; Luther 89f; zu weiteren Wörtern im homerischen Epos mit der Bedeutung L. / T. ebd. 101/15). In der Odyssee stehen ψεῦδος u. ἀπάτη auch dafür, dass schmerzliche Wahrheiten aus αἰδώς u. ἔλεος vorenthalten werden (Od. 3, 20 = 328; 4, 348 = 17, 139), lügen also den Sinn von ‚die Wahrheit verschweigen‘ hat (Luther 40; zu diesem Phänomen in den homerischen Hymnen ebd. 153/6). Bei *Hesiod wird L. vor allem in der Sphäre des Rechts thematisiert (ebd. 137/48). – Nur ansatzweise kam es zu semantischen Differenzierungsversuchen. So unterschied Platon zwischen dem ‚freiwillig‘ u. dem ‚unfreiwillig Falschen‘ (resp. 7, 535e 1. 3: ἑκούσιον u. ἀκούσιον ψεῦδος). Wohl auf eine ältere griech. Diskussion geht die Unterscheidung des P. Nigidius Figulus (Gell. 11, 11) zwischen mentiri, ‚einen anderen belügen‘, u. mendacium dicere, ‚unbewusst eine Unwahrheit sagen‘, zurück, da diese terminologische Differenzierung im Lat. unscharf u. überflüssig ist (Schottlaender 101). Polybios (12, 7, 6. 12, 4f; 16, 14, 7/10) u. andere unterschieden bei falschen geschichtlichen Angaben zwischen einem versehentlichen Fehler, einem Irrtum (ψεύδεσθαι κατ' ἄγνοιαν), u. einem absichtlichen, einer L. (ψεύδεσθαι ἑκουσίως oder κατὰ προαίρεσιν; Speyer 94_2).

II. Definitionen. Versuche, L. zu definieren, gab es kaum (Fleming 13/7). Ausgehend von Il. 9, 313 wurde die Formel ‚etwas auszusprechen, aber etwas anderes im Herzen oder Denken zu verbergen‘ zur verbreiteten Umschreibung der L. (Sall. Catil. 10, 5: aliud

clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere; bis hin zu Clem. Alex. strom. 7, 53, 1; Lact. inst. 6, 18, 6; Hieron. ep. 105, 4). – Problembewusstsein lässt als erster Hesiod erkennen. Über die rein objektive Wahrnehmung des ‚Falschen' in den homerischen Epen hinaus entdeckte er die subjektive Seite beim Meineid: die Absicht (op. 281/4; Fuchs 58/61; Luther 138f. 143f). Die ambivalente Semantik von ψεῦδος u. die Wertung der T.absicht als Charakteristikum der L. liegt dem stoischen Paradox zugrunde, der Weise ‚lüge' nicht, auch wenn er ‚Falsches' sage, weil er es aufrichtig sage (Chrysipp.: SVF 2, 42 nr. 132; 3, 148 nr. 554). – Aristoteles entwarf keine Theorie der L., sondern erörterte das Phänomen der ‚Falschheit' im Kontext gesellschaftlicher Selbstdarstellung (G. Bien / R. Denker, Art. L.: HistWbPhilos 5 [1980] 533f; J. S. Zembaty, Aristotle on lying: Journ. of the Hist. of Philos. 31 [1993] 7/29). Als ψεῦδος bezeichnete er die Extreme der Prahlerei u. ironischen Selbstverkleinerung, deren Mitte die Wahrhaftigkeit sei (eth. Eud. 2, 3, 1221a 6; P. Wilpert, Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik: Philos. Jb. 53 [1940] 324/31), u. unterschied sechs Arten von Lügnern (eth. Nic. 4, 13, 1127a 13/b 32; eth. Eud. 3, 7, 1233b 38/1234a 3; vgl. magn. mor. 1, 32, 1193a 28/36). Ansonsten hatte Aristoteles ausschließlich die objektive Seite von ψεῦδος im Blick (metaph. 5, 27, 1024b 17/1025a 13; Griffiths 123/31). – Die Leistung der Römer besteht in der Reflexion auf die subjektive Seite der L., die im Begriff des dolus malus, der ‚arglistigen T.', ihren Niederschlag gefunden hat (Schottlaender 112/4; vgl. Dig. 4, 3). Cicero rühmte die juristische Bedeutung dieses Begriffs gegenüber den früheren Zuständen (off. 3, 60f); als Gründe für die Verwerflichkeit der L. galten ihm Treulosigkeit u. Bosheit (Q. Rosc. 56). Damit war die L. als ethisches Phänomen wahrgenommen, nicht bloß in ihrer Phänomenologie als objektiv falsche Behauptung.

III. Ethische Bewertungen. a. Verwerflichkeit. In der Ilias werden L., T. u. Betrug als Widerspruch zum Ideal des offenen, ehrlichen Kriegers verworfen (9, 312f. 344f. 369/76; 24, 261f), in der Odyssee wird L. als οὐ κατὰ κόσμον, ‚nicht gemäß der Ordnung', missbilligt (14, 363/5; vgl. 14, 378f. 387; Fuchs 45/8; Luther 84f. 97f). Hesiod verwirft Lügenhaftigkeit u. verschlagene Hinterhältigkeit (op. 78; Luther 135) sowie L. zwischen Freunden (op. 709, bekräftigt von Proklos: Schol. vet. in Hesiod. op. 709 [216f Pertusi]). Von da aus wurde die Verwerfung der L., die immer nur gelegentlich am Rande anderer Themen angesprochen wurde (Fleming 17/29), Gemeingut griechisch-römischer *Ethik (vgl. etwa Solons Maxime: ‚Lüge nicht, sondern rede wahr!': Diog. L. 1, 60; ferner Sophocl. frg. 62 [TragGrFrg 4, 137]; Aristot. eth. Nic. 4, 13, 1127a 28f; Plat. leg. 11, 916d 2/917e 7 [gegen Unehrlichkeit im *Handel; resp. 6, 485c 3f gehört nicht hierher, denn an dieser Stelle wird vom Philosophen Streben nach Wahrheit, nicht Wahrhaftigkeit gefordert]; Cic. off. 3, 61. 81; Marc. Aurel. seips. 9, 1, 2/5; Sen. ep. 79, 18). Auf Aristoteles zurückgeführt wurde die Sentenz: ‚Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, u. wenn er auch die Wahrheit spricht' (Diog. L. 5, 17; Otto, Sprichw. 1094; vgl. im Rabbinat bSanhedrin 89b; im christl. Kontext Isid. Hisp. sent. 2, 30, 1).

b. Erlaubtheit. Unter bestimmten Bedingungen galt die L. als legitim, doch bedurfte dies jeweils der Begründung (Fleming 30/41; Maćkowiak 47/58; J. Souilhé, Note sur le problème moral du mensonge et la pensée grecque: Archives de Philos. 2 [1924] 58/73). So wurde im Kontext des archaischen ethischen Grundsatzes, was Freunden gegenüber verboten sei (zB. eine T.: Theogn. 121/3. 253f), sei Feinden gegenüber erlaubt oder sogar geboten, Kriegslist weithin akzeptiert (PsPlat. iust. 374c 3/d 5; K. L. Noethlichs: o. Bd. 21, 26), desgleichen die T. eines Kranken zu dessen Wohl oder eines Freundes, der sich umbringen will (Dissoi Logoi 3, 2f = VS 90, 3, 2f; Xen. mem. 4, 2, 14/8; inst. Cyr. 1, 6, 31 [vgl. Herodt. 3, 72, 4f]; exped. 11, 4; Lucian. Philops. 1; Gell. 15, 22, 1f). Als erlaubt galt ferner eine L. zur Rettung eines Dritten aus Todesgefahr (ein Beispiel bei Tac. hist. 4, 50, 2). – Vorbild für nützliches Lügen war der listenreiche Odysseus, dessen L. in der Odyssee als kunstvolle T. bewertet wurden, eingesetzt nicht, um andere zu schädigen, sondern um das Ziel, die Heimkehr, zu erreichen (13, 256/86; 14, 192/359. 462/506; 17, 419/44; 19, 165/202. 221/48. 262/303; Fuchs 24/38. 47/50; C. R. Trahman, Odysseus' lies [Od. 13/9]: Phoenix 6 [1952] 31/43); von *Athena wird er dafür ausdrücklich gelobt (Od. 13, 291/9; vgl. 18, 51 = 21, 274). Der Gegensatz zwischen Achill, dem Wahrhaftigen,

u. Odysseus, dem Verschlagenen, ist der Aufhänger für den (ps-?) platonischen Traktat Hippias minor, dessen Argumentationsgänge auf der ambivalenten Semantik von ψεῦδος beruhen (Griffiths 113/22). In Sophokles' Philoktet gibt Odysseus auf die Frage des Neoptolemos: ‚Für hässlich also hältst du wohl das Lügen nicht?' die Antwort: ‚Nicht, wenn die L. Rettung bringt' (108f); gegen Ende distanziert sich der Text allerdings von einer solchen Einstellung (1228; vgl. Aristot. eth. Nic. 7, 3, 1146a 16/21). – Grundsätzliches ist bei Platon zu finden (D. A. Dombrowski, Republic 414 B/C. Noble LIES, NOBLE lies, or NOBLE ‚lies'?: ClassBull 58 [1981] 4/6; J. Ferguson, The ethics of the γενναῖον ψεῦδος: Liverpool Class. Monthly 6 [1981] 259/67; M. Broze, Mensonge et justice chez Platon: Rev. Intern. de la Philos. 40 [1986] 38/48; J. S. Zembaty, Plato's ‚Republic' and Greek morality on lying: Journ. of the Hist. of Philos. 26 [1988] 517/45 [mit Einordnung in den griech. Kontext]; C. Page, The truth about lies in Plato's Republic: Philosophie ancienne 11 [1991] 1/33 [mit Einordnung in den Kontext der Politeia]): Gegenüber Feinden oder unzurechnungsfähigen Freunden, die anders nicht von einer Untat abzubringen seien, sei eine L. oder T. akzeptabel (resp. 2, 382c 6/10), doch dürfe dieses ‚nützliche Heilmittel' nur von *Ärzten u. Staatsmännern ausnahmsweise angewendet werden (ebd. 3, 389b 2/d 5. 414b 8/c 2; 5, 459c 8/d 2). – Über die Stoa (Chrysipp.: SVF 2, 291 nr. 994; 3, 148 nr. 554f; D. Satran, Truth and deception in the Contra Celsum: L. Perrone [Hrsg.], Discorsi di verità [Roma 1998] 215/9) u. die Rhetorikausbildung (Cic. Brut. 42: concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius; de orat. 2, 241; Quint. inst. 12, 1, 38/44; vgl. auch Aug. conf. 6, 9) wurde die Legitimität der nützlichen L. allgemeines Bildungsgut (etwa Cels. frg. 4, 18 [GCS Orig. 1, 287f]), meist vertreten mit strengen sittlichen u. praktischen Auflagen u. nur selten leichtfertig bis hin zu utilitaristischem Eigennutz (Max. Tyr. 13, 3 [110/2 Trapp]). Eine gewiss von vielen geteilte Auffassung gab Heliod. Aeth. 1, 26, 6 wieder: ‚Manchmal ist auch die L. schön, wenn sie dem Redenden nützt, den Zuhörern aber nicht schadet' (Speyer 95_9).

IV. Lügen der Götter. Zahlreich sind die Erzählungen von T., List u. L. der anthropomorphen Götter der griech. Mythologie (Il. 14, 197. 300. 329; 19, 97. 106. 112; Deichgräber 112f; Luther 99f. 116; Zoepffel 116/9; zum Demeterhymnus Luther 157f; *Anthropomorphismus). Im Hermeshymnus wird *Hermes als der Gott der List u. des Trugs vorgestellt (Deichgräber 108/12; Luther 160/9; Zoepffel 119/21; vgl. Hesiod. op. 77f: Hermes erweckt Lug u. Trug in Pandoras Brust). Analoge Erzählungen gibt es in der ägypt. u. oriental. Mythologie, etwa die List des Ea, des babyl. Gottes der Weisheit (zu Listen der Götter in Ägypten E. Graefe, Die List der Isis. Über Strategeme bei den alten Ägyptern: Senger 86f. 89/92; B. Kienast, Eas Warnung vor der Sintflut. Zur List im alten Orient: ebd. 50/3; G. Roeder, Mythen u. Legenden um ägypt. Gottheiten u. Pharaonen [1960] 44/9; ders., Seths Überlistung durch Isis: S. Schott, Altägypt. Liebeslieder[2] [Zürich 1950] 209/11; die Legende von den feindlichen Brüdern Wahrheit [Ma'at] u. L. [Gôreg], in der Wahrheit sich mit Hilfe ihres listenreichen Sohnes gegen L. durchsetzt, findet sich bei Schott aO. 205/8 u. Roeder, Mythen aO. 74/84). – Das griech. *Epos rechnete damit, dass Menschen von Göttern ganz nach Belieben belogen, betrogen u. getäuscht werden (Il. 2, 114 = 9, 21: Agamemnon durch Zeus; 3, 405; 12, 164f; 15, 159; 21, 599. 604; 22, 299: Hektor durch Athena; Od. 4, 455; 7, 245; 10, 232. 380; 23, 321; Luther 85f. 98f. 116. 118; Deichgräber 113/9; zum Aphroditehymnus Luther 159f). Die weitere Entwicklung führte von dieser Vorstellung weg. Schon in Hesiods ‚Werken u. Tagen' gibt es im Reich der Götter nicht mehr List u. Trug, sondern es regiert das Recht (Deichgräber 125f; vgl. Pind. Pyth. 3, 29). In der älteren attischen Tragödie begegnet das Motiv der täuschenden u. trügenden Gottheit bei **Aischylos: ‚Doch dem listensinnenden Trug des Gottes, welch sterblicher Mensch wird ihm entgehen?' (Pers. 93). In der Aussage: ‚Von gerechtem Trug hält der Gott sich nicht fern' (frg. 301 [TragGrFrg 3, 394]) taucht gegenüber dem willkürlichen Trug der homerischen Götter allerdings ein neuer Zug auf: Wohl im Zusammenhang mit der Ethisierung des Gottesbildes (*Gottesbegriff; *Gottesvorstellung) wurde T. an Recht bzw. *Gerechtigkeit gebunden, die Götter an die Moral (Deichgräber 127/30). Die späteren Tragiker Sophokles u. **Euripides rückten dann allmählich ganz von diesem Motiv ab

(ebd. 130/6; vgl. Aeschyl. [?] Prom. 1032; Eur. Orest. 364). Nachdrücklich wandte sich auch Xenophanes gegen einen trügenden Gott (Deichgräber 126; VS 21 B 11; verfehlt ist Zoepffel 127), u. bei Parmenides wurde die Gottheit zum Inbegriff der Wahrheit (Deichgräber 126f). Platon kritisierte das Motiv in der älteren Dichtung: Es gebe nichts, um dessentwillen ein Gott lügen könnte (resp. 2, 382d 5/383a 5; 3, 389b 3f). Spätere griech. Theologie folgte der Kritik des Xenophanes u. Platons. – Das alte Motiv vom göttlichen (oder dämonischen) Trug lebte nur noch sporadisch weiter (Belege bei Deichgräber 154f: in der pythagoreischen Überlieferung: VS 58 D 11; Chrysipp.: SVF 3, 177 nr. 706; Dolus u. Fraus als Gottheiten: Cic. nat. deor. 3, 44; in moralisierender Umformung: Dio Chrys. or. 4, 114. 129). Proklos lieferte eine (an Origenes erinnernde, s. u. Sp. 637) Rechtfertigung der L. Gottes: Sie sei ein aufgrund der Torheit der Menschen erforderliches Mittel, durch das diese zur Vernunft kommen sollen (in Plat. remp. 381 [1, 116 Kroll]; Schottlaender 118).

C. Judentum. I. Altes Testament. a. Sprachgebrauch. Im AT meint die Wurzel kzb als Substantiv (Iudc. 16, 10. 13) u. als Verbum im Piʿel (Num. 23, 19) eine trügerische Rede oder Handlung (Klopfenstein 176/254), ähnlich die Wurzel kḥš als Substantiv (Hos. 7, 3; 10, 13; 12, 1) u. als Verbum im Piʿel (Gen. 18, 15; Lev. 5, 21f; Job 8, 18; Klopfenstein 254/310), während das Substantiv šeqer (Ex. 20, 16; Dtn. 5, 20; häufig in Jer. u. Ps.) im Sinne von ,falsches Zeugnis' u. ,Treuebruch' stärker das von der Wahrheit abweichende Verhalten betont u. terminus technicus für Vertragsbruch ist (Klopfenstein 2/176); L. im Sinne der Diskrepanz zwischen dem Gesagten oder Getanen u. der eigentlichen Absicht bezeichnet am ehesten das Substantiv mirmah (Jer. 9, 7) von der Wurzel rmh (Klopfenstein 310/20; Rösel 5/8; zu weiteren verwandten Begriffen, etwa šwʾ, ,Trug', Conzelmann 593f; zum Sprachgebrauch in Gen. mit Differenzierung nach den Bearbeitungsschichten Jahwist, Elohist u. Priesterschrift: A. Freund, Lying and deception in the Biblical and post-Biblical Judaic tradition: Scandinavian Journ. of the OT 5 [1991] 46/55).

b. Bedeutungen. Die Begriffe lassen sich nicht eindeutig dem Vertragsrecht (šqr), dem sakralen u. profanen Strafrecht (kḥš), der *Magie (šwʾ) u. dem alltäglichen Leben (kzb u. rmh) zuordnen; vielmehr gehen die Bedeutungen ineinander über (Klopfenstein 321f). Neben ihrer Anwendung auf dem Gebiet des Rechts (im Dekalog wird Falschaussage verboten: Ex. 20, 16; Dtn. 5, 20; vgl. Prov. 6, 19; 14, 25; Lev. 19, 12 verbietet Meineid: Wiener 24/9) bildeten sich zwei spezifisch religiöse Bedeutungen heraus, nämlich Untreue gegen Gott bzw. Abfall zu den trügerischen Götzen (Ps. 40 [39], 5; Job 31, 28) u. ,L.-Prophetie' als Vorwurf in der Auseinandersetzung zwischen Propheten (Jer. 23, 32; Hes. 13, 6; Conzelmann 594f; nach E. Bons, Das Denotat von kzbyhm ,ihre L.' im Judaspruch Am. 2, 4-5: ZAW 108 [1996] 201/13 gehört Amos 2, 4f hierher). Der Gedanke, die heidn. Götter seien trügerisch (Jes. 44, 20; vgl. 2 Chron. 30, 14 LXX), wird in der hellenist.-jüd. Kontroversliteratur breit dargestellt.

c. Ethische Bewertungen. L. u. Lügner werden allgemein verurteilt (Lev. 19, 11; Ps. 4, 3; 62 [61], 5; Hos. 7, 1. 13; Mich. 6, 12; Prov. 4, 24; 30, 8; Sir. 5, 14; 7, 13; 20, 26). In der alltäglichen Moral gilt L. als Torheit (Prov. 6, 12/5; 17, 7; 26, 23/8). Die Begründung dafür entstammt der atl. Verknüpfung der Ethik mit dem Gottesgedanken: Die Wahrhaftigkeitspflicht wurde aus der Gottesfurcht motiviert (ebd. 12, 22; *Furcht [Gottes]), L. galt als Frevel, weil Gott der Schützer von Recht u. Wahrheit ist. ,Ein falscher Zeuge, der L. ausstreut' (ebd. 6, 19), ist ihm verhasst u. geht zugrunde (ebd. 21, 28; Conzelmann 594). Die L. konstituiert einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott u. den Menschen: Während die Menschen alle lügen (Ps. 116, 11 [115, 2]), ist Gott kein Mensch, der lügt (Num. 23, 19; s. u. Sp. 637f). – Im Kontrast zu dieser Bewertung gibt es besonders in den Erzählungen über die Patriarchen (A. Heidler, Die List in den Patriarchengeschichten des AT: Katechetische Bl. 84 [1959] 241/5) zahlreiche Episoden, in denen L. u. List eine zentrale Rolle spielen, so nach der ersten L., derjenigen Kains (Gen. 4, 9; *Kain u. Abel), in den Geschichten, in denen Sara bzw. Rebekka als Schwester Abrahams bzw. Isaaks ausgegeben wird (ebd. 12, 10/20; 20, 1/18; 26, 1/11), in *Jakobs Erschleichung des Erstgeburtssegens (ebd. 27, 1/40) u. dessen sonstigen Finten u. Tricks (bes. Gen. 30f; gleichwohl wurde Jakob nicht zu einem ,jüd. Odysseus' stilisiert; vgl. aber das Bild von Jakob

dem Lügner in Hos. 12, 3f). Dazu kommen zB. die Listen in der Josephsnovelle (Gen. 42/5; 48, 13f) u. in der Davidsgeschichte (J. Frontain, The trickster tricked. Strategies of deception and survival in the David narrative: V. T. Tollers / J. Maier [Hrsg.], Mappings of the Biblical terrain [Lewisburg 1990] 170/92), der lügende Prophet (1 Reg. 13, 18; E. Blum, Die L. des Propheten: Mincha, Festschr. R. Rendtorff [2000] 27/46) sowie die L. der Hebammen in Ägypten (Ex. 1, 15/21) u. der Rahab (Jos. 2, 4f; Fleming 63/70; Klopfenstein 325/52; zu lügenden Frauen J. Cheryl Exum / J. W. H. Bos [Hrsg.], Reasoning with the foxes. Female wit in a world of male power = Semeia 42 [1988]; T. Craven, Women who lied for the faith: D. A. Knight / P. J. Paris [Hrsg.], Justice and the holy [Atlanta 1989] 35/49; A. W. Engar, OT women as tricksters: Tollers / Maier aO. 143/57; O. Horn Prouser, The truth about women and lying: JournStudOT 61 [1994] 15/28); eine Not-L. wird von *Jeremia berichtet (Jer. 38, 24/7). Nicht wenige dieser L. bringen das Geschehen in der jeweiligen Erzählung entscheidend im Sinne des göttl. Heilsplans bzw. zugunsten der schwächeren Partei voran. In Israel gilt die L. immer dann als verwerflich, wenn sie den Nächsten oder die *Gemeinschaft gefährdet (Klopfenstein 353), kann jedoch als zulässig, ja geboten betrachtet werden, wenn sie diese aus Gefahr rettet (Craven aO. 36; Rösel 19).

II. Frühjudentum. a. Qumran. L. (meist kzb u. šqr), Betrug u. List werden in der Gemeinderegel von Qumran unter den Eigenschaften des ‚Unrechtsgeistes' aufgeführt, der alle, die ihm folgen, ins eschatologische Verderben führt (1QS 4, 9/14; vgl. 10, 22; 4QpNah bzw. 4Q169 frg. 3-4, 2, 1/8; Rösel 20). Der ‚Mann der L.' (iš ha-kazav: 1QpHab 2, 1f; 5, 11; 11, 1) bzw. ‚L.prediger' (maṭṭif ha-kazav: ebd. 10, 9; 1Q14 frg. 8-10, 4; vgl. CD 1, 14; 8, 13; 19, 26; 20, 15) ist der Opponent des ‚Lehrers der Gerechtigkeit' (T. H. Lim, Art. Liar: Enc. of the Dead Sea Scrolls 1 [2000] 493f). Dieser *Dualismus, der in den Testamenten der Zwölf Patriarchen stärker individualethisch gefasst ist (Test. XII Dan. 1, 3; 2, 1. 4; Test. XII As. 5, 3), geht möglicherweise auf persischen Einfluss zurück: In der Religion Zarathustras ist der Gegensatz zwischen Wahrheit u. L. identisch mit der Alternative zwischen Heil u. Unheil (Yasna 33, 2; 46, 6; Conzelmann 595f) u. ‚die L. der Ausdruck für das schlechthin Negative innerhalb des ethischen Dualismus' (ebd.).

b. Hellenistisches Judentum. In der hellenist.-jüd. Paränese wurde die L. verworfen u. zu Wahrhaftigkeit u. Aufrichtigkeit gemahnt (PsPhocyl. 7. 48/50 [88. 90 van der Horst]; Hen. aeth. 104, 9f; Philo decal. 6. 138/41. 172; Souilhé aO. [o. Sp. 624] 70/2; Wiener 18). Zunehmendes Problembewusstsein entwickelte sich gegenüber den vielen Beispielen offenkundiger L. ausgerechnet in den Patriarchenerzählungen. Zwei Tendenzen lassen sich unterscheiden: Zum einen wurden die Patriarchen auf Kosten des Bibeltextes idealisiert, etwa wenn Gen. 20 in Jub. 13, 11/5 so nacherzählt wird, dass von einer L. nicht die Rede ist (Rösel 19), u. wenn Philon, bei dem die Wortgruppe ψευδ- meist *Irrtum bedeutet (Conzelmann 596), die List *Abrahams in Gen. 12 unterschlägt (Abr. 89/98) u. Josephs Tricks in Gen. 42/5 mit Platon als politische Taktik rechtfertigt (Jos. 232/6). Zum anderen wurde die Überlieferung an sich akzeptiert, aber doch der Versuch unternommen, die Betrügereien gleichsam zu sanieren, indem etwa Josephus die List in Gen. 12 entschuldigt (ant. Iud. 1, 162; ähnlich 1, 207 zu Gen. 20), die Schuld für den Betrug in Gen. 27 Rebekka zuschiebt (ant. Iud. 1, 269) u. Jakob generell entlastet (Freund aO. 55/61). Aus platonisch-stoischer Tradition rezipierte Philon die Erlaubtheit der L. in Situationen, in denen nur noch die Unwahrheit den Menschen nützen oder das Vaterland schützen könne (cherub. 15; quaest. in Gen. 4, 204). Zudem führte er die T. in die Pädagogik ein: Für viele Menschen, die nicht die erforderlichen Voraussetzungen mitbrächten, um direkt über die Wahrheit in die Weisheit eingeführt zu werden, seien erzieherische L. nützlich u. unumgänglich (quod deus s. imm. 51/69). Aus Abimelechs Irreführung (Gen. 20) folgerte er, nicht allen Menschen müsse die ganze Wahrheit gesagt werden (quaest. in Gen. 4, 67), u. Jakobs Betrug (Gen. 27) kommentierte er mit Platon (s. o. Sp. 625): Ein Arzt ‚wird zuweilen Falsches sagen, ohne ein Lügner zu sein, u. er wird täuschen, ohne ein Betrüger zu sein' (quaest. in Gen. 4, 204). Mit dieser Deutung biblischer L.geschichten aus der Perspektive der antiken Nutz-L.-Tradition prägte Philon entsprechende Gedanken späterer altchristl. Theologen.

III. Rabbinisches Judentum. Die rabbin. Literatur warnt immer wieder vor L., *Heuchelei u. Unaufrichtigkeit (Conzelmann 596): Alles hat Gott ins Dasein gerufen mit Ausnahme von L. (šqr) u. Falschheit, die von Menschen erfunden wurden (Pesiqta Rabbati 24, 3 [126a Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 1, 509]); Spötter, Schmeichler, Lügner u. Verleumder werden von der Shekhina, der göttl. Gegenwart, nicht empfangen (meqablot: bSoṭah 42a; vgl. Ps. 101 [100], 7). Aus der strengen Forderung nach Wahrhaftigkeit ergab sich die Ablehnung auch kleiner Unwahrheiten aus *Höflichkeit (bḤullin 94b; Wiener 18/20). Eine Ausnahme bildet lediglich Unwahrhaftigkeit zum Zwecke der Friedensstiftung: Zur Vermeidung von Verleumdung durch Denunziation oder Indiskretion wurde Verschwiegenheit empfohlen (F. Böhl, Emeth [Wahrheit], gnostischer Dualismus u. die Erlaubtheit der L. in der rabbin. Lit.: Orientalia NS 48 [1979] 171/4 mit Belegen).

D. Christlich. I. Neues Testament. Die Wortgruppe ψευδ- erscheint hier an wenigen Stellen (Mt. 5, 11 [Text unsicher]; Act. 5, 3f [C. Böttrich, Leugnen u. Lavieren. Die Gestalt des Petrus im Spannungsfeld zwischen ‚L.' u. ‚Wahrheit': R. Leonhardt / M. Rösel (Hrsg.), Dürfen wir lügen? (2002) 32/7]; 6, 13; Apc. 2, 2; 3, 9 [J. J. Pilch, Lying and deceit in the letters to the seven churches: Biblical Theology Bull. 22 (1992) 126/35 mit der kulturanthropologischen Erklärung von L. u. T. als ehrenwerte Strategien in Kulturen, die auf Ehre u. Scham basieren]; 2 Cor. 11, 31; Gal. 1, 20; 1 Tim. 2, 7; vgl. J. L. North, Paul's protest that he does not lie in the light of his Cilician origin: JournTheolStud NS 47 [1996] 439/63 zu Rom. 9, 1) im üblichen Sinn (Conzelmann 596/9; H. Mulert, Die Bewertung der L. in der Ethik des NT u. des evangelischen Christentums: O. Lipmann / P. Plaut [Hrsg.], Die L. [1927] 32/8), ebenso das Verbot zu lügen (Col. 3, 9; Eph. 4, 25 = Sach. 8, 16; als Pendant dazu die Aufforderung zu unbedingter Wahrhaftigkeit Mt. 5, 37; Jac. 5, 12). Die L., im NT nirgends als solche theoretisch erörtert, erscheint schon bei Paulus als Gegensatz zur Wahrheit Gottes im Sinne von Heil u. *Erlösung (Rom. 1, 25; ebd. 3, 4 greift Ps. 116, 11 [115, 2] auf; vgl. Jac. 3, 14), vor allem aber (in Analogie zu Qumran; s. o. Sp. 629) im johanneischen Schrifttum: Als ‚Vater' der L. gilt der Teufel (Joh. 8, 44; vgl. Iren. haer. 5, 22, 2/24, 4; Basil. ep. 207, 4 [2, 187 Courtonne]; Act. Thom. 143 [AAA 252f]; Ginzā R 1, 146 [22, 22f Lidzbarski]); wohl davon ausgehend sahen einzelne Kirchenschriftsteller die Dämonen als Verursacher der L. an (zB. Min. Fel. Oct. 28, 6). L. ist Unglaube als Bestreiten der (Glaubens-) Wahrheit oder Verleugnung des Bekenntnisses (Joh. 8, 55; 1 Joh. 1, 6. 8. 10; 2, 4. 21f. 27; 4, 20; 5, 10); insofern es sich um die Verweigerung des Bekenntnisses zu Jesus handelt, gehört auch dessen Verleugnung durch Petrus hierher (Mc. 14, 66/72 par.; Böttrich aO. 24/31). Von dieser Verwendung aus fand der Begriff Eingang in die altkirchl. Ketzerpolemik, die schon für 1 Joh. als Sitz im Leben dieses Wortgebrauchs anzusetzen ist, u. erhielt die Bedeutung ‚Irrlehre' bzw. ‚Häresie' (N. Brox: o. Bd. 13, 264; K. Thraede: o. Bd. 18, 896/8); Ps. 5, 7 wurde oft so gedeutet (seit Orig. sel. in Ps. 5, 7 [PG 12, 1169]; Fleming 119/24; Müller 80); Theodrt. comm. in Ps. 5, 7 (PG 80, 897) bezog den Vers auf alle Feinde der Kirche. Als Kennzeichen der Parusie des *Antichrist gilt die L. in 2 Thess. 2, 9. 11 (vgl. die L. im eschatologischen Kontext in 1 Tim. 4, 2; Apc. 14, 5; 21, 8. 27; 22, 15).

II. Patristik. a. Verwerflichkeit. In der antiken christl. Literatur findet sich vor Augustinus (s. u. Sp. 640) keine theoretische Erörterung oder Definition der L. (Müller 27/48. 78/93; Fleming 98/175), doch wurde diese von sehr vielen Theologen verworfen u. (meist im Anschluss an Eph. 4, 25) die Pflicht zur Wahrhaftigkeit eingeschärft (1 Clem. 35, 2; Did. 5, 2; Ep. Barn. 20, 2; Herm. mand. 3; 8, 9; 12, 3, 1; sim. 9, 15, 2; Iustin. dial. 80, 2 [als Eidverbot: apol. 1, 16, 5]; Sext. sent. 158f. 165ab. 393 [vgl. K. Hoheisel, Glaubensbekenntnis vor Obrigkeiten. Zu Aufrichtigkeit u. L. in der Gnosis: JbAC 36 (1993) 64f]; Basil. ep. 22, 1 [1, 53 Court.]; Joh. Chrys. in Eph. hom. 14, 1 [PG 62, 99/101]; Theodrt. in Eph. 4, 25 [PG 82, 540]; Lact. inst. 6, 18, 4/6; Ambr. ep. 15, 4 [CSEL 82, 113]; Hieron. ep. 107, 13 [L. als Sakrileg]; 148, 19; Zitate zur L. aus Bibel u. Schriften von Basilius, Chrysostomos u. Didymos: Joh. Damasc. parall. Ψ tit. 1 [PG 96, 432/6]). – Ein spezieller Fall des L.verbots war, ausgehend von Mt. 10, 32f par. Lc. 12, 8f, die Pflicht zum Glaubensbekenntnis in Christenprozessen (Iustin. apol. 1, 8, 2. 39, 3; 2, 4, 4 [P. Merlo, È

sempre vietato dire il falso? L'emergere della questione nel filosofo e martire Giustino: Archivio Teologico Torinese 2 (1996) 99/113]; Clem. Alex. strom. 7, 51, 8; Eus. praep. ev. 6, 6, 2). Kirchliche u. gnostische Christen unterschieden sich in diesem Punkt nicht so stark, wie kirchliche Theologen behaupteten (Hoheisel aO. 54/66, bes. 59/61. 65f); auch in gnostischen Texten wurde L. verboten (Ev. Thom. 6 [NHC II 33, 14/23]).

b. Erlaubtheit. Die gängige Ansicht lautete nach dem Zeugnis Augustins (de mend. 19 [CSEL 41, 437f]; c. mend. 23 [ebd. 497/9]), in bestimmten Situationen u. insbesondere ‚zur Erlangung des Heils' (quaest. hept. 3, 68 [CCL 33, 221]) sei eine L. erlaubt, ja geboten (Fleming 75/176; Fürst, Diskussionen 70/5; Maćkowiak 58/87; Ramsey 515/28; Schindler 424f). Einwände begegnen vor Augustinus nur sehr selten, so bei Sextus Julius Africanus (ep. ad Aristid.: TU 34, 3, 53/7 Reichardt), der die L. zur Verherrlichung Christi als schwere Sünde anprangerte, u. Basilius (reg. brev. 76 [PG 31, 1135f]), dessen Urteil über L. u. Lügner sehr streng ausfiel (ebd. 58/60 [1121f]). Hieronymus (tract. I in Ps. 146, 10 [CCL 78, 334f]; comm. in Gal. 2, 11/3 [ebd. 77A, 52/7]; ep. 84, 3; adv. Rufin. 1, 18) u. Theophilos v. Alex. (synod. ep. ad Palaest. et Cypr. episc. 2 = Hieron. ep. 92, 2 [CSEL 55, 148/50]; ep. pasch. ad Aegypt. episc. 22 = Hieron. ep. 98, 22 [ebd. 207f]) wandelten sich im Zuge ihrer Distanzierung von Origenes aus Vertretern zu Gegnern der Nutz-L. (A. Fürst, Hieronymus über die heilsame T.: ZsAntChrist 2 [1998] 97/112; T. Adamik, S. Jérôme, Apologie c. Rufin 1, 18. Origène et le mensonge: L. Perrone [Hrsg.], Origeniana Octava 2 [Leuven 2003] 1213/7); im gleichen Kontext fügte Rufinus v. Aquileia in seine lat. Übersetzung von hist. mon. 1, 2, 4f (PTS 34, 253) eine Ablehnung der L. ‚zum Guten' ein. – Die häufige Legitimierung bestimmter L. ist nicht als Indiz für ein niedriges moralisches Niveau zu werten (Godefroy 560f). Gerade diejenigen Theologen, die Ausnahmen vom L.verbot zuließen, schärften meist nachdrücklich die moralische u. intellektuelle Verpflichtung zu Wahrheit u. Wahrhaftigkeit ein (Clem. Alex. strom. 7, 50, 4. 53, 1f. 6/54, 1; Hilar. Pict. tract. in Ps. 14, 9 [CSEL 22, 90f]; Joh. Cassian. conl. 17, 19, 2 [SC 54, 263f]). Die Bedingungen für den Einsatz eines derart problematischen Mittels wurden verschieden streng gesetzt, die Intentionen waren deutlich altruistisch, die Mahnungen zur Vorsicht u. die Warnungen vor Missbrauch fielen verschieden intensiv aus. Gerechtfertigt wurden L. meist mit ihrer Einstufung als οἰκονομία, d. h. als soteriologische u. pädagogische Akkommodation an ‚Schwächere' zur Vermittlung von Wahrheit u. Heil; dieser hehre Zweck unterlief die stets gegenwärtigen Bedenken. Zudem dienten die atl. Geschichten (s. o. Sp. 628), ergänzt um entsprechend gedeutete ntl. Aussagen (Act. 16, 1/3; 1 Cor. 9, 20; Gal. 2, 11/4), als biblische Vorbilder (Fürst, Briefwechsel 35f; M. Sinapi, La question du mensonge officieux dans la correspondance Jérôme-Augustin: Rue Descartes 8/9 [1993] 68/75); die Apostel selbst hätten nicht vor trügerischen Listen zurückgeschreckt, um Heiden zu bekehren (PsClem. Rom. hom. 20, 18/23 [GCS PsClem. 1, 278/81]; Speyer 97). – Platon u. Philon kombinierend (D. Satran, Pedagogy and deceit in the Alexandrian theological tradition: R. J. Daly [Hrsg.], Origeniana Quinta [Leuven 1992] 119/24), betonte Clemens v. Alex. die Wahrhaftigkeit des vollkommenen Christen (strom. 7, 53, 1f. 6/54, 1), außer wenn dieser wie ein Arzt gegenüber einem todkranken Patienten lüge, um zu retten (ebd. 7, 53, 2); auch Kriegslisten billigte Clemens, u. den pädagogischen Einsatz einer T. wertete er als rücksichtsvolle Anpassung zur Heilsvermittlung (ebd. 1, 160, 2; 6, 124, 1/3; 7, 53, 3f). Origenes hob mit Eph. 4, 25 u. Joh. 14, 6 die Wahrhaftigkeitspflicht hervor, folgte in der Akzeptanz mancher L. indes Platon, dessen Bedingungen er verschärfte: Nur manchmal u. nur, um ein ‚großes Gut' zu erreichen, sei eine L. im Sinne der bibl. Vorbilder erlaubt (frg. aus strom. 6 bei Hieron. adv. Rufin. 1, 18 [CCL 79, 18; vgl. ClavisPG 1483]; Hieron. ep. 84, 3). – Auf dieser Linie sahen viele Kirchenväter L. u. Betrug uU., u. in der Regel mit deutlicher Zurückhaltung, als legitim an (Didym. Caec. in Ps. 5, 6 [PTS 15, 132]; Evagr. Pont. Gnost. frg. 23 [SC 356, 125f]; Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 108 [GregNyssOp 1, 58f]; Hilar. Pict. tract. in Ps. 14, 10 [CSEL 22, 91]; Paulin. Nol. carm. 16, 52/74; Sext. sent. 165de; Synes. ep. 105 [3, 235/41 Garzya / Roques], der gut platonisch-philonisch dachte, wenn er auf der Basis absoluter Wahrheitsliebe [ebd. (241 G. / R.)] die T. von Leuten, die der Wahrheit nicht gewachsen sind, für nützlich hielt [ebd. (239 G. / R.)]; Theodrt. in 2 Sam. quaest. 30 [99

Fernández Marcos / Busto Saiz]; Procop. Gaz. in 2 Sam. 13 [15], 37 [PG 87, 1137]). Wenig Vorbehalte hatte Joh. Chrysostomos: Er rechtfertigte sich für die T. eines Freundes (sac. 1, 6f [SC 272, 88/98]; Griffiths 133/43), empfahl die ,schöne L.' u. ,schöne List' Rahabs, ,die das Göttliche nicht verrät, sondern die Frömmigkeit schützt' (poenit. 7, 5 [PG 48, 330]; vgl. hom. in Col. 6, 1 [PG 62, 338]), regelrecht zur Nachahmung u. sah die Anwendung von Listen als verbreitetes Handlungsmuster an (E. Schockenhoff, List u. L. in der theol. Tradition: Senger 162/4). Ähnlich bedenkenlos rechtfertigte ein anonymer Prediger eine Finte mit dem Rekurs auf das Gleichnis vom unehrlichen Verwalter (Lc. 16, 1/8), der für sein Verhalten gelobt wird (PsMax. Taur. serm. 7, 3 [CCL 23, 25f]). – Häufig thematisiert wurde die L. im Mönchtum, vor allem von Joh. Cassianus (Fleming 330/435; Z. Goliński, Doctrina Joannis Cassiani de mendacio officioso: Collectanea theologica 17 [1936] 491/503; J. A. Fleming, By coincidence or design? Cassian's disagreement with Augustine concerning the ethics of falsehood: AugStudies 29 [1998] 19/34; Griffiths 155/70; Schockenhoff aO. 164/7). Er schrieb bei grundsätzlichen Vorbehalten die ausführlichste Verteidigung der Nutz-L. in der Alten Kirche u. gab Beispiele aus dem Klosteralltag (conl. 17, 15/25; inst. 5, 39; o. Bd. 14, 1229), wofür Prosper v. Aquitanien ihn kritisierte (c. coll. 5, 2 [PL 51, 226]). In der Vita des Theodosios (39 Usener) wird eine Pilgerlegende als καλὴ ἀπάτη bezeichnet, weil sie dem Kloster nütze (Speyer 97_7). Eine monastische Theorie der L. entwarf Dorotheus v. Gaza (doctr. 9, 96/103 [SC 92, 320/34]): Er erlaubte die seltene Anwendung einer Not-L. in einer schweren Notlage, wenn dadurch ein größeres Übel verhindert u. sie nur äußerst selten angewendet werde (ebd. 102 [330/2]; vgl. Joh. Clim. scal. 12 [PG 88, 853/8]; Martin. Brac. form. vit. 5 [247 Barlow]). Ein Nebeneinander von Wahrheitsliebe u. (Not-) L. findet sich in den Vätersprüchen (Apophth. patr. 8, 22; 11, 7; 20, 8 [SC 387, 414; 474, 138; 498, 170]; Apophth. patr. Alon. 4 [PG 65, 133AB]; Vit. patr. 5, 10, 93 [PL 73, 929]; vgl. Fleming 110/2. 170/4; Müller 82f). – Zu einer analogen Position im frühen Islam Ramsey 533_{97}.

c. Pseudepigraphie als Lüge. Ein Sonderfall der L. ist die literarische *Fälschung (H. Holze, Ist Fälschung L.? Ein mittelalterl. Problem, erörtert am Beispiel der ,Konstantinischen Schenkung': Wort u. Dienst 22 [1993] 95/102; Fürst, Diskussionen 76f), insofern diese einen Sachverhalt vortäuscht, der den tatsächlichen Gegebenheiten nicht entspricht (Speyer 3. 13). Pseudepigraphie war ein allgegenwärtiges Faktum in der heidn., jüd. u. christl. antiken Literatur (Brox; Speyer). Die ethische Frage nach L. u. Wahrhaftigkeit stellt sich, sobald nach der Moral der Fälscher gefragt wird. Eine plausible Erklärung für die Motivation u. Rechtfertigung des Fälschens liefert die Tradition der erlaubten T. (ebd. 94/9; Brox 81/105). Nach dieser weitverbreiteten Theorie (s. die zahlreichen Zeugnisse o. Sp. 623/5. 628. 629/31. 633/5) konnte eine literarische Fälschung als das bezeichnet werden, was sie war, nämlich L. u. Betrug, zugleich aber als T.manöver zu einem hehren Zweck gerechtfertigt u. auf diese Weise trotz aller möglicherweise bleibenden Bedenken praktiziert werden. – Zwar wurde nirgends über die Legitimität von Pseudepigraphie debattiert, weil das gleichbedeutend damit gewesen wäre, eine Fälschung als solche zu dekuvrieren. Es ist aber ein einziger Fall bekannt, in dem ein Autor seine Fälschung rechtfertigte, u. zwar als diese schon entdeckt war; dies bietet zugleich das einzige Zeugnis dafür, dass im Zusammenhang mit Fälschung von L. gesprochen wurde (Brox 101/4; Speyer 31): Der Presbyter Salvian v. Marseille verteidigte die Pseudonymität seiner ,Vier Bücher des Timotheus an die Kirche' gegenüber seinem Bischof Salonius mit dem Argument, nicht der Paulusschüler sei mit der falschen Verfasserangabe gemeint, sondern der Autor habe zur ,Ehre Gottes' (vgl. die *Etymologie des Namens Timotheus) schreiben wollen; eine Irreführung sei mit diesem Pseudonym nicht beabsichtigt, daher handle es sich nicht um eine L., sondern um fromme *Demut (ep. 9, 13/20 [SC 176, 129/33]; N. Brox, Quis ille auctor? Pseudonymität u. Anonymität bei Salvian: VigChr 40 [1986] 55/65). Salvian, der von sich als Autor nur in der dritten Person spricht, befürwortete eine Nutz-L. nicht u. wollte sein Verfahren nicht als Pseudepigraphie, sondern als Pseudonymität gewertet wissen. Indem er aber seine Verfasserschaft nicht zugeben wollte, ging es doch um T. u. Irreführung. – Die Mentalität (nicht die Terminologie) der Nutz-L.-Tradition wird bei zwei

spätantiken Fälschern erkennbar (Speyer 96f): Anastasios Sinaita (hod. 10 [PG 89, 149/94]) rechtfertigte seinen literarischen Betrug im Streit mit den Monophysiten, indem er sein Vorgehen offen als πανοῦργον u. πανουργία bezeichnete (ebd. 10 [189]), es aber biblisch zu begründen versuchte (ebd. [149. 161. 164]), u. der Monophysit Makarios v. Ant. erklärte über seine Verstümmelung von Kirchenväterzitaten auf dem Konzil v. Kpel iJ. 680/81: ‚Ich habe so gehandelt, um meine Absicht durchsetzen zu können‘ (Hincmar. praedest. 2 praef.; 2, 93 [PL 125, 55. 93]).

d. Soteriologische Täuschungen Gottes. Im Gefolge der israelit. (Job 24, 25; Num. 23, 19; Ps. 89 [88], 36; 1 Sam. 15, 29), hellenist.-jüd. (Philo ebr. 139: ὁ ἀψευδὴς θεός; vit. Mos. 1, 283) u. rabbin. Theologie (Böhl aO. [o. Sp. 631] 163/70) sowie im Gefolge der griech. u. hellenist. *Aufklärung (s. o. Sp. 627) waren die christl. Theologen übereinstimmend der Meinung, dass Gott nicht lügt: ‚Der befohlen hat, nicht zu lügen (Lev. 19, 11), um wieviel mehr wird er selbst nicht lügen; denn nichts ist bei Gott unmöglich außer das Lügen‘ (1 Clem. 27, 2; vgl. Rom. 3, 4; Hebr. 6, 18; Tit. 1, 2: ὁ ἀψευδὴς θεός; 1 Joh. 2, 27; Herm. mand. 3, 1). Allerdings ist in der Bibel an einer Stelle direkt von einem Betrug Gottes die Rede: ‚Du hast mich betrogen, Herr, u. ich ließ mich betrügen!‘ (Jer. 20, 7 mit dem Verbum ἀπατάω in der LXX). Diese für den altkirchl. *Gottesbegriff höchst anstößige Aussage deutete Origenes als ‚soteriologische T.‘ des Menschen durch Gott (in Jer. hom. 19, 15; 20, 1/4 [GCS Orig. 3, 173/84]; H. de Lubac, ‚Du hast mich betrogen, Herr!‘ Der Origenes-Komm. über Jer. 20, 7 [1984]; J. W. Trigg, Divine deception and the truthfulness of Scripture: Ch. Kannengiesser / W. L. Petersen [Hrsg.], Origen of Alex. [Notre Dame 1988] 147/64; Fürst, Diskussionen 77/82). Gegen *Celsus, der von einem platonischen Gottesbild aus die Menschwerdung als T. u. Betrug kritisierte (er wollte im Sinne der antiken Nutz-L.-Tradition lediglich gegenüber kranken u. rasenden Freunden L. erlauben; s. o. Sp. 625), beschrieb Origenes die Menschwerdung als pädagogisch-didaktisches T.manöver, um das rasend gewordene Menschengeschlecht zur Vernunft u. auf den Weg des Heils zu bringen (c. Cels. 4, 18f [GCS Orig. 1, 287/9]; Satran, Truth aO. [o. Sp. 625] 220f). In der Variante, dass die Apostel analog zu einem derartigen Heilshandeln Gottes ähnliche ökonomische Simulationen einsetzten, spielte dieses Konzept eine zentrale Rolle in der altkirchl. Auslegung des Streits zwischen Paulus u. Petrus in *Antiochia (Gal. 2, 11/4), den eine breite, von Origenes ausgehende exegetische Tradition als nützliche T. auffasste (Fürst, Briefwechsel 26/36; ders., Diskussionen 87f; G. Raspanti, S. Girolamo e l'interpretazione occidentale di Gal. 2, 11/4: RevÉtAug 49 [2003] 297/321; o. Bd. 18, 900f). – Eine krude Version dieses Denkens ist das Motiv der T. des Teufels durch Menschwerdung u. Kreuzestod des Erlösers (Fürst, Diskussionen 77f; R. Schwager, Der Sieg Christi über den Teufel: ders., Der wunderbare Tausch. Zur Gesch. u. Deutung der Erlösungslehre [1986] 34/6. 39/43), das von volkstümlichen Vorstellungen (Physiol. 25f [87/90 Sbordone]) bis hinein in die hohe Theologie reicht (Orig. in Lc. frg. 20 Rauer = 11 Fournier; Greg. Nyss. or. catech. 23, 3f; 24, 4; 26 [GregNyssOp 57f. 61. 64/6]; Augustinus erläuterte das *Kreuz als ‚Mausefalle‘ für den Teufel [serm. 130, 2; 134, 6; 263, 1 (PL 38, 725/7. 745f. 1209f)]) u. auch gnostisch belegt ist (Act. Thom. 45 [AAA 162]).

e. Augustinus. 1. Schriften zur Lüge. Da die Bücher griechischer Philosophen über die L. (Joh. Stob. 3, 12 [3, 444/53 Wachsmuth / Hense²]), namentlich von Xenokrates (Diog. L. 4, 12), Theophrast (ebd. 5, 48f) u. Chrysipp (ebd. 7, 196), sämtlich verloren sind (Speyer 95_1), stammen die ersten beiden erhaltenen Monographien über die L. von Augustinus, der darin eine theoretische Definition versuchte u. mögliche Fälle der Zulässigkeit einer L. exegetisch u. kasuistisch analysierte (Bien / Denker aO. [o. Sp. 623] 534f; Griffiths 23/110; Fleming 180/329; P. Keseling [Hrsg.], Aurelius Augustinus. Die L. u. Gegen die L. [1953] XX/XXIX; Müller 49/77; Ramsey 504/14; Schindler 426/32). In De mendacio vJ. 394/95 (CSEL 41, 413/66) erörterte er im Stile eines antiken Traktats die Frage, was als L. zu bezeichnen sei (de mend. 2/5) u. ob eine L. in bestimmten Situationen als nützlich u. zulässig gelten könne (ebd. 5/43). In Contra mendacium vJ. 420 (CSEL 41, 469/528) wandte er sich einerseits gegen die Ansicht der Priszillianer, gegenüber Andersdenkenden u. Gegnern dürfe man die eigene religiöse Überzeugung verheimlichen (reservatio mentalis) u. zu diesem

Zweck lügen u. Meineide schwören (c. mend. 2. 5f. 25. 41; haer. 70, 1 [CCL 46, 333f]; enchir. 18 [ebd. 85/7]; ep. 237, 3 [CSEL 57, 527f]; retract. 2, 60; V. Burrus, Priscillianist duplicity reconsidered: StudPatr 33 [Leuven 1997] 401/6). Die Priszillianer setzten damit ein Denken fort, das Gnostikern, Manichäern u. *Messalianern nachgesagt wurde (Tert. scorp. 10, 1 von den Valentinianern; F. Decret, Du bon usage du mensonge et du parjure. Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien [IVᵉ/Vᵉ s.]: Mélanges P. Lévêque 4 [Paris 1990] 141/9; K. Rudolph, Geheimnis u. Geheimhaltung in der antiken Gnosis u. im Manichäismus: ders., Gnosis u. spätantike Religionsgeschichte [Leiden 1996] 230/3. 239/42; W. Löhr, Religious truth, dissimulation, and deception in late antique Christianity: K. Pollmann [Hrsg.], Double standards in the ancient and medieval world [Göttingen 2000] 287/304) u. von den Elkesaiten bezeugt ist (Eus. h. e. 6, 38; Epiph. haer. 19, 1; Rudolph aO. 231; Decret aO. 146f; Löhr aO. 297f; *Elkesai); es verstieß jedoch gegen den altkirchl. Konsens, dass in der Verfolgungssituation der Glaube offen zu bekennen sei (s. o. Sp. 632f). Andererseits kritisierte Augustinus das Vorgehen mancher Katholiken, Priszillianer mit Hilfe von L. u. Verstellung aufzuspüren u. zu bekehren (c. mend. 2. 5/7 [CSEL 41, 471f. 476/9]; retract. 2, 60); ein konkreter Fall wurde ihm von Consentius, dem span. Adressaten von Contra mendacium, berichtet (Aug. ep. 11 [CSEL 88, 51/70]; c. mend. 4 [ebd. 41, 474/6]). In Anlass, Charakter u. Zielsetzung sehr verschieden, kommen beide Schriften doch zum selben Ergebnis, zur Ablehnung jeglicher L. (de mend. 11. 25. 42 [ebd. 429f. 444/6. 463/5]; c. mend. 4. 38. 41 [ebd. 474/6. 522f. 526/8]; retract. 1, 27).

2. Definition. In seinen Überlegungen geht Augustinus von der gängigen Umschreibung (s. o. Sp. 622) aus, L. sei, etwas auszusprechen, etwas anderes aber im *Herzen oder Denken zu verbergen (de mend. 3 [CSEL 41, 414/6]; en. in Ps. 5, 7 [CCL 39, 21/3]; enchir. 18 [ebd. 46, 85/7] mit Zitat von Sall. Catil. 10, 5; ep. 82, 27 [ebd. 31A, 116f]; serm. 133, 4 [PL 38, 738]; A.-M. La Bonnardière, Le dol et le jeu d'après s. Augustin: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 868/73; Abgrenzung der L. von Scherz u. Witz: de mend. 2 [CSEL 41, 414]; soliloq. 2, 16, 4; en. in Ps. 5, 7 [CCL 39, 21/3]; Gen. c. Manich. 2, 23 [CSEL 91, 145]; quaest. hept. 1, 145 [CCL 33, 55]; C. D. Levenick, Exceptis igitur iocis. Augustine on lying, joking, and jesting: AugStudies 35 [2004] 301/23). Er erkannte jedoch, dass die Differenz zwischen sprachlicher Äußerung u. gedachtem Inhalt allein noch keine L. konstituiert, weil die Spannung zwischen Aussageintention u. Aussageform ein Charakteristikum jeder Sprechsituation ist (fid. et symb. 4 [CSEL 41, 8]; Ceresola aO. [o. Sp. 621] 132f; Schockenhoff 36; anders Griffiths 25/39, der meint, Augustinus halte die ‚duplicity' für die notwendige u. hinreichende Bedingung einer L.). Augustinus legte den Akzent dezidiert auf die innere Einstellung (pecc. mer. 2, 9 [CSEL 60, 79/81]) u. unterschied klar zwischen L. u. *Irrtum (c. mend. 4 [ebd. 41, 474/6]; serm. 133, 3f [PL 38, 738f]): Ob jemand lüge oder nicht, sei nicht nach der objektiven Richtigkeit oder Falschheit zu beurteilen, sondern nach der subjektiven Gesinnung (de mend. 3 [CSEL 41, 414/6]). Auf die Frage, ob der Wille, Falsches zu sagen (so Aug. quaest. hept. 3, 68 [CCL 33, 220/2]; enchir. 18 [ebd. 46, 85/7]), oder die Absicht zu täuschen (wie in der Stoa: s. o. Sp. 622; so de mend. 5 [CSEL 41, 419f]; c. mend. 26. 29 [ebd. 504/7. 510]; soliloq. 2, 16 [ebd. 89, 65f]; mag. 42 [CCL 29, 199f]; vera relig. 61 [ebd. 32, 227]; doctr. christ. 1, 40 [ebd. 29]; enchir. 22 [ebd. 46, 94f]) das entscheidende Definitionselement der L. sei, gab Augustinus freilich, obgleich er die T.absicht an den meisten Stellen erwähnte u. seine entsprechende Definition klassisch geworden ist (c. mend. 26 [CSEL 41, 507]: mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi), keine eindeutige Antwort (de mend. 4f [ebd. 416/20]; Analyse des Problems bei Th. D. Feehan, Augustine on lying and deception: AugStudies 19 [1988] 131/9; ohne Problembewusstsein Schindler 428f u. Godefroy 556).

3. Verwerflichkeit jeder Lüge. Gegen die Mehrheit der altkirchl. Theologen stellte sich Augustinus kompromisslos gegen die Nutz-L. (Th. D. Feehan, The morality of lying in St. Augustine: AugStudies 21 [1990] 67/81; ders., Augustine's own examples of lying: ebd. 22 [1991] 165/90; Fürst, Diskussionen 82/6; Maćkowiak 87/105; E. Récéjac, De mendacio quid senserit Augustinus [Parisiis 1896] 37/72; Schockenhoff 43/6; unzutreffend Godefroy 558. 560). Lediglich für eine

INHALTSVERZEICHNIS

ISBN 978-3-7772-0913-5 (Lieferung 181)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 182

Lüge (Täuschung) [Forts.] – Lyngurion



2009

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Not-L., um einem Todkranken das Leben zu retten, zeigte er ein gewisses Verständnis (c. mend. 36/9 [CSEL 41, 519/23]), u. die einzige L., die er uU. zu akzeptieren bereit war, ist eine L., die jemanden vor körperlicher Unreinheit schützt (de mend. 26/42 [ebd. 446/65]). Solche u. andere Beispiele für legitime L. aus dem Alltagsleben scheitern nach Augustins Ansicht jedoch an den Bibelstellen, in denen das Lügen kategorisch verboten wird (vor allem Ps. 5, 7 [von ihm nicht häresiologisch, sondern ethisch interpretiert] u. Sap. 1, 11, ferner Ex. 20, 16; Mt. 5, 37; Eph. 4, 25; de mend. 5/9 [CSEL 41, 419/27]), sowie an einer falschen Prioritätensetzung, da irdische Güter (das Heil des Leibes) einem himmlischen Gut (dem Heil der Seele) vorgezogen würden (ebd. 9/11 [425/30]; en. in Ps. 30 serm. 2, 12 [CCL 38, 199f]; serm. 81, 4/6 [PL 38, 501/4]; P. J. Griffiths, The gift and the lie. Augustine on lying: Communio 26 [1999] 22/7; *Güterlehre). Die möglichen Fälle brachte Augustinus in eine Kasuistik von acht, in absteigender Folge jeweils weniger schuldhaften Arten von L.: 1) L. in religiösen Dingen; diese ist das capitale mendacium, weil sie die Wahrheit zerstört (de mend. 17. 25 [CSEL 41, 436f. 444/6]); 2) L., die niemandem nützt u. jemandem schadet (ebd. 18 [437f]); 3) L., die jemandem so nützt, dass sie einem anderen schadet (ebd.); 4) L. aus purer Lust am Lügen; dies ist das merum mendacium (ebd.); 5) L. im Sinne von Flunkerei u. Aufschneiderei zur Unterhaltung (ebd.); 6) u. 7) L., die niemandem schadet u. jemandem nützt, differenziert nach zivilgesellschaftlichem u. staatlich-juristischem Kontext (ebd. 19/24 [438/44]); 8) L., die niemandem schadet u. jemandem insofern nützt, als sie seine körperliche Keuschheit bewahren hilft (12/6. 25 [430/6. 444/6]). Alle diese Arten von L. verwarf Augustinus (25. 42 [444/6. 463/5]), weil er in jeder L. nicht nur den Verstoß gegen eine einzelne moralische Norm, sondern gegen die Bestimmung des Menschen zu einem Leben in Wahrheit sah. Als Hinweis darauf diente ihm die Erfahrungstatsache, dass kein Mensch getäuscht werden möchte, auch der Lügner nicht; das Unrecht der L. bestehe darin, dass der Lügner gerade das Vertrauen in die Wahrheit menschlicher Rede voraussetze, das er mit seiner L. zerstöre (doctr. christ. 1, 40; enchir. 17 [CCL 46, 83/5]). Ausgehend von einer falschen Etymologie von *fides (de mend. 41 [CSEL 41, 461/3]; ep. 82, 22 [CCL 31A, 113f]: quia fit quod dicitur; nach Cic. off. 1, 23) entwickelte er ein sprachphilosophisches Argument, das zum Standardeinwand gegen die L. avancierte: Da der natürliche Sprachzweck in der Mitteilung von Wahrheit bestehe, sei L. ein Missbrauch der Sprache (enchir. 22 [ebd. 46, 94f]). Lügen verstoße somit gegen die Ordnung, in die der Mensch hineingestellt sei; in dieser sei jede L. unabhängig von ihrer Intention, von der lediglich die Schwere der Schuld abhänge (c. mend. 18 [CSEL 41, 489/91]; enchir. 18 [CCL 46, 85/7]), ein Verstoß gegen die Wahrheit u. daher verwerflich (c. mend. 4 [CSEL 41, 474/6]). Nicht gemäß der Ordnung, d. h. der Wahrheit Gottes, sondern secundum se ipsum oder de suo zu leben, sei gleichbedeutend mit L. (civ. D. 14, 3f über Joh. 8, 44f; conf. 10, 66; 12, 34; 13, 38; in Joh. tract. 42, 13 [CCL 36, 451]; serm. Dolbeau 9, 2 [RevBén 101 (1991) 252f] mit Ps. 116, 11 [115, 2]; Griffiths 85/9); in diesem Sinn ist mendacium synonym mit peccatum (civ. D. 14, 4: omne peccatum esse mendacium; en. in Ps. 91, 6 [CCL 39, 1282f]). Aufgrund dieses absoluten Gegensatzes von Wahrheit u. L. konnte es für Augustinus keine ‚nützliche' L. geben (ebd. 5, 7 [38, 21/3]; doctr. christ. 1, 40; c. mend. 31 [CSEL 41, 511f] mit 1 Joh. 2, 21; enchir. 22 [CCL 46, 62]); auch seine scharfe Distanzierung von der utilitaristischen Moral auf der cathedra mendacii der Rhetoren u. Advokaten gehört in diesen Kontext (conf. 6, 9; 9, 4. 9; ep. 82, 13 [CCL 31A, 105]; R. D. Ray, Christian conscience and pagan rhetoric. Augustine's treatises on lying: StudPatr 22 [Leuven 1989] 321/5; B. Moroni, Le menzogne del panegirico. Agostino retore alla corte di Milano: F. E. Consolino [Hrsg.], L'adorabile vescovo di Ippona [Soveria Mannelli 2001] 25/51; zu Augustins Kritik an der Rhetorik der L. in der politischen Propaganda Roms R. Dodaro, Eloquent lies, just wars and the politics of persuasion. Reading Augustine's City of God in a ‚postmodern world': AugStudies 25 [1994] 79/94). – Eine L. zur Vermittlung von Wahrheit u. Heil war daher für Augustinus ein Widerspruch in sich u. die schlimmste aller L. (de mend. 17. 25. 42 [CSEL 41, 436f. 444/6. 463/5]; A. Brinton, St. Augustine and the problem of deception in religious persuasion: Religious studies 19 [1983] 443/8; Fürst, Briefwechsel 47/51), für die er einen neuen Begriff kre-

ierte: mendacium officiosum, ,L. im Dienst der Heilsvermittlung' (de mend. 1. 11 [CSEL 41, 413f. 429f]; ep. 28, 3f; 40, 3 [CCL 31, 94. 160f]; 82, 21 [ebd. 31A, 112f]; 180, 3 [CSEL 44, 698/700]; zum stoischen Hintergrund Fleming 246/54). Insbesondere die Bibel könne als das Medium göttlicher Offenbarung keine ,soteriologische T.' enthalten, durch die Wahrheit u. Heil vermittelt würden (s. o. Sp. 637; Fürst, Briefwechsel 36/45; ders., Diskussionen 80/2; Schockenhoff 52/7). Eine derartige *Hermeneutik untergrabe die dogmatische u. moralische Autorität der Bibel (de mend. 21. 43 [CSEL 41, 440. 465f]; conf. 7, 25; c. Faust. 11, 5 [ebd. 25, 1, 320f]; Gen. ad litt. 2, 9 [ebd. 28, 1, 45/7]; ep. 147, 14 [ebd. 44, 286f]; serm. 133, 2/6 [PL 38, 737/41]; serm. Dolbeau 10, 13/5 [RevBén 102 (1992) 61/3]; 17, 3 [ebd. 104 (1994) 43f]; Fürst, Briefwechsel 51/6; ähnlich schon Epiph. haer. 18, 2, 2). Mit der Bibel sei eine L. daher nicht zu rechtfertigen: Im NT gebe es kein Beispiel für eine Nutz-L. (Gal. 2, 11/4 sei anders aufzufassen: de mend. 8. 43 [CSEL 41, 422/4. 465f]; c. mend. 26/8 [ebd. 504/10]; ep. 28, 3/5; 40, 3/5 [CCL 31, 94/6. 160/2]; 82, 4/7. 21f [ebd. 31A, 99/101. 112/4]; Sinapi aO. [o. Sp. 634] 63/83; Fürst, Briefwechsel 1/87). Die aus dem AT beigebrachten Erzählungen (s. o. Sp. 628) seien entweder typologisch (figurate) bzw. prophetisch (prophetice) als Sinnbilder künftiger Wahrheit zu verstehen u. insofern keine L., sondern ,Geheimnisse' (de mend. 7. 9. 42 [CSEL 41, 421f. 425/7. 463/5]; quaest. euang. 2, 51 [CCL 44B, 116/8]; c. mend. 23/8. 35 [CSEL 41, 497/510. 518f]; ep. 180, 3 [ebd. 44, 698/700]; serm. 4, 22f; 89, 6 [PL 38, 44f. 558]; La Bonnardière aO. [o. Sp. 639] 873/83; Fürst, Briefwechsel 65/71; ders., Diskussionen 86/90; Schockenhoff 57/60), oder es werde lediglich Wahrheit verschwiegen (c. mend. 23 [CSEL 41, 497/9]), oder aber es handle sich um L., die nur eine relative Anerkennung entsprechend dem sittlichen Stand der Lügenden fänden u. keineswegs zur Nachahmung empfohlen würden (en. in Ps. 5, 7 [CCL 38, 21/3]; quaest. hept. 3, 68 [ebd. 33, 220/2]; de mend. 7. 34 [CSEL 41, 421f. 452/4]; c. mend. 29f. 33 [ebd. 510f. 514/6]; enchir. 22 [CCL 46, 94f]). – In der lat. Kirche setzte sich diese Einstellung Augustins weitgehend durch (Maćkowiak 105/48; Müller 94/229), etwa bei Gregor d. Gr., der die Not.-L. allerdings nachsichtiger beurteilte (moral. 18, 5/7; danach Isid. Hisp. sent. 2, 30, 6f; synon. 2, 53 [PL 83, 857]). Indem Augustinus über Einzelfragen der Definition u. Kasuistik hinaus die L. nicht nur als Verstoß gegen die ethische Pflicht zur Wahrhaftigkeit, sondern als Gegensatz zur Ausrichtung des Menschen auf Wahrheit auffasste u. mit der religiösen Dimension der Wirklichkeit verknüpfte, stellte er das Thema in den weiten Horizont, in dem es seitdem diskutiert wird (Griffiths 15; Schockenhoff 41/62).

III. Antike u. Christentum. In der gesamten nichtchristl. wie christl. Antike liefen zur L. zwei konträre Traditionsstränge parallel: Einerseits das Verbot des Lügens, andererseits die Erlaubtheit der L. in bestimmten Situationen zu altruistischen Zwecken; ausgehend von Odysseus hegten insbesondere die Griechen eine gewisse Bewunderung für geschicktes Lügen (Schottlaender 112). Auffällig ist, dass das frühe Christentum sich in beiden Aspekten kaum von den antiken ethischen Standards unterschied. Trotz einer tendenziell stärkeren u. oft wiederholten Verwerfung der L., die das entstehende Christentum mit dem sich formierenden rabbin. Judentum teilte, gehörte die Akzeptanz nützlicher L. doch weithin zur Mentalität der antiken Christen. Die selbst bei jenen Theologen, die eine heilsame T. akzeptierten, spürbaren Reserven unterschieden sich qualitativ nicht von der Einstellung Platons, der für die christl. Denker auch in diesem Punkt eine Autorität war. Der Rekurs auf die bibl. Tradition änderte nichts an diesen Wertsetzungen, da auch in der Bibel beide Traditionsstränge nebeneinander herliefen. Erst Augustinus hat mit seinem energischen Einspruch die Verhältnisse umgekehrt, jedenfalls in der westl., lat. Tradition. Wie in etlichen anderen Fragen markiert er damit auch hinsichtlich der ethischen Bewertung der L. das Ende der Antike.

N. Brox, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristl. Pseudepigraphie = StuttgBibelstud 79 (1975). – H. Conzelmann, Art. ψεῦδος κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 590/9. – K. Deichgraber, Der listensinnende Trug des Gottes. Vier Themen des griech. Denkens (1952). – J. A. Fleming, The helpful lie. The moral reasoning of Augustine and John Cassian (Washington, D. C. 1993). – E. Fuchs, Pseudologia. Formen u. Funktionen fiktionaler Trugrede in der griech. Lit. der Antike = Bibl. der klass. Altertumswiss. NF 2, 91 (1993). – A.

FÜRST, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus = JbAC ErgBd. 29 (1999); Patristische Diskussionen über die L.: Leonhardt / Rösel aO. (o. Sp. 631) 68/90. – L. GODEFROY, Art. Mensonge: DThC 10, 1 (1928) 555/69. – P. J. GRIFFITHS, Lying. An Augustinian theology of duplicity (Grand Rapids 2004). – M. A. KLOPFENSTEIN, Die L. nach dem AT. Ihr Begriff, ihre Bedeutung u. ihre Beurteilung (Zürich 1964). – W. LUTHER, ‚Wahrheit' u. ‚L.' im ältesten Griechentum (1935). – W. S. MAĆKOWIAK, Die ethische Beurteilung der Not-L. in der altheidn., patristischen, scholastischen u. neueren Zeit (Żółkiew 1933). – G. MÜLLER, Die Wahrhaftigkeitspflicht u. die Problematik der L. Ein Längsschnitt durch die Moraltheologie u. Ethik unter bes. Berücksichtigung der Tugendlehre des Thomas v. Aquin u. der modernen Lösungsversuche = FreibTheolStud 78 (1962). – B. RAMSEY, Two traditions on lying and deception in the ancient church: The Thomist 49 (1985) 504/33. – M. RÖSEL, Zwischen dem 8. Gebot u. Abrahams L. Das AT u. die Frage nach der L.: Leonhardt / Rösel aO. 1/20. – F. M. SCHINDLER, Die L. in der patristischen Lit.: Beitr. zur Gesch. des christl. Altertums u. der byz. Lit., Festschr. A. Ehrhard (1922) 421/33. – E. SCHOCKENHOFF, Zur L. verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft u. die Ethik der Wahrheit (2000). – R. SCHOTTLAENDER, Die L. in der Ethik der griech.-röm. Philosophie: Lipmann / Plaut aO. (o. Sp. 631) 98/121. – H. v. SENGER (Hrsg.), Die List (1999). – W. SPEYER, Die lit. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – P. WALCOT, Odysseus and the art of lying: AncSoc 8 (1977) 1/19. – M. WIENER, Wahrhaftigkeit u. L. in der israelit.-jüd. Religion: Lipmann / Plaut aO. 15/31. – R. ZOEPFFEL, Die List bei den Griechen: Senger 111/33.

Alfons Fürst.

Luft I (Naturgeister) s. Geister (Dämonen): o. Bd. 9, 546/797.

Luft II (Element und Symbol) s. Aether: o. Bd. 1, 150/8; Beseelung: o. Bd. 2, 176/83; Elementum: o. Bd. 4, 1073/100; Hauch: o. Bd. 13, 714/34; Kosmos: o. Bd. 21, 614/761; Wind.

Lugdunum (Lugudunum) s. Lyon.

Lukan s. Lucanus: o. Sp. 549/70.

Lukas.

A. Lukas u. das Problem der Verfasserschaft des dritten Evangeliums u. der Apostelgeschichte. I. Zum altkirchl. Zeugnis. Nach Irenaeus v. Lyon fixierte L. das von Paulus verkündete Evangelium schriftlich (haer. 3, 1, 1 [= Eus. h. e. 5, 8, 3]: καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο). Er setzt voraus, dass L. Paulus längere Zeit begleitet u. mit ihm zusammengearbeitet hat (haer. 3, 14, 1: inseparabilis ... a Paulo et cooperarius eius in Evangelio) u. sagt ebd. weiter: non solum prosecutor sed et cooperarius fuerit apostolorum maxime autem Pauli ... semper iunctus ei et inseparabilis fuerit ab eo. Irenaeus richtet sich ebd. haereseologisch gegen die, qui nunc aliud docent bzw. qui numquam Paulo adiuncti fuerunt. Sein Zeugnis stützt sich mit der Aussage der Sorgfalt (ebd.: ex ordine ... omni diligentia) auf Lc. 1, 1/4, vor allem jedoch auf die Wir-Abschnitte, etwa Act. 15, 39; 16, 8/13; 20, 6, bzw. die Sequenz der zweiten Hälfte der Act. Zusätzlich verweist Irenaeus auf das Selbstzeugnis des Paulus (haer. 3, 14, 1: et ipse autem Paulus manifestavit [ἐφανέρωσεν] ...: 2 Tim. 4, 9f; Col. 4, 14; nicht genannt Phm. 24). – Kaum jünger als das Zeug-

nis des Irenaeus u. sachlich vor dem Hintergrund von dessen theologischer Theorie des einen *Evangeliums in vierfacher Gestalt verständlich (haer. 3, 11, 8: quadriforme evangelium) ist die inscriptio des dritten Ev. (D, L, W u. a.; vgl. die subscriptio schon in P[75]: εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν). Nach dem sog. antimarcionitischen Prolog zu Lc. (nach J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe [1969] 202 terminus a quo: um 300) wäre L., *Arzt aus dem syr. *Antiochia, gestorben mit 84 Jahren in Boiotia, nicht nur Paulus bis zu seinem Martyrium gefolgt, sondern bereits Jünger der *Apostel gewesen (vgl. Hieron. [?] praef. Vulg. Lc. [1, 269 Wordsworth / White]: discipulus apostolorum). Dem haereseologischen Diskurs integriert sind die Akzentuierung seiner Ehe- u. Kinderlosigkeit (kaum historisch belastbar); vgl. ferner den prologus ‚Monarchianorum' (K. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum[2] [1964] 539): Lucas Syrus natione Antiochensis ...; hier Tod mit 74 Jahren in *Bithynien; Hieron. in Mt. comm. praef. (CCL 77, 2): Lucas medicus, natione Syrus Antiochensis ...; Eus. h. e. 3, 4, 6f ohne Angabe Syriens: τὰ πλεῖστα συγγεγονὼς τῷ Παύλῳ (bei Papias nur Aussagen über Markos u. Matthaios, nicht über L. überliefert). – Umstritten ist die Frage, wie es zur Tradition des Paulusbegleiters L. spätestens Mitte des 2. Jh. sowie zu mit ihr eng verbundenen weiteren Qualifikationen gekommen ist. Nach lange gültiger Mehrheitsmeinung der kritischen Forschung geben die Aussagen des Irenaeus Aufschluss darüber, wie man erst in sekundärer Kombinatorik des in Phm. 24 (so allerdings nicht Irenaeus) von Paulus selbst u. Col. 4, 14 deuteropaulinisch genannten Paulusbegleiters (zu 2 Tim. 4, 11 s. unten) unter Einbeziehung der sog. Wir-Passagen Act. 16, 10/7; 20, 5/8. 13/5; 21, 1/18; 27, 1/28, 16 u. ö. (s. u. Sp. 654) auf L. als Vf. des ursprünglich anonymen Werkes (die Prologe von Lc. u. Act. aktivieren die 1. Pers., nennen aber nicht den Autor; frühe divergierende Vf.-Zuschreibungen: Thornton 78_{206}, zB. *Clemens Romanus oder *Barnabas) rückgeschlossen habe. Vor allem die Wir-Stücke der Act. führten, wie bei Irenaeus ersichtlich, zu dieser Identifikation, zumal nach Lc. 1, 1/4 ein Augenzeuge für das Ev. nicht in Betracht kam.

II. Lukas im ntl. Schrifttum. Phm. 24, Col. 4, 14 u. 2 Tim. 4, 11 wird ein L. unter den Mitarbeitern des gefangenen Paulus genannt. 2 Tim. berührt sich mit Informationen der Act. (zu 2 Tim. 3, 11 vgl. Act. 13, 50; 14, 2/5. 19) u. lässt sich als pseudonymes Schreiben mit dem Haftort Rom schlüssig an das Finale der Act. anschließen. Ob man 2 Tim. 4, 11 so interpretieren darf, dass der Brief aE. des 1. Jh. die Dignität des Vf. von Lc. (u. dessen Identität mit L.; vgl. Thornton 80. 228) bereits voraussetzt, muss allerdings sehr unsicher bleiben. Wahrscheinlicher ist, dass die Namen Demas, Lukas, Markos (sehr fraglich ist, ob es sich um den Johannes Markos von Act. 12, 12. 25; 15, 37. 39 handelt) u. Tychikos (auch in Col. 4, 7f entsandt; vgl. Eph. 6, 21; Tit. 3, 12) in 2 Tim. 4, 9/15 aus Phm. 23f (hier Tychikos fehlend; dazu noch Epaphras u. Aristarch [vgl. Act. 19, 29; 20, 4; 27, 2]) u. Col. 4, 7/14 stammen u. L. dabei genauer einem literarischen Motivzusammenhang eingegliedert wird, nach dem Paulus nahezu allein leidet, jedoch bis zur letzten Minute seines Wirkens apostolisch aktiv ist. Von hier aus ist der Auctor ad Theophilum im Folgenden zunächst nur aus Gründen der altkirchl. Konvention als ‚L.' zu benennen. Die nach wie vor kontrovers diskutierte Frage betrifft vor allem das Verhältnis zu Paulus.

III. Der Auctor ad Theophilum u. Paulus. In Lc. 1, 2 setzt sich der Autor des dritten Ev. selbst von den αὐτόπται ab. Ist diese Auskunft mindestens für Teile der Act. einzuschränken? Die in jüngerer Zeit wieder verstärkt in Betracht gezogene These der (partiellen) Paulusbegleiterschaft des Auctor ad Theophilum muss die erheblichen Differenzen zu den paulinischen Homologumena erklären. – 1) Act. berichtet eine Reihe biographischer Details, die von den Briefen des Apostels nicht explizit gedeckt sind; schwieriger sind die dezidierten Widersprüche. Nach Act. 9, 11; 21, 39; 22, 3 stammt Paulus aus Tarsos (späterer Wohnsitz dort: 9, 30; 11, 25; vgl. nur indirekt Gal. 1, 21); nur nach Act. 22, 3 hat Paulus eine Ausbildung bei R. Gamaliel d. Ä. erfahren (s. u. Sp. 650). Hiervon weiß Paulus in seinen Briefen so wenig wie vom in 18, 3 genannten Beruf, einer alternierenden Namensangabe (vgl. Saul als gräzisierter hebräischer Name in 7, 58 etc.; ab Zypern in 13, 9 ausschließlich ‚Paulus') oder von der Möglichkeit, sich auf ein röm. *Bürgerrecht zu beziehen (Ist 21, 39, wo Paulus als πολίτης von Tarsos gilt, im Sinn von 9, 11

u. 22, 3 zu interpretieren? Zum röm. Bürgerrecht: 16, 37; 22, 25/9; 23, 27). In den drei Berichten von der *Bekehrung / Berufung des Paulus Act. 9, 1/22; 22, 5/16; 26, 12/8 schweigt L. von der Arabia sowie von einem Aufenthalt des Paulus in Damaskos von drei Jahren (vgl. Gal. 1, 17f) vor dem ersten Jerusalembesuch. Dagegen lässt er ihn gleich nach seiner Bekehrung durch Barnabas den Jerusalemer Aposteln vorführen (Act. 9, 26/30). Die antiochen. Missionsreise in Act. 13f vor dem Apostelkonvent hat bei Paulus kein Widerlager (zum Datierungsproblem Breytenbach 96). – 2) In Act. 10, 1/11, 18; 15, 7/11 ist Petrus der eigentliche Protagonist der beschneidungsfreien Heidenmission, die zudem durch die Rede des *Jakobus auf dem Apostelkonvent abgesichert wird (15, 13/21; vgl. 21, 25). Vor allem die Berichte von der Jerusalemer Zusammenkunft in Gal. 2, 1/10 sowie Act. 15 weichen dabei erheblich voneinander ab (bes. Act. 15, 22/9; anders Gal. 2, 6/10). Weiter findet sich in Act. kein Bericht des sog. antiochen. Zwischenfalls, bei dem es nach Gal. 2, 11/21 um die Frage der Tischgemeinschaft mit Rücksicht auf *Judenchristen in gemischten Gemeinden (auf der Basis der Akzeptanz beschneidungsfreier Heidenmission) ging. – 3) Von Auseinandersetzungen Pauli mit seinen Gemeinden berichtet L. kaum etwas; dagegen zeigen die echten Briefe des Apostels diesen in einem Spannungsfeld mit mehreren Gegnerfronten. In den Act. sind vorrangig (die) *Juden Widersacher des Apostels. – 4) Die Act. lassen einen Bericht des Kollektenunternehmens vermissen, welches nach Ausweis der Paulusbriefe für den Apostel, wahrscheinlich in Folge des Konvents (vgl. Gal. 2, 10), von erheblicher Bedeutung war (vgl. 1 Cor. 16, 1/4; 2 Cor. 8f; Rom. 15, 25/32; anders die ‚kleine Kollekte' in Act. 11, 27/30). – 5) L. erwähnt die paulinische Briefschreibertätigkeit nie u. bezieht sich explizit auf keinen Paulusbrief. – 6) L. bezeichnet Paulus regulär nicht als ‚Apostel'. – 7) Der Inhalt der paulinischen Verkündigung nach L. divergiert vom Profil der anerkannt echten Paulusbriefe, so dass man ihm in der Forschung weithinnige Ignoranz der paulinischen Theologie vorwerfen konnte. – Zur Bewertung dieser Befunde ist zunächst festzustellen, dass die Frage der Identifikation des Auctor ad Theophilum mit L., dem ‚geliebten Arzt', von der der biographischen Bekanntschaft sowie von der einer ggf. inhaltlichen Nähe oder Distanz zu Paulus zu unterscheiden ist. Dass der Vf. der Act. eine Zeit lang den Völkerapostel begleitet haben könnte, wird sodann per se nicht durch eine Datierung seines Werkes ans Ende des 1. Jh. (s. u. Sp. 657/9) unmöglich. Unwissen, Vergesslichkeit oder bewusste Redefinition von biographischen Details oder auch Inhalten der paulinischen Verkündigung müssen schließlich nicht eo ipso gegen eine (phasenweise) Begleitung oder Kooperation sprechen; auch ‚Schüler' (vgl. die altkirchl. Aussagen o. Sp. 646f) können schlecht informiert oder vergesslich sein. – Im Einzelnen: Zu 1) L. bietet teils detaillierte Informationen, die aus den sicher echten Paulusbriefen nicht zu gewinnen, jedoch nicht a priori als fiktional zu verbuchen sind, selbst wenn sie in zahlreichen Fällen seiner erzählerisch-theol. Absicht konvenieren. Act. 9, 23/5 (die damaszenischen Juden wollen Paulus ermorden) hat zB. ein bemerkenswertes Widerlager in 2 Cor. 11, 32f, wobei die Berührungspunkte am besten überlieferungsgeschichtlich zu erklären sind (Beteiligung der Juden in Act. 9, 23f entspricht der lukan. Tendenz in der zweiten Hälfte der Act.); im Fall von Act. 9, 26/30, der Einführung des Paulus in *Jerusalem durch Barnabas, kann man mit lukanischer Tendenz bzw. Rückdatierung rechnen; Act. 22, 3, der Angabe einer παιδεία in Jerusalem (Gamaliel I; zum triadischen Schema Plat. leg. 6, 783b; Philo leg. all. 1, 99; Iambl. vit. Pyth. 31, 213; W. C. van Unnik, Tarsus or Jerusalem. The city of Paul's youth: ders., Sparsa collecta 1 [Leiden 1973] 259/320), ist eine historische Grundierung nicht einfach zu bestreiten, insofern sich die Frage stellt, wo Paulus sonst κατὰ νόμον Pharisäer hätte werden können (Phil. 3, 5; nicht zu widerlegen durch Mt. 23, 15; vgl. K. Haacker, Zum Werdegang des Apostels Paulus: ANRW 2, 26, 2 [1995] 851; zur Art der Ausbildung Ch. Burchard, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- u. kompositionsgeschichtl. Unters. zu L.' Darstellung der Frühzeit des Paulus [1970] 32/6). Der nur bei L., nicht in den Paulusbriefen akzentuierten tarsischen bzw. röm. Bürgerschaft des Paulus ist historischer Rückhalt nicht mit dem Argument abzusprechen, dass die von Paulus in den Peristasenkatalogen 2 Cor. 11, 24f (vgl. 6, 5; 1 Thess. 2, 2) u. ö. genannten Strafmaßnahmen auf einen röm. Bürger nicht hätten angewandt werden können; auch L. weiß

von Lynchjustiz u. guten wie schlechten römischen Beamten (vgl. Felix in Act. 24, 26f u. dazu Tac. hist. 5, 9, 3; zu Festus Act. 25, 9; vgl. 16, 22f. 37/9; zum tarsischen u. / oder röm. Bürgerrecht des Paulus Haacker aO. 826/41). – Zu 2) Gal. 2, 1/10 u. Act. 15 beziehen sich auf dasselbe Ereignis: Verhandelt wird in Jerusalem die Frage der beschneidungsfreien Heidenmission, wobei sich die antiochen. Position im Prinzip durchsetzt. Act. 15 ist stark lukanisch geprägt; Titus (vgl. Gal. 2, 1. 3) wird nicht erwähnt; Paulus wird passiv aus der ersten Konfliktreihe extrapoliert; ‚Apostel' u. ‚Älteste' (Act. 15, 2. 4. 6. 22f) neben der Gemeindeversammlung entsprechen lukanischer Kirchenleitungskonzeption (anders die Trias in Gal. 2, 9) etc.; gleichwohl ist umgekehrt auch die apologetische Tendenz in Gal. in Rechnung zu bringen; ihr ist aber kaum zu verdanken, dass Paulus von den Jakobusklauseln Act. 15, 20. 29; 21, 25 (Enthaltung von Götzenopferfleisch, Unzucht, Ersticktem, Blutgenuss; vgl. Lev. 17, 10/6; 18, 6/26: Mindestdesiderate für Fremde in Israel; dagegen Gal. 2, 6/10) nichts schreibt. – Zu 3) Dass der Auctor ad Theophilum unter der Prämisse seiner Intention der Generierung von ἀσφάλεια (Lc. 1, 4) Konflikte im ältesten Christentum nicht in den Vordergrund rückt, sondern insgesamt einer auf Kontinuität hin konzipierten harmonischen Geschichtssicht den Vorzug gibt, zeigen die Act. auch in anderem Zusammenhang; hier kann man zB. auf das Problem der ‚Sieben' / ‚Hellenisten' in Act. 6, 1/6 verweisen, hinter dem historisch wahrscheinlich ein *Diakonie-Probleme transzendierender fundamentalerer Lebens- u. Leitungskonflikt in Folge einer ‚Hellenisierung' der Urgemeinde gestanden hat (vgl. Act. 8, 1 zur Gruppendifferenzierung von außen). – Zu 4) Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass L. nicht von der paulinischen Kollekte berichtet, da er aE. des 1. Jh. darum weiß, dass sie in Jerusalem abgelehnt worden ist (vgl. Act. 24, 17); als Darstellungsmittel der Einheit der Kirche u. der Integration des Völkerapostels in die Geschichte des zur Gegenwart hin kontinuierten Christuszeugnisses konnte sie damit als verbraucht gelten. – Zu 5) Es ist sehr unwahrscheinlich, dass L. nicht davon wusste, dass Paulus Briefe geschrieben hat. Besonders weite Teile der pseudonymen Briefproduktion der dritten frühchristl. Generation sind ohne Voraussetzung der paulinischen Epistolographie schwer verständlich. Die Lösung ist in Hinsicht auf die Gesamtdarstellungsabsicht des L. zu suchen, die weniger die Netzwerkbildung, Binnenkommunikation u. internen Lebensprobleme der paulinischen Gemeinden akzentuiert, als summarisch den Weg des Lichts für die Völker / Heiden (vgl. Lc. 2, 32; Act. 13, 47; Jes. 49, 6) durch das paulinische Zeugnis nachzeichnet, um damit zugleich die Erzählgegenwart zu erreichen. Solcher literarischen Intention entspricht weniger der Briefschreiber als der missionarische Praktiker, Wundertäter (vgl. Act. 19, 12: die heilenden sudaria u. semicinctia des Paulus etc.) u. vor allem der orator Paulus (aber 2 Cor. 10, 10: λόγος ἐξουθενημένος; 11, 6), dem L. gemäß den Möglichkeiten, wie sie besonders die hellenist. *Historiographie bietet (s. u. Sp. 669/72), weitreichend durchgestaltete u. seiner theol. Intention entsprechende, den jeweiligen Kontext transzendierende Reden an verschiedene Auditorien zuweisen kann (Programmrede vor jüdischem Auditorium: Act. 13, 16/41; an heidnische Auditorien nur 14, 15/7 [mit Barnabas] u. 17, 22/31; Abschiedsrede an christliche Älteste: 20, 18/35; Apologien: 22, 1/21; 24, 10/21; 26, 2/27 u. ö.). Das Verhältnis zu den Briefen ist hierbei besser überlieferungs- bzw. traditionsgeschichtlich ohne eine Annahme genealogischer Beziehung zu erklären. – Zu 6) u. 7) Erzählerische *Erinnerung im Abstand von mehr als 20 Jahren muss mit Notwendigkeit darstellerische Entscheidungen treffen u. neu strukturieren. L. übernimmt nicht das briefliche Genus. Seine Darstellung hat sich innerhalb alternativer Paulusbilder seiner Zeit zu positionieren u. bietet hier ein gewichtiges eigenständiges Profil. Dabei ergeben sich in denjenigen Abschnitten der Act., die man als Verkürzung der paulinischen Rechtfertigungslehre kritisiert hat, enge Berührungspunkte zur deuteropaulinischen Briefliteratur. Die summarische Antrittsrede des lukan. Paulus in Antiochia in Pisidien steht in ihren Rechtfertigungsaussagen (Act. 13, 38f) paulinischer Diktion u. paulinischem Denken nicht so fern. L. transformiert dies besonders in Hinsicht auf die Gesetzesproblematik. In einer Zeit, in der die Kirche dominant heidenchristlich geworden war, bot die Frage nach den ‚Gesetzeswerken' (vgl. Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 10; Rom. 3, 20. 28) in ihrer Juden u. Heiden separierenden Funk-

tion nicht mehr das Primärproblem (ähnliche Verschiebungen der Problematik in Col. 2, 16f. 21/3; Eph. 2, 5. 8/10. 14f; 1 Tim. 1, 8/10; 2 Tim. 1, 9/11; Tit. 3, 3/7 u. ö.). – Das lukan. Doppelwerk folgt insgesamt innerhalb seiner besonderen Gattungsparameter (s. u. Sp. 668/72) eigenen literarisch-theologischen Intentionen, wobei eine mit Paulus gemeinsame frühchristl. Basis festzustellen ist. Wo Paulus das Wort vom *Kreuz in polemischer Kontroverse geltend macht (1 Cor. 1, 17/25; 2, 2. 8 u. ö.) u. die Heilsbedeutung des Todes Jesu herausarbeitet, betont L. die Rückbindung des Leidens u. Sterbens Jesu wie des christl. Zeugnisses an Aussagen der Schrift (Lc. 24, 27. 44/7; Act. 3, 18. 24; 8, 35; 10, 43; 13, 27. 47 u. ö.) u. damit die Einbettung der gesamten Jesus- u. Kirchengeschichte in den übergeordneten Heilsplan des Gottes Israels mit seinem Volk u. der ganzen Menschheit. Von hier aus ist zu erklären, dass L. eine soteriologische Deutung des Todes Jesu nicht ausarbeitet (die Sühnevorstellung nur Lc. 22, 19f; Act. 20, 28; fehlende Belege für σταυρός in Act.; σταυροῦν nur Act. 2, 36; 4, 10; vgl. 2, 23; 5, 30; 10, 39) u. ‚Sünde' nicht universal konzipiert (Rom. 5, 12. 21 u. ö.), sie vielmehr anders als Paulus von den Möglichkeitsbedingungen ihrer Vergebung in Folge von μετάνοια / μετανοεῖν her avisiert (Lc. 19, 1/10 u. ö.; vgl. Sellner 107/68). – Bestimmte Züge des ‚jüd.' Paulus der Act. können als gegen judenchristliche Pauluskritik gerichtet interpretiert werden (Act. 16, 3: διὰ τοὺς Ἰουδαίους; 21, 21 u. ö.). Der von L. stereotyp herausgestellte Primat des jüd.-synagogalen Ansatzes der Mission (Act. 13, 46 u. ö.; am Ende von Act. noch in Rom: 28, 17) entspricht dabei dem paulinischen ‚dem Juden zuerst' (Rom. 1, 16). Dass L. mit zwei Ausnahmen (Act. 14, 4. 14 sind im Zusammenhang der antiochen. Mission zu interpretieren) Paulus nicht als ‚Apostel' bezeichnet, hängt mit seiner besonderen Apostolatskonzeption zusammen. L. enthält demnach Paulus nicht den für diesen zentralen Titel (1 Cor. 1, 1; 9, 1f; 2 Cor. 1, 1 etc.) vor, sondern steht im Abstand der Zeiten vor der Aufgabe, die gesamte Rollenverteilung im Frühchristentum übergreifend neu zu definieren. Paulus wird zwar vom erst durch den Auctor ad Theophilum entwickelten Konzept des Zwölferapostolats distanziert (vgl. Lc. 6, 13; 9, 10; Act. 1, 2. 15/26; anders das Konzept 1 Cor. 15, 7), für das u. a. die Partizipation an der Erdenzeit Jesu von Beginn an konstitutiv ist, zugleich aber innerhalb der übergreifenden ‚Zeugen'-Konzeption mit diesem zusammengebunden (Korn 193/213), u. zwar so, dass er in der zweiten Hälfte der Act. das christl. Zeugnis dominiert u. es an den ‚point of view' des Sprechzeitraums der Erzählung heranzuführen vermag.

IV. Die Wir-Passagen. In der zweiten Hälfte der Act. wechselt die Erzählerrede in einigen Passagen von der Rede in der 3. Pers. in die 1. Pers. Plur. Die überlieferungsgeschichtl., quellenkritische sowie traditionsgeschichtl.-stilistische Beurteilung der Wir-Passagen Act. 16, 10/7; 20, 5/8. 13/5; 21, 1/18; 27, 1/28, 16 ist nach wie vor höchst strittig; sie hängt mit der Lösung der Vf.-Problematik unmittelbar zusammen (zur Forschung J. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgesch. [1989] 47/124; Thornton). – Die Abschnitte verweisen nicht auf ‚L.' als Paulusbegleiter, der im Text nirgends erwähnt ist (dagegen zB. Aristarch in Act. 20, 4; 27, 2; Tychikos: 20, 4). Sie sind sprachlich-stilistisch nicht weniger vom Auctor ad Theophilum geformt als ihre jeweilige literarische Umgebung (vgl. schon v. Harnack 28/60). Möglich scheint, dass der Vf. diejenigen Abschnitte, für die er direkte oder indirekte Überlieferungen eines Autopten besaß, zur Verbürgung der Zuverlässigkeit seiner Darstellung mit der 1. Pers. markiert (Wehnert aO. 182. 186: zT. mögliche Rückführung auf Silas). Soll die Partizipation des Erzählers an Seereisen (vgl. aber 20, 7f; 21, 8/18) stilistisch insinuiert werden, so fragt sich, warum dies nur partiell u. nicht konsequenter durchgeführt ist. Umstritten ist auch die Frage des Zusammenhangs der Stücke in der 1. Pers. Plur. mit einem L. vorliegenden *Itinerar (zu Quellen u. Traditionen der Act. Plümacher, Art. Apostelgesch. 491/501). – Die genaueren Angaben bei der Schilderung des Wegs Act. 16, 6/10 erlauben nicht den Rückschluss, dass ‚L.' aus der Gemeinde von Philippi stammt (so P. Pilhofer, Philippi 1. Die erste christl. Gemeinde Europas [1995] 249/51; ders., L. als ἀνὴρ Μακεδών: ders., Die frühen Christen u. ihre Welt [2002] 106/12), sondern lassen sich auch durch die Aufnahme von Lokaltradition erklären (analog Breytenbach 52. 94f zu Act. 13f). Die Rede vom ‚ersten Bezirk' (Act. 16, 12: μερίς) ist kaum auf einen makedonischen terminus technicus zurückzuführen (Pilhofer, Philippi aO. 1, 159/65).

V. Lukas der Arzt u. Maler. a. Lukas der Arzt. Col. 4, 14 weiß von L. als ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός; die altkirchl. Zeugnisse (s. o. Sp. 646f; vgl. den Kanon Muratori [5 Lietzmann]: Lucas iste medicus) variieren diese Auskunft in Hinsicht auf den Vf. von Lc. / Act.; sie kann in konservativer Forschung als gegebener Ausgangspunkt betrachtet werden (zB. Peterson). A. v. Harnack (vgl. bes. 9/13. 122/37), W. K. Hobart (The medical language of St. Luke [London 1882]) u. andere versuchten, sie sprachlich vom lukan. Werk her abzusichern. Der Versuch der Rückprojektion traditionsgeschichtlicher u. stilistischer Befunde auf die Entscheidung der Vf.-Frage muss dabei als methodisch gescheitert gelten; vermeintlich medizinisch-wissenschaftliche Redeweise ist dem erheblichen Spektrum idiomatischer Sprachkompetenz des hellenistisch gebildeten Vf. zuzuschreiben (so schon Plummer LXIII/LXVI; Cadbury 50f; grundlegend L. Rydbeck, Fachprosa, vermeintliche Volkssprache u. NT [1967]).

b. Lukas als Maler. Die späte Legende von L. als dem Maler Marias, Jesu Christi u. der Apostel (frühestes, freilich unsicheres Zeugnis im 6. Jh.; vgl. G. Kraut, L. malt die Madonna [1986] 10; H. Belting, Bild u. Kult[6] [2004] 70. 72) konnte sich in der Kunst etablieren (zB. Ikone der Nikopeia, Venedig, 11. Jh. [ebd. 14f]; ‚Der hl. L. malt die Muttergottes': Moraca [Montenegro] 1672). Mit L. verbindet sich die Prototypik ikonischer Malerei (M. Zibawi, Die Ikone [2003] 28; zur Abgrenzung von den *Acheiropoietoi E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU 18 [1899] 26/39; Belting aO. 60/72. 624. 682).

VI. Zur soziohistorischen Verortung des lukan. Doppelwerkes. a. Verfasser. Dass Lc. u. Act. auf denselben Vf. zurückgehen, ist durch Act. 1, 1 angezeigt u. darüber hinaus durch die stilistische u. konzeptionelle Verzahnung beider Werke zu begründen (H. I. Marshall, Acts and the ‚Former Treatise': Winter 1, 163/82; R. C. Tannehill, The narrative unity of Luke-Acts 1/2 [Philadelphia 1986. 1990]; J. Verheyden [Hrsg.], The unity of Luke-Acts [Leuven 1999]; vgl. aber Gregory 352: ‚... no evidence other than that of Irenaeus and the Muratorian Fragment to demonstrate that 'Luke' and 'Acts' were read as two volumes of one work'). – Die Frage, ob L. Heiden- oder *Judenchrist war, ist umstritten. Sein Werk zeigt insgesamt eine doppelte traditionsgeschichtl. Bildungstiefe, in Hinsicht auf die jüd. wie die hellenist. Kultur. Dass der Vf. mit dem griech. AT gut vertraut ist, erlaubt darum keinen Entscheid. Desinteresse an jüdisch-kultischen oder -liturgischen Vorstellungen kann man ihm, unbeschadet der Frage nach seinem Anschauungs- u. Informationsgrad, im Einzelnen nicht bescheinigen; vgl. dazu schon Lc. 1, 5, wo die priesterliche Abteilung angegeben ist, der Zacharias zugehört (ferner Act. 10f; 13, 14/41; 15, 20. 29 u. ö.); er legt Wert auf die Toraobservanz bzw. jüdisch-frommes Verhalten seiner Hauptfiguren (Paulus: Act. 16, 3; 21, 18/26; 26, 5 u. ö.); auf Mose u. die Propheten soll man hören (vgl. Lc. 16, 31). Lc. setzt ein Bewusstsein der Kontinuität von Judentum u. Christentum beständig voraus; die erstmalig in *Antiochia als solche identifizierbaren ‚Christianer' (Act. 11, 26; 26, 28; vgl. 1 Petr. 4, 16) werden als αἵρεσις des frühen Judentums wie Pharisäer u. Sadduzäer dargestellt (Act. 5, 16f; 15, 5; 24, 5: ‚Fraktion der Nazoräer'; 24, 14; 26, 5; 28, 22; vgl. 16, 20f). – Die Frage, ob der Vf. ein griech. gebildeter *Diaspora-Jude oder ein in der Schrift sowie jüdischer Frömmigkeit u. Kultur sehr gut instruierter ‚Heidenchrist' ist, verweist insgesamt auf die Unschärfen u. Grenzen solcher religionshistorischer Kategorienbildung (vgl. Fitzmyer 1, 42: ‚non-Jewish Semite'; zur Problematik der *Gottesfürchtigen, denen L. u. a. von Bovon, Ev. 1, 22 subsumiert wird: I. Levinskaya, The Book of Acts in its diaspora setting [Grand Rapids 1996] 51/126).

b. Lokalisierung. Da der Vf. nicht sagt, wo er sein Werk schreibt, findet die Vielzahl von Orten u. Regionen, die im lukan. Doppelwerk eine Rolle spielen, Abbildung in verschiedensten Forschungshypothesen, die sämtlich kritisch zu hinterfragen sind. – Die teils postulierte Westperspektive, aus der für L. das Mittelmeer das Meer schlechthin sei, besagt zB. wenig, da die Änderung von θάλασσα als Bezeichnung für den See Genezaret (vgl. Mc. 1, 16; 2, 13; 3, 7 u. ö.; dagegen Lc.: λίμνη) präzisierende Korrektur unabhängig vom Abfassungsort sein kann (die Belege Lc. 17, 2. 6; 21, 25; Act. 4, 24 u. ö. sind ‚translokal'; vgl. Act. 10, 6. 32; 17, 14 u. ö.). – Daraus, dass der Auctor ad Theophilum über die antiochen. Gemeinde gut informiert ist (Act. 11, 19/30; 13, 1/3; 14, 26/8 u. ö.), folgt nicht, dass er aus Syrien oder konkret Antiochia schreibt (s. o. Sp. 646f zu den altkirchl.

Aussagen); vgl. hierzu Act. 11, 28 D, wobei aus der 1. Pers. Plur. wahrscheinlich nichts Sicheres über die Verortung des Vf. / Schreibers oder die Datierung zu folgern ist (vgl. Regul aO. [o. Sp. 647] 201). – Die schon in der Alten Kirche vertretene Abfassung in Rom setzt beim Schluss des Doppelwerkes an. Die Bedeutung Roms in den Act. (Plümacher, Rom 135/69) hängt jedoch zunächst an den Gegebenheiten im *Imperium Romanum, mittelbar wohl am tatsächlichen Ort des Todes des Paulus; sie erlaubt jedenfalls keinen gesicherten Rückschluss auf den Abfassungsort.

c. Datierung. Gegen die verschiedenen Versuche einer Frühdatierung, welche besonders beim Fehlen eines Berichts vom Tod des Paulus ansetzen (vgl. die bei Jervell 85_{196} genannten: wahrscheinlich in der neronischen Verfolgung, 60/62?; dass L. um das Ende des Paulus [vgl. 1 Clem. 5, 1/7; sekundär u. unhistorisch: Eus. h. e. 2, 22, 2] weiß, legt Act. 20, 25. 38 nahe), spricht zunächst, dass auf der Basis der Zwei-Quellen-Theorie das dritte nach dem zweiten Ev., welches nach Mehrheitsmeinung der Forschung um 70 zu datieren ist, verfasst wurde. Frühdatierungsversuche sind darum, sofern sie nicht die Zwei-Quellen-Theorie als Lösung des synopt. Problems in Frage stellen, genötigt, auch die gut begründete Datierung von Mc. mit fragwürdiger Kombinatorik zu bestreiten. – Lc. 21, 20/4 bezieht sich zudem deutlicher als Mc. (vgl. Mc. 13, 2. 14/8, bes. 13, 14: βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως; vgl. Dan. 11, 31; 12, 11; von L. ausgelassen) auf die bereits eingetretene Zerstörung Jerusalems im Jüd. Krieg, die (anders Mc. 13, 3/27) zusammen mit der Ansage der Verfolgung der Jünger (Lc. 21, 12/9) vom avisierten eschatologischen Geschehen abgehoben erscheint (21, 12: Πρὸ δὲ τούτων πάντων ...; vgl. Lc. 13, 1/5. 35; 19, 43f). Die Errichtung eines Ringwalls (χάραξ; anders Joseph. b. Iud. 5, 510: hier errichtet Titus eine Mauer) ist zwar im Rahmen antiker Kriegsführung u. entsprechender Notizen in der Literatur keineswegs spezifisch für die Belagerung Jerusalems, lässt sich jedoch gerade deswegen auch kaum als signifikante älteste Weissagungstradition interpretieren (M. Hengel, Die vier Evangelien u. das eine Evangelium von Jesus Christus [2008] 320/31 meint, das Lc. stünde ganz unter dem Eindruck des gerade erst beendeten Kriegs). – Der Auctor ad Theophilum ist wahrscheinlich nicht von Josephus abhängig, so dass derart kein Anhalt für die Datierung zu gewinnen ist; gelegentliche augenfällige Berührungen sind traditionsgeschichtlich zu erklären (vgl. zB. der Tod des Herodes Agrippa I in Act. 12, 20/3 u. Joseph. ant. Iud. 19, 343/50; vgl. insgesamt S. Mason, Josephus and the NT [Peabody 1992]). – Sehr wahrscheinlich hat L. die Act. nach dem Ev. verfasst (vgl. Lc. 1, 1/4; Act. 1, 1f; zur vorausblickenden Arbeitstechnik v. Bendemann, ΔΟΞΑ 51/5); mit welchem zeitlichen Abstand, ist nicht sicher zu bestimmen. Aus den stilistischen u. thematischen Differenzen zwischen Lc. u. Act. (vgl. im Überblick D. Marguerat, The first Christian historian [Cambridge 2002] 43/64) kann man keine entsprechenden Folgerungen ziehen; die Unterschiede können dem differenten Gegenstand u. der differenten Gattung verdankt sein (sie sind im Übrigen auch innerhalb der Act. zwischen deren erstem u. zweitem Teil postuliert worden). – Schwerer noch fällt die Bestimmung eines terminus ad quem der Entstehung von Lc. / Act. Keinesfalls über Zweifel erhaben ist das Argument, L. schreibe zu einer Zeit, in der die Paulusbriefe noch nicht als Sammlung vorlagen (s. o. Sp. 648/54 zu L. u. Paulus). Auch die Wahrnehmung des röm. Imperiums in seinen verschiedenen Institutionen u. Maßnahmen bietet kein verlässliches Instrument. Texte wie Lc. 12, 11; Act. 16, 19/24; 17, 5/9 lassen sich kaum sicher der Regierungszeit *Domitians zuweisen (Stegemann 38/43. 77/85. 93/5. 103f. 131/45 u. ö.: synagogale Vertreter als delatores; s. u. Sp. 660), zumal angesichts der Neubewertung des aus senatorischer Perspektive einseitigen Domitianbildes hier Vorsicht angezeigt ist (vgl. J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1167/70). – Insgesamt fügt sich das lukan. Doppelwerk sowohl in Hinsicht auf die Kirchenverhältnisse, die es spiegelt, als auch in Hinblick auf die entsprechenden konzeptionellen Elemente der Erzählung gut in die (allerdings in der Forschung sehr verschieden ausdehnbare) sog. dritte frühchristl. Generation. Dies betrifft u. a. das Paulusbild bzw. den modifizierten Zugriff auf die Gesetzesproblematik u. die Rechtfertigungsaussagen (s. o. Sp. 652), die vorausgesetzten Entwicklungen frühchristlicher ‚Ämter' bzw. Funktionen, die Liturgie (das Herrenmahl interpretiert L. als ‚Brotbrechen', welches zwischen

das letzte Mahl Jesu als Pessachmahl u. einem eschatologisch im Gottesreich erwarteten Pessach eingespannt erscheint; vgl. Lc. 22, 7/20; 24, 30/5; Act. 2, 42. 46; 20, 7/12) u. praxis pietatis (u. a. besondere Bedeutung des beharrlichen *Gebets), die Einrichtung in der Zeit mit bleibender Wachsamkeitshaltung u. Stetserwartung (s. u. Sp. 673/5), die Akzentuierung der ‚Geduld' (in Anfechtungssituationen) sowie ethische Maximen wie die Forderung der ἐλεημοσύνη (s. u. Sp. 666; *Barmherzigkeit). – Der Verbund entsprechender Beobachtungen widerspricht damit nicht dem vielfach begegnenden hypothetischen Vorschlag, Lc. in die 80er Jahre zu datieren u. die Act. in den 90er Jahren folgen zu lassen; vgl. zum breiten Spektrum von extremen Frühdatierungen (57/59) bis hin zu weit reichenden Spätdatierungen (135) C. J. Hemer, The Book of Acts in the setting of Hellenistic history (Tübingen 1989) 367/70; die Frage der frühesten Zitation von Lc. in der Alten Kirche vor Irenaeus ist umstritten (Gregory); dies betrifft Did., 1/2 Clem. (vgl. 2 Clem. 9, 11), Ev. Thom., Ign. Ant. sowie die Briefe / den Brief des Polykarp v. Smyrna an die Philipper (sicherer Boden erst bei Justin: Hemer aO. 211/92); vgl. zu Markions korrigiertem Lc. ebd. 173/210; W. Löhr, Fixierte Wahrheit? Der ntl. Kanon als ‚Heilige Schrift': A. Ohler (Hrsg.), Heilige Bücher (1995) 104/10; zur altkirchl. Rezeption der Act. Gregory 299/354.

d. Adressaten. Anders als im Fall der Briefliteratur nennen die ntl. Evv. wie die Act. keine konkrete Adressatenschaft; sie ist auch im Fall des lukan. Doppelwerkes nur hypothetisch zu bestimmen. Es spiegelt den Ort einer wohlhabenderen u. gebildeten städtischen Christenheit, die in der Zeit zwischen Ostern / Himmelfahrt u. erwarteter Wiederkunft des κύριος ihren Alltag lebensweltlich zu gestalten hat u. die sich in dieser Aufgabe (in der erkennbaren Ausdifferenzierung unterschiedlicher Verantwortungsbereiche) als Gemeinschaft von δοῦλοι auf die Weisung ihres erhöhten Herrn verpflichtet weiß. – Schon der lukan. Jesus operiert in πόλεις (vgl. Lc. 4, 43; 5, 12; 7, 11f. 37 u. ö.). Jesus bzw. seine Zeugen gewinnen Kontakt zu sozial höherschichtigen Bevölkerungsgruppen (Archonten: Lc. 18, 18 u. ö.; Centurionen: Lc. 7, 1/10; Act. 10, 1f; Synagogenvorsteher: Act. 18, 8 [Krispos]; Finanzminister: Act. 8, 27; Asiarchen: Act. 19, 31; Prokonsuln: Act. 13, 12; πρῶτοι der Juden noch in Rom: Act. 28, 17; zur herodianischen Königsfamilie vgl. Lc. 1, 5; 3, 1. 19f; 23, 6/12; Act. 12, 20/3; 25, 13/26, 32 u. ö.). Frauen u. Männer, die sich der christl. Bewegung anschließen bzw. in ihrer Umgebung agieren, sind vornehmer u. wohlhabender Provenienz (vgl. Act. 5, 1f; 13, 50; 16, 13f; 17, 4. 12. 34 u. ö.). Die Act. berichten von Christen mit eigener Dienerschaft (vgl. 10, 7; 12, 12f). Der lukan. Paulus nutzt in Act. 19, 9 nach dem Auszug aus der Synagoge eine σχολή etc. – Solchen Beobachtungen entspricht, dass das lukan. Werk die Frage des rechten Umgangs mit Besitz in besonderer Weise beachtet. Einerseits begegnen Aussagen, die auf die vorbildliche völlige Absage an die eigene Habe zielen (vgl. Lc. 5, 11; 14, 33; 18, 22 u. ö.) bzw. Reichtum als solchen negativ werten (vgl. 1, 52f; 6, 24f; 18, 25; vgl. 16, 19/31 u. ö.). Andererseits legt L. die Reichtumskritik u. die entsprechende Distanzhaltung der ersten Jesusnachfolger im Sinne einer *Almosen-Frömmigkeit aus, die entsprechend hellenistischer *Ethik vor allem der *Habsucht eine Absage erteilt (vgl. Lc. 3, 10f; 12, 13/21. 33f; 16, 9. 14; 19, 1/10; Act. 2, 44f; 4, 32. 34f u. ö.; zu Act. 20, 35b vgl. Thuc. 2, 97, 3f; E. Plümacher, Eine Thukydidesreminiszenz in der Apostelgesch.: ders., Geschichte u. Geschichten. Aufsätze zur Apostelgesch. u. zu den Johannesakten [2004] 127/33; insgesamt: F. W. Horn, Glaube u. Handeln in der Theologie des L.[2] [1986]; H.-J. Klauck, Die Armut der Jünger in der Sicht des L.: ders., Gemeinde - Amt - Sakrament [1989] 160/94). Es spiegeln sich hier in verschiedener Brechung Probleme, wie sie sich in christlichen Gruppen in verändertem sozialen Gefälle am Ende des 1. Jh. typischerweise stellen können (vgl. anders Jac. 1, 9/11; 2, 1/13; 4, 13/7; 5, 1/6; Herm. vis. 3, 9, 2/6; mand. 2, 4/6; 8, 10f; sim. 1, 8/11; 2, 5/10; 10, 4, 2/4 u. ö.). – Literarische Technik u. Bildungsanspruch des lukan. Werkes sind als auf ein entsprechendes Publikum hin konsequent gewählt zu begreifen. Allgemeines Bildungsgut bzw. Lesefrüchte werden erzählerisch integriert (vgl. die möglichen Bezüge in Act. 17, 28 auf Arat. phaen. 5 [s. u. Sp. 667f]; Act. 12, 7; 26, 14 auf Eur. Bacch. 795; vgl. Iulian. Imp. or. 4 [8], 5, 246b [1, 1, 197 Bidez]). – Die These einer akut (blutig) ‚verfolgten' Christenheit ist vom Text her nicht zu decken (Stegemann wertet Lc. 12, 1/12 im Unterschied zu 21, 12/9 [par. Mc. 13,

9/13] auf eine akute Bedrängnis im Spannungsfeld von Diasporasynagoge u. urbanen Beamten unter Domitian hin aus [38. 42f. 77/85. 93/5 u. ö.]; solche Differenzierung ist quellenkritisch wie sprachlich kaum möglich; beide Passagen sind im Rückblick formuliert, was Aktualisierbarkeit nicht ausschließt). – Umstritten muss bleiben, inwieweit die lukan. Christenheit ihr Profil entgegen dem älteren Konsens (Fitzmyer 1, 57/9 u. ö.) durch das spannungsvolle Miteinander einer juden- u. heidenchristl. Gruppe gewinnt. Wahrscheinlich ist, dass in einer bereits überwiegend heidenchristl. Gegenwart, wie L. sie avisiert, auch judenchristliche Optionen weiterhin eine Rolle spielen. In diese Richtung weist die lukan. Gesamtkonzeption, besonders die Akzentuierung der Rückbindung des Frühchristentums an seine Wurzeln in Israel bzw. die (anders Paulus in Rom. 9/11) im Blick gehaltene Frage der Zukunft Israels (vgl. Lc. 1, 32f. 68/71; 2, 31f. 38; 13, 35; 21, 24b; Act. 1, 6; 3, 20f; insgesamt: Wasserberg). Die exakten Mischungsverhältnisse sowie die entsprechende Distribution der Texte sind aber nicht sicher feststellbar. – Besonders kontrovers ist die Frage nach einer bleibenden Aktualität der Jakobusklauseln (vgl. Act. 15, 20. 29). Unwahrscheinlich ist, dass es sich um reine Fiktion des L. handelt; möglich ist, dass er eine erst nach dem Konvent (in Folge des ‚antiochen. Zwischenfalls'?) beschlossene Regelung umdatiert hat. Dem Postulat, dass die Klauseln (J. Wehnert, Die Reinheit des ‚christl. Gottesvolkes' aus Juden u. Heiden [1997] 209/38, ordnet das *Aposteldekret als Produkt der Jerusalemer Urgemeinde in eine Kontinuität zur Targumüberlieferung von Lev. 17f ein) für die lukan. Christenheit bleibende Bedeutung beanspruchen u. insofern ein Kompromissmodell für die frühe Christenheit insgesamt darstellen, widerstrebt, dass sie in Act. als Regionallösung begriffen werden (Act. 15, 23) u. im Werk außer in 21, 25 keine Rolle mehr spielen. – Äußerst umstritten ist ferner die Frage, inwieweit die sog. ‚Gottesfürchtigen' ein mögliches Bindeglied zum lukan. Christentum darstellen (s. o. Sp. 656). Ein Hauptproblem besteht darin, dass sich eine solche Gruppe schon in Act. terminologisch nicht präzise fassen lässt (zur Aphrodisiasinschrift: J. Reynolds / R. Tannebaum, Jews and God-Fearers at Aphrodisias [Cambridge 1987]). – Wie im Fall der Lokalisierung des Autors muss auch jede konkrete Verortung der Adressaten der Erzählung höchst unsicher bleiben. Ist zB. Act. 20, 17/38 an die Ältesten von Ephesus in Milet gerichtet, so ist aus solcher erzählerischen Konstellation nicht zu folgern, dass die Leserschaft des Werkes in Ephesus zu suchen wäre (W. Thiessen, Christen in Ephesus [1995] 143/247 [ebd. 236/47 zu alternativen Lokalisierungsversuchen]; dagegen M. Günther, Die Frühgesch. des Christentums in Ephesus² [1998] 66_{85}; vgl. 2 Cor. 1, 8/10a).

B. Das lukan. Doppelwerk im Horizont hellenistischer Literatur. I. Vorbemerkung. L. bedient sich in seinem Werk erzählerischer u. rhetorischer Mittel, die anschlussfähig für eine gehobenere Stillage von Literatur werden u. damit den Bildungsansprüchen eines städtischen Lesepublikums zu genügen vermögen. Bieten auch die übrigen Evangelien keineswegs nur volkstümliche ‚Kleinliteratur', wie die ältere Formkritik meinte, so hat mit dem lukan. Doppelwerk frühchristliche Literaturbildung einen stilistischen Standard erreicht, der als potentiell ambitioniert für den antiken Buchmarkt gelten kann.

II. Textüberlieferung. Lc. ist zu weiten Teilen in Papyri des 3. Jh. erhalten (P^{75}, P^{4}, P^{45}), vollständig findet es sich in den Majuskelcodices ℵ u. B etc.; für die Act. gibt nach wie vor der sog. ‚westl.' Text (vgl. $P^{38\ 48}$; D u. a.; Bezeichnung nicht glücklich, da wahrscheinlich syrischer Provenienz; siehe B. Aland, Entstehung, Charakter u. Herkunft des sog. westl. Textes: EphTheolLov 62 [1986] 5/65) gravierende Fragen auf. Umstritten ist u. a., inwieweit seine Differenzen gegenüber dem ägypt. Text kohärente inhaltliche Positionen aufweisen (zB. eine bestimmte, ggf. negative Haltung gegenüber dem Judentum; Sichtweise der Frauen; zum Problem der Auslassung des Verbots des Erstickten u. der Zufügung der *Goldenen Regel in Act. 15, 20. 29, die nicht eo ipso sekundäre Ethisierung bedeuten: M. Meiser, Texttraditionen des Aposteldekrets: Nicklas / Tilly 373/98; M. Frenschkowski, Der Text der Apostelgesch. u. die Realien antiker Buchproduktion: ebd. 92_{20}). In der Mehrzahl der Fälle lässt sich die Annahme plausibel machen, dass ein vorliegender kürzerer Text geglättet, verdeutlicht, implementiert u. amplifiziert wird, ohne dass hierfür über

den Ausgangstext hinausreichende Informationen erforderlich wären. Möglich ist, dass D an einigen Stellen der Act. ältere Lesarten bewahrt hat (vgl. Act. 12, 10; 19, 9; 20, 4. 15; 27, 5; zum Cod. Bezae: J. Rius-Camps / J. Read-Heimerdinger, The message of Acts in Codex Bezae 1 [London / New York 2004]).

III. Das Prooemium. Das Prooemium Lc. 1, 1/4 bildet eine artifiziell komponierte Satzperiode, die sich terminologisch wie stilistisch vom übrigen Werk des L. abhebt. Der Vf. informiert über sein Thema, seine Intention sowie sein methodisches Vorgehen, indem er auf eine literarische Konvention rekurriert, wie sie nicht allein in der *Historiographie, sondern auch in weiterer hellenistischer Fachliteratur begegnet (vgl. L. Alexander, The preface to Luke's Gospel [Cambridge 2005]). Unter die konventionellen Bauformen sind zu rechnen: 1) der (abgrenzende bzw. einen Neueinsatz begründende) Rekurs auf Vorgänger (zB. Diod. Sic. 1, 3, 1/5; 4, 1, 2/4; Dion. Hal. ant. 1, 6, 1/5; Diosc. mat. med. praef. 1/6 [1, 1/6 Wellmann]; Joseph. b. Iud. 1, 1/16; Tac. hist. 1, 1 u. ö.); 2) deren Summierung als ‚viele' (vgl. Lc. 1, 1; Diosc. mat. med. praef. 1/6 [1, 1/4 Wellm.]; Joseph. ant. Iud. 1, 3; b. Iud. 1, 17; Appian. praef. 45 u. ö.); 3) die Qualifikation der Bemühungen der Vorgänger als ‚Versuch' (Diod. Sic. 1, 3, 2; 4, 1, 2; Joseph. vit. 40. 338; c. Ap. 1, 13 u. ö.); 4) die Benennung der methodischen u. / oder inhaltlichen Differenzen gegenüber den Vorläufern (vgl. Lc. 1, 3; ‚Genauigkeit'; ‚Autopsie'; vgl. Thuc. 1, 22, 1f; Diosc. mat. med. praef. 5 [1, 3 Wellm.]; Joseph. b. Iud. 1, 9; Appian. praef. 49/52 u. ö.) bzw. die generelle Qualifikation der eigenen Stoffanordnung u. des eigenen Vorgehens (Diosc. mat. med. praef. 5 [1, 3 Wellm.]; Joseph. b. Iud. 1, 15; vgl. 2 Macc. 2, 23f u. ö.); 5) die Angabe der Intention bzw. des Nutzens der Arbeit (Lc. 1, 4; Diosc. mat. med. praef. [1, 1/5 Wellm.]; vgl. Thuc. 1, 22, 4; 2 Macc. 2, 25 u. ö.) sowie 6) eine widmende Zueignung (s. u. Sp. 664). – Extravagant ist die Aussage des ‚Vollwerdens' / ‚Vollendetwerdens' o. ä. von ‚Taten' ‚unter uns' in Lc. 1, 1 (περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων; zum Verb vgl. 2 Tim. 4, 5; dagegen Lc. 1, 20; 4, 21 u. ö.). L. visiert hier den zweiten λόγος seines Werkes in einer spezifischen Weise an, insofern Lc. 1, 1/4 nicht explizit auf die Jesusgeschichte limitiert scheint (anders retrospektiv Act. 1, 1); Lc. 1, 1 übergreift vielmehr das Erzählstratum des Ev. u. inkludiert auch Ereignisse, die erst im zweiten Buch berichtet werden. Solcher Auffassung (F. O'Fearghail, The introduction to Luke-Acts [Roma 1991] 96/102) entspricht auch die erzählerische Arbeitstechnik des L., der Lc. u. Act. in vielfältiger Weise verzahnt hat.

IV. Die Widmung an Theophilus. Lc. u. Act. sind ‚Theophilus' gewidmet (Lc. 1, 3; Act. 1, 1). Wenig wahrscheinlich ist, dass antike Leser den Namen als symbolische Lesefigur begriffen hätten (so dann Orig. in Lc. hom. 1 [GCS Orig. 9, 10]: et vos theophili estis et ad vos evangelium scribitur; Ambr. in Lc. 1, 12 [CCL 14, 12]: si deum diligis, ad te scriptum est; später auch Beda; die These auch in Verbindung mit dem Problem der ‚Gottesfürchtigen'; in der hellenist. Literatur jedenfalls unüblich: Ch. Heil, Theophilus: Ch. G. Müller [Hrsg.], ‚Licht zur Erleuchtung der Heiden u. Herrlichkeit für dein Volk Israel'. Stud. zum lukan. Doppelwerk [2005] 7/28; narratologisch betrachtet kann Theophilus jedoch auch als konkreter Adressat die ideale Leserrolle vertreten); hierfür fehlt ein expliziter Hinweis im Text (vgl. anders Joseph. c. Ap. 2, 296). – Es handelt sich um einen zeitgenössisch häufigen griech. Namen, für den es auch, wenngleich seltener, jüdische Belege gibt (Heil aO. 16/27). – Es ist mit einem konkreten, nach 1, 4 bereits christlich grundinformierten Widmungsadressaten (vgl. zu κράτιστε in Lc. 1, 3: Act. 24, 3; 26, 25; Joseph. c. Ap. 1, 1; vit. 430; Dion. Hal. orat. vet. 1; Ep. ad Diogn. 1, 1 u. ö.) zu rechnen (bei PsClem. rec. 10, 71, 2f [GCS PsClem. Rom. 2, 371] später als prominenter Christ Antiochias identifiziert). – Aus dem Namen als solchem sind keine sicheren Folgerungen über die jüd. oder nicht-jüd. Provenienz des Trägers zu ziehen. Auch ist nicht deutlich, in welcher genaueren Funktion er angesprochen ist; von einem erteilten Auftrag verlautet ebenso wenig wie über die Erwartung einer verlegerischen Aktivität.

V. Zur Rezeption u. Transformation literarischer Formen, Motive u. Bildungselemente im lukan. Doppelwerk. Das eminente Spektrum der Kommunikabilität des lukan. Werkes mit den verschiedensten Bauformen u. Topoi hellenistisch-römischer Literatur ist hier nicht annähernd abzubilden. Im Folgenden ist lediglich eine geringe Auswahl von Aspekten zu bieten, die nur grob zu umrei-

ßen sind. – Die Vorschaltung nicht nur eines Prooemiums (s. o. Sp. 663f), sondern eines Erzählzyklus über *Geburt u. Kindheit der Hauptfigur, eröffnet in Lc. 1f über die engen bibl. Bezüge hinaus die Möglichkeit zur Aktivierung verschiedenster konventionalisierter literarischer Muster u. Techniken, zB. des Gebrauchs stilgerechter Geburtsankündigungen (vgl. P. L. Hofrichter, Parallelen zum 24. Gesang der Ilias in den Engelerscheinungen des lukan. Doppelwerkes: ders., Logoslied, Gnosis u. NT [2003] 235/51; zu möglichen Berührungspunkten mit der menippeischen Literatur: N. Neumann, L. u. Menippos [2008]). – Durch Synchronismen bzw. Datierungen (Lc. 2, 1f; 3, 1f; vgl. Act. 11, 28; 26, 26 u. ö.) stellt L. die Korrelation des Weges des σωτήριον mit der allgemeinen Geschichte der röm. Ökumene sicher. – Schon in den Vorgeschichten akzentuiert der Auctor ad Theophilum in den Figuren der Elisabeth u. der Maria weibliche *Exempla, wie sein Werk innerhalb der frühchristl. Literatur in auffälliger Weise Frauengestalten besondere Beachtung schenkt, dies zugleich in Abstimmung auf die sozialen Gegebenheiten der hellenist.-röm. Welt (vgl. H. Melzer-Keller, Jesus u. die Frauen [1997] 187/329). – In der narrativen Einleitung seines Werkes verankert L. auch die Vorstellung einer durch Gott herbeigeführten Inversion von Besitz- u. Machtverhältnissen (vgl. Lc. 1, 52f; 6, 20/6; 16, 19/31 u. ö.). – Innerhalb der ntl. Erzählliteratur bietet L. das differenzierteste narratologische Repertoire (vgl. v. Bendemann, ΔΟΞΑ 115/28; Wolter 16/26; zB. Arbeiten mit ‚verlässlichen Charakteren'; Figuren, die sich bis zu einem gewissen Grad entwickeln oder ihr Verhalten korrigieren: vgl. Act. 4, 8/12. 19f; 5, 29/32; generell verstärkte Ausarbeitung von Nebenfiguren mit eigener Perspektivik u. anderes mehr; zur Reflexion des Leseaktes vgl. Act. 8, 26/39; Lc. 24, 13/35). – Bei den Wundern Jesu sowie der Apostel hat L. literarisch stärker differenziert u. stilisiert als seine Vorgänger. Es finden sich bei ihm mehrere Strafwunder (vgl. Lc. 1, 20; Act. 5, 1/11; 9, 8; 13, 6/12); die Therapieerzählungen zeigen erhöhte Wahrnehmungsschärfe bei der Darstellung der einzelnen Leiden (zur Heilung von *Fieber-Leiden u. Lahmheit [*Hinken] bei L.: v. Bendemann, Illnesses 100/24). – Lc. 7, 11/7 bietet eine stilgerechte Totenerweckung nach dem ‚Begegnungstypos'. L. ist dabei in seiner Zeit besonders an der Frage der Differenzierbarkeit christlicher von ‚paganer' Wundertätigkeit u. magischer Praktik interessiert (Act. 8, 4/25; vgl. zu Simon Magus Iren. haer. 1, 23, 1/4; Act. 19, 11/20; insgesamt: H.-J. Klauck, Magie u. Heidentum in der Apostelgesch. des L. [1996]). Die Sklavin in Act. 16, 16/24 hat einen Geist namens ‚Python', was an den Mythos von Delphi bzw. an die Bezeichnung von selbsternannten mantischen Fachleuten (vgl. Plut. def. orac. 9, 441E) in der Kaiserzeit erinnert. – In der Repräsentation der Gleichnisreden Jesu gestaltet L. eigenständig, kann zB. die Stoffe der antiken *Fabel mit einem ‚fabula docet' annähern (insgesamt: B. Heininger, Metaphorik, Erzählstruktur u. szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei L. [1991]). – Die Rezeption ethischer Stoffe richtet sich u. a. kritisch gegen das statuskonforme ‚do ut des' antiker *Freundschafts-Ethik (in der Rezeption des Feindesliebegebotes in Lc. 6, 27/35 [W. C. van Unnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lc. 6, 32/5: NovTest 8 (1966) 284/300]; Gastmahlregel 14, 12/4; vgl. 14, 21). L. kann in der Wiedergabe von *Mahl-Szenen die Konventionen antiker Symposien entsprechend kritisch beachten (zu Lc. 14, 1/24: W. Braun, Feasting and social rhetoric in Luke 14 [Cambridge 1995]). – Umstritten ist, inwieweit dem lukan. Werk eine ‚apologetische' Tendenz eignet. Insofern sich die Erzählung vorrangig ‚nach innen' richtet (Lc. 1, 1/4), kann sie für eine christl. Leserschaft die Indifferenz sowie das partielle Wohlwollen der röm. Instanzen gegenüber der werdenden neuen religio zum Ausdruck bringen (vgl. exemplarisch Act. 18, 12/7; vgl. 25, 20. 26f); die Unschuld Jesu als eines δίκαιος (Lc. 23, 47 im Unterschied zu Mc. 15, 39) wird ebenso herausgestellt wie die der Zeugen (vgl. Lc. 23, 4. 14/6. 20/2; Act. 25, 8. 25 u. ö.). Gleichwohl ist die Wahrnehmung des L. in rebus politicis nicht unkritisch (vgl. Lc. 3, 19; 13, 32f; Act. 5, 29 u. ö.). – Im Vordergrund steht die Auseinandersetzung mit den *Juden, vor denen nach L. die röm. Seite sogar Schutz gewährt (vgl. Act. 19, 23/40; 23, 29; 25, 25; 26, 31). In der lukan. Erzählung der konfliktträchtigen Auseinandersetzung mit jüdischen Einzelnen u. Gruppen kann es keinesfalls darum gehen, das werdende Christentum dem Judentum als einer religio licita (Tert. apol. 21, 1; im zeitgenössischen röm.

Recht wurde jedoch nicht in dieser Weise zwischen ‚erlaubten' u. ‚untersagten' Formen der religio unterschieden; vgl. Stegemann 240_{200}) zu subsumieren. Das Christentum befindet sich in lukanischer Zeit nach seinen Größendimensionen weder in der Rolle, offene Kritik üben zu können, noch auch, sich gegenüber der röm. Öffentlichkeit extensiv darstellen zu müssen (anders Iustin. apol. 1, 4; Tert. apol. 2 u. ö.; Plin. ep. 10, 96f ist nicht auf die lukan. Zeit rückprojizierbar; hierzu Vogt aO. [o. Sp. 658] 1170/3; A. Reichert, Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan u. das Christentum: ZNW 93 [2002] 227/50; zur röm. Wahrnehmung des Christentums Act. 25, 19). – Innerhalb der ntl. Erzählliteratur berichtet nur L. die *Himmelfahrt Jesu (in Aufnahme frühchristlicher *Erhöhungs-Aussagen; vgl. Phil. 2, 9), u. zwar nach dem Modell einer *Entrückung (regulär Lebender), das im Unterschied zur Totenauferweckung nicht allein frühjüdisch (vgl. 2 Reg. 2, 11f; Mal. 3, 23f u. ö.), sondern in ‚paganer' Religionshistorie gut vorbereitet u. verständlich war (vgl. Liv. 1, 16, 1/3 u. ö.). – In Act. 2, 8/11 erinnert die Völkerliste (fehlend Syrien u. Griechenland) an Texte eroberter Gebiete wie Curt. 6, 3, 1/3; vgl. Philo leg. ad Gai. 281f (vgl. die Listen in Dion. Hal. ant. 1, 60, 3. 89, 2f u. ö.). – Das Leben der Urgemeinde wird in Farben gezeichnet, die an politische Idealutopien erinnern (Plat. resp. 5, 462c; Aristot. eth. Nic. 9, 8, 1168b; Dio Chrys. or. 3, 110; Iambl. vit. Pyth. 30, 168 u. ö.). – Act. 14, 11 bemüht die Menge in lykaonischer Sprache den Topos vom Besuch der Gottheit in menschlicher Gestalt (vgl. Od. 17, 483/7; Ovid. met. 8, 626/724 u. ö.). – Act. 17 entwirft ein typisches Bild von Athen (zum Ruhm der Stadt Cic. Flacc. 62; **Athen II), wie es literarisch zugängig war, bemüht besonders Sokratesreminiszenzen (vgl. auch Act. 4, 19; 5, 29 mit Plat. apol. 29d). Entsprechendes Kolorit bestimmt Act. 17, 16. 23 bereits den periegetischen Erstkontakt des Paulus mit der Stadt; nach 17, 17f wandelt der Apostel auf der Agora wie einst Sokrates, dem man ebenfalls die Einführung neuer Götter vorwarf (Xen. mem. 1, 1, 1; Plat. apol. 24b). Die Athener sind in ihrer sprichwörtlichen Neugierde im Blick (Act. 17, 19/21; vgl. Thuc. 3, 38, 4f; Demosth. or. 4, 10; Charito 1, 11, 6f u. ö.). Der Beginn der Rede ‚in der Mitte des Areopags' nimmt den Anfang der Apologie Platons auf. L. begegnet dabei dem Standpunkt, die Athener seien die frömmsten Menschen (vgl. Sophocl. Oed. Col. 260; Joseph. c. Ap. 2, 11), kritisch, wie bereits der vom jüd. Glauben an den einen Gott her bestimmte Begriff εἴδωλον zeigt; umgekehrt erscheint Paulus in hellenistisch-philosophischer Optik als ein ‚Körnerpicker' (σπερμολόγος; Demosth. or. 18, 127 u. ö.). Wahrscheinlich hat L. in Act. 17, 23 den Plural in den Singular gesetzt (vgl. pluralisch Paus. 1, 1, 4; 5, 14, 8; Philostr. vit. Apoll. 6, 3, 5; Diog. L. 1, 110; vgl. P. W. van der Horst, The altar of the ‚Unknown God' in Athens [Acts 17, 23] and the cult of ‚Unknown Gods' in the Hellenistic and Roman periods: ANRW 2, 18, 2 [1989] 1426/56), kritische Rezeption aus jüdischer / christlicher Perspektive (vgl. Jes. 45, 14f u. ö.) deutet das Neutrum an (vgl. Act. 17, 23). Anschlussfähigkeit in Hinsicht auf Vorstellungen, wie sie auch der hellenist. Philosophie nicht fremd waren (vgl. 17, 18: der lukan. Paulus diskutiert mit Vertretern der Epikureer u. Stoiker), sowie zugleich kritische Rezeption vom bibl. Gottesbild (Schöpfungstheologie) her bestimmen die Rede (vgl. zu 17, 24f: 7, 48/50; 1 Reg. 8, 27; Ps. 50 [49], 12f; Plut. repugn. Stoic. 6, 1034BC; Sen. ep. 95, 47. 50 u. ö.; zur Nähe Gottes in Act. 17, 27 vgl. Sen. ep. 41, 1f; zu Act. 17, 26a. 28: Plat. Tim. 37c; Kleanthes' Zeushymnus v. 3f [SVF 1, 121 nr. 537]; Arat. phaen. 5 u. ö.). Unter Beachtung der transformierenden Inkulturationsleistung in veränderter Zeit ist ein glatter Bruch mit Paulus (s. o. Sp. 648/54 zu L. u. Paulus) in Act. 17 nicht einfach zu konstatieren (Weiser 2, 457/80). – Mit der Annäherung der Erzählung an die Stadt Rom beachtet L. in erhöhtem Maß entsprechende kulturell-religiöse Gegebenheiten (Act. 27, 1/44; 28, 1/10 berührt sich eng mit antiken Seefahrtserzählungen; zur Analyse P. Seul, Rettung für alle. Die Romreise des Paulus nach Apg. 27, 1/28, 16 [2003]; D. R. MacDonald, The shipwrecks of Odysseus and Paul: NTStudies 45 [1999] 88/107; nautische Fachtermini auch in Lc. 8, 22/5 [U. Busse, Die Wunder des Propheten Jesus[2] (1979) 196/205]; Act. 28, 11 besteigt Paulus ein Schiff mit dem Bild der *Dioskuren [F. J. Dölger, ‚Dioskuroi'. Das Reiseschiff des Apostels Paulus u. seine Schutzgötter: ders., ACh 6 (1950) 276/85]).

VI. Gattungsproblematik. Die Frage hat zunächst Lc. u. Act. gesondert zu gelten.

a. Das dritte Evangelium. In Hinsicht auf das *Evangelium (o. Bd. 6, 1107/60; ein von L. für sein Buch nicht gebrauchter u. damit anachronistischer Begriff [auch Mc. 1, 1 noch nicht für die Buchgattung]) hat die ältere These einer Schöpfung ‚sui generis' (die Evv. als Kultliteratur etc.) an Überzeugungskraft verloren; besonders hat sich die Forschung auf die Bezüge zu den antiken βίοι konzentriert (angesichts des Facettenreichtums der Literatur kontrovers; vgl. u. a. R. A. Burridge, What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman biography [Cambridge 1992]; D. Frickenschmidt, Evangelium als Biographie [1997]). – Der Auctor ad Theophilum hat die biographischen Aspekte der Jesusgeschichte schon durch die Vorschaltung einer Geburts- u. Kindheitsgeschichte intensiviert. – Die Parallelführung mit Johannes in Lc. 1f ist literarischer Synkrisistechnik vergleichbar (vgl. Aristot. rhet. 1, 9, 1368a; zu Plutarch Ch. G. Müller, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes d. Täufers im lukan. Erzählwerk [2001] 49/58; M.-Ch. Holzbach, Plutarch, Galba-Otho u. die Apostelgesch. - ein Gattungsvergleich [2006]). – Im Corpus seines Evangeliums nutzt L. Erzähltechniken u. sprachliche Möglichkeiten, wie sie bei Curtius Rufus u. in Homer- u. Aesop-Viten begegnen (vgl. Reiser, Stellung 1/27; v. Bendemann, ΔΟΞΑ 354/81 [Lit.]), um seine διήγησις für sein Publikum identifizierbar u. kommunikabel zu machen.

b. Gattungsproblematik der Apostelgeschichte. Die umstrittene Frage nach dem Genus der Act. kann so entschieden werden, dass L. sich an den Möglichkeiten der historischen Monographie orientiert hat (vgl. Plümacher, Apostelgesch. 1/14; ders., Cicero 15/32; D. W. Palmer, Acts and the ancient historical monograph: Winter 1, 1/29, hierzu Plümacher, Cicero 16f.; vgl. Cic. fam. 5, 12; Sall. Catil.; Iug.; Tac. Agr.; Diod. Sic.; alternative Gattungsbestimmungen bei Jervell 76/9; G. E. Sterling, Historiography and self-definition. Josephos, Luke-Acts and apologetic historiography [Leiden 1992]; Backhaus; der Titel entstand wahrscheinlich spät in Analogie / Abgrenzung zu anderer Praxeis-Literatur [Kallisthenes: FGrHist 124 T 26; F 14; Xen. inst. Cyr. 1, 2, 16; Theopomp: FGrHist 115 F 25; Sall. Catil. 4, 2 u. ö.]; zur Differenz zwischen titulus [vgl. Iren. haer. 3, 13, 3; Clem. Alex. strom. 5, 82, 4 u. ö.; Kanon Muratori: acta ... omnium apostolorum (7 Lietzmann)] u. beschreibendem Hinweis [Iren. haer. 3, 13, 3; Tert. ieiun. 10, 3 u. ö.] Jervell 56/8; Act. fokussiert anders als zeitgleiche oder spätere apokryphe Apostelakten [Andreas, Petrus, Thomas u. a.] nicht die Geschichte eines Apostels oder eines Apostelpaares, sondern die kontinuierlich auf die Jesuszeit rückbezügliche u. Verheißungen der Schrift einlösende Ausbreitung des völkerweiten Christuszeugnisses). In den Bereich der *Historiographie können über das Prooemium hinaus (zur Bevorzugung der Autopsie vgl. Polyb. 12, 4c, 3. 5; Lucian. hist. conscr. 47; Plaut. truc. 489: pluris est oculatus testis unus quam auriti decem) u. a. die von L. gestalteten zahlreichen Reden seiner Protagonisten (vgl. Dibelius 120/62, bes. 121 [nicht auf die Missionsreden bezogen]; Differenzen zur Historiographie: Plümacher, Art. Apostelgesch. 505) oder die Integration von *Briefen (nach amtlichem griech. Formular: Act. 15, 23b/9; 23, 26/30) weisen. Der dramatische Episodenstil, der Historie in episodischen, peripetieorientierten Ausschnitten (im Griech. planvoller Wechsel von durativem Imperfekt u. Aorist) aus einem übergreifenden Ereigniszusammenhang (Phasenbildung durch Summarien [Act. 1, 14; 2, 42/7; 4, 32/5; 5, 12/6; 9, 31 u. ö.], Inklusionen, Vor- u. Rückgriffe, Prognosen / Einlösungen etc.; zur Gliederungsproblematik von Act. Plümacher, Art. Apostelgesch. 484/6) selektiert u. inszeniert (hierzu Haenchen 114/20; Plümacher, L. 80/136), insgesamt ornatus u. rhetorische Orientierung, die auf eine bestimmte psychagogische Wirkung zielen, legen den Vergleich mit der sog. ‚mimetischen' oder ‚tragisch-pathetischen' Historiographie nahe (vgl. verschieden Duris v. Samos; Phylarch; Kleitarch; Curtius Rufus; zur Kritik an Phylarch schon Polyb. 2, 56, 7/10; Plut. vit. Pericl. 28, 1f; vit. Themistocl. 32, 4), wobei deren Definition u. Abgrenzung im Anschluss an E. Schwartz, Griech. Geschichtsschreiber² (1959) nach wie vor umstritten sind (facta u. ficta sind auch in der älteren Historiographie nicht glatt voneinander zu scheiden; vgl. Polyb. 16, 17, 10; Lucian. hist. conscr. 13 u. ö.; zu Duris, Phylarch u. a. O. Lendle, Einführung in die griech. Geschichtsschreibung [1992] 180/9. 195/202; von der peripatetischen Geschichtsschreibung hebt Schwartz aO. 185 die rhetorische Historiographie ab [Theopomp; Ephoros u. a.; Plut. vit. Alc. 32, 1/3];

Lendle aO. 129/43; zu Livius, Tacitus u. Caesar Plümacher, Art. Apostelgesch. 510/3; zu Wundern in Act. ders., Τερατεία 33/83; J. Marincola, Greek historians [Oxford 2001] 111f; vgl. F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 728/31. 735/8). In Rechnung zu bringen sind als Vermittlungsinstanz biblische u. frühjüdische Geschichtstexte (ebd. 743/8; Philo; Flavius Josephus; bes. 2 Macc.; hierzu Ch. Habicht, 2. Makkabäerbuch[2] [1979] 189f; J. Geiger, Form and content in Jewish-Hellenistic historiography: Scripta Class. Israelica 8/9 [1985/88] 120/9; vgl. M. Hengel, Zur urchristl. Geschichtsschreibung[2] [1984] 37/9; Plümacher, Cicero 26f; zu PsPhilo lib. ant. bibl. u. L.: E. Reinmuth, Ps-Philo u. L. [1994]). Angesichts der Überschneidungsmöglichkeiten u. Übergänge der Gattungen in hellenistisch-römischer Zeit schließt dies ein, dass die Grenzen zu bestimmten Formen des βίος (zur Verhältnisbestimmung M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1159/61; vgl. o. Bd. 2, 386/91) aber auch zum spätantiken Roman (vgl. Verhaftungen; Gerichtsverhandlungen; Flucht; Herrscherhäuser; Intrigen; das ,Wunderbare'; Reisen, Schiffbruch u. Rettung [Act. 27f; vgl. Polyb. 12, 27, 8/11; Lucian. hist. conscr. 4], aber keine Liebesgeschichte; Übersicht bei R. I. Pervo, Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles [Philadelphia 1987] 102/14; insgesamt: ders., Acts) nicht zu scharf zu ziehen sind (Backhaus 1/29; zu den Berührungspunkten zwischen Act. u. dem antiken Epos vgl. M. P. Bonz, The past as legacy. Luke-Acts and ancient epic [Minneapolis 2000]). – Anders als die klass. Historiker wie Thukydides (u. in gewisser Spannung zum Programm von Lc. 1, 1/4; vgl. Winkelmann aO. 726f u. ö.) verzichtet L. im Corpus seines Werkes auf die ausdrückliche Nennung u. ggf. kritische Bewertung oder auch Korrektur seiner Quellen (vgl. anders Lucian. hist. conscr. 8. 60; Thuc. 1, 22, 4 zur unmythischen Geschichtsschreibung; Sext. Emp. adv. math. 1, 263f. 297: die Abgrenzung der Arbeit des Historikers von der Dichtung; Cic. inv. 1, 27 zur Unterscheidung von historia, narratio u. fabula). Trotz einer abschnittsweise erkennbaren Sensibilität für Lokalkolorit (s. o. Sp. 667f zu Act. 17; vgl. Breytenbach) weist sein Werk ferner kein erd- u. völkerkundliches Interesse aus (keine Erklärung von Antiquitäten; keine Exkurse mit geo- oder ethnographischem Interesse; Act. streift allerdings sogar **Aethiopia, welches als exotischer Topos seit der Nilquellenexpedition Neros 61/62 nC. literaturfähig geworden war; Plümacher, L. 12f; ders., Art. Apostelgesch. 502). – Mit der Sequenz von Lc. u. Act. als Doppelwerk (ein dritter Band folgt nicht; die Pastoralbriefe stammen nicht von L.; die Annahme, Lc. u. Act. hätten ursprünglich ein Werk gebildet, welches sekundär aufgeteilt u. an der Nahtstelle mit neuem Schluss bzw. neuer Einleitung versehen worden wäre, ist weder durch den hsl. Befund noch an den Texten [differente genus-Aspekte etc.] zu erhärten. Die Widersprüche zwischen Lc. 24, 50/3 u. Act. 1, 3/11 verlieren an Härte, beachtet man die auch sonst zu beobachtende Vorliebe des Auctor ad Theophilum für variatio in Abstimmung auf den differenten Erzählkontext [vgl. Act. 9, 1/22; 22, 4/16; 26, 12/8; vgl. 13, 29 u. dagegen Lc. 23, 50/6 u. ö.]), hat L. frühchristlich Neuland betreten (zu Act. 1, 1/3 mit Rekurs auf das vorausgehende Werk / Buch sowie ggf. Inhaltsangabe des Fortsetzungswerkes / -buches [am Anfang von Act. in Figurenrede des Auferstandenen ab 1, 4 transformiert] vgl. Polyb. 2, 1, 1f; Diod. Sic. 2, 1; Joseph. ant. Iud. 14, 1; 15, 1; vgl. 8, 1; 13, 1 [ohne Ausblick]; vgl. mit Widmung Philo quod omn. prob. lib. 1; Joseph. c. Ap. 2, 1f u. ö.). Im Verbund mit den zahlreichen besonderen traditionsgeschichtl. Bezugspunkten zum frühen Judentum (vgl. die für Lc. / Act. konstitutive Vorstellung, dass Jesus durch die Auferstehung / Erhöhung in himmlische Herrscherstellung eingesetzt wird; vgl. Lc. 23, 42; 24, 26; Act. 13, 33f u. ö.) u. seiner Frömmigkeitspraxis sowie in einem manche Teile auffällig prägenden bibl. Erzählstil (zur LXX-Mimesis Fitzmyer 1, 114/25; L. Alexander, Septuaginta, Fachprosa, Imitatio. Albert Wifstrand and the language of Luke-Acts: Die Apostelgesch. u. die hellenist. Geschichtsschreibung, Festschr. E. Plümacher [2004] 1/26) findet besonders der Aspekt einer kontinuierlichen Geschichte des ,Vollwerdens' der σωτηρία hin zur Erzählgegenwart, wie er sich eng mit der von L. durchgängig akzentuierten Einlösung der qualifizierten ,Schriften' Israels in den erzählten πράγματα verbindet, in Erzählwerken der hellenist.-röm. Zeit kein wirklich vergleichbares Widerlager.

VII. Die Frage des Movens der lukan. Geschichtskonzeption. Bezieht man das Erzählganze von Act. 28, 31 über 1, 1/3 auf Lc. 1, 1/4 zurück, so ist als auslösendes Moment der Abfassung der beiden Bände des Doppelwerkes eine Kontinuitätsproblematik zu identifizieren, die für die Erzählgegenwart die Identitätsproblematik mit impliziert. Vor diese sieht sich der Auctor ad Theophilum im Rückblick auf die divergenten Entwicklungen der Zeit Jesu, der Zeit der ‚Apostel' (im lukan. Sinn), des Paulus sowie der bereits inaugurierten nachpaulinischen Zeit gestellt. Kontrovers ist, welche Rolle hierbei die sog. Parusieverzögerung gespielt hat. Als simplifizierend hat sich die ältere Annahme erwiesen, L. habe lebendige Parusieerwartung durch das Modell einer dreiphasigen ‚Heilsgeschichte' substitutiert (vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit[7] [1993], der Lc. 1f als narrativen Prolog ausblenden konnte; die Interpretation von 16, 16 als epochaler Schlüsselvers ist philologisch wie narratologisch problematisch). Richtig bleibt, dass L. Spekulationen über die Terminierung u. Lokalisierung eschatologischer Erwartungen zurückstellt (vgl. Lc. 17, 20f. 37; 21, 8; Act. 1, 6/8 u. ö.); am Beginn der Verkündigung Jesu steht nicht Mc. 1, 15, sondern Lc. 4, 18/21. 23/7 (vgl. bes. Lc. 4, 21; zum lukan. ‚heute' [σήμερον] vgl. 2, 11; 5, 26; 19, 5. 9 u. ö.). Aber die Naherwartung ist damit wie auch sonst in der dritten frühchristl. Generation nicht sublimiert, sondern von L. vielmehr im Sinne der *Gedulds- (Lc. 8, 15) u. Wachsamkeitsforderung bzw. Stetsbereitschaft (vgl. Lc. 12, 35/48; 21, 34. 36; Act. 20, 31) reinterpretiert (vgl. Lc. 11, 5/8; 18, 1/8 im Kontext zum *Gebet). Die Erzählung verweist auf ein Verheißungs- u. Hoffnungspotential, welches aus der Perspektive der Erzählgegenwart noch uneingelöst ist (vgl. Lc. 17, 22/37 [Q-Stoff]; Act. 1, 11 u. ö.). Zugleich hat L. Ansätze einer individuellen *Eschatologie in seine Konzeption integriert (vgl. Lc. 12, 16/21. 33f; 21, 19; 23, 43 u. ö.). – Wie die jüngere Forschung gezeigt hat, sieht L. sich mit dem Kontinuitätsproblem vorrangig im Blick auf die Relationsbestimmung des christl. ‚Weges' (vgl. Act. 9, 2; 24, 14. 22; vgl. 16, 17) zum Judentum konfrontiert. Sein Werk lässt sich von hier aus als narrativ kohärent beschreiben (vgl. Wasserberg). Von Beginn an, nach dem schon *Johannes d. T. als Vorläufer integraler Bestandteil des göttlichen Heilshandelns ist, wird die lukan. Erzählung von der Frage bestimmt, wie es geschehen konnte, dass die Juden (unbeschadet einigen Missionserfolges; vgl. Act. 21, 20; Jervell) den so hochkodiert erzählten ‚Gottessohn', königlichen ‚Messias', Garanten des Abrahambundes, Propheten, Repräsentanten der σοφία, Gerechten u. Menschensohn abwiesen, dass ‚Israel' vielmehr mehrheitlich seine Einladung ausgeschlagen u. sich dem christl. Zeugnis verweigert hat. Bereits der greise Simeon erkennt in Lc. 2, 30/2 im Jesuskind das von Gott bereitete σωτήριον, ‚Licht zur Erleuchtung der Heiden / Völker u. zur Herrlichkeit für dein Volk Israel' (vgl. Jes. 42, 6; 49, 9. 6 [LXX]). Lc. 2, 34 bezieht das annoncierte ‚Fallen' u. ‚Aufstehen' vieler in Israel möglicherweise auf ein zeitliches Nacheinander (vgl. Jes. 51, 17/23). Die entsprechenden erzählerischen Linien münden in den hochgradig umstrittenen Schluss in Act. 28, 25/8 (v. Bendemann, Geist 45/73 [Lit.]); hier bedeutet das Zitat aus Jes. 6, 9f im Mund des Paulus nicht das Limit einer Epoche des Heils für die Juden, die als erwählter λαός durch die Heiden substituiert würden; bilanziert u. gedeutet wird vielmehr die im lukan. Doppelwerk durchweg, angesichts des christl. Anspruchs der Universalisierung des Heils auf die Völker hin, ambivalente Reaktion der Juden (vgl. modellhaft Lc. 4, 28f; Act. 13, 48/50) auf das Christuszeugnis. – Insgesamt wird die Kontinuitätsproblematik von L. erzählerisch durch eine enge Verschränkung der geschichtlichen Phasen, die Rückbindung der πράγματα an Verheißungen der Schrift, das in dieser Hinsicht ideale Verhalten der Hauptfiguren, die entsprechend enge inhaltliche Korrelation ihrer Verkündigung (zum ‚Reich Gottes' vgl. Lc. 4, 43; 9, 2. 11 u. ö.; Act. 1, 3; 20, 25; 28, 23. 31 u. ö.) sowie auch durch paränetische Impulse bearbeitet, die auf die kontinuierliche Vorbildlichkeit des Verhaltens der Anfangsgestalten in ihrer gegenwartsorientierenden Funktion abheben. Die Vorstellung, dass sich die eschatologische heilvolle Zuwendung Gottes zu seinem Volk in Jesus u. seinen Zeugen unter dem Vorzeichen des göttlichen Plans bzw. unter der Direktive des hl. Geistes (vgl. Lc. 1, 15. 35. 67 u. ö.; Act. 1, 2. 5. 8. 16; 2, 4. 33. 38 u. ö.) schriftgemäß vollzogen hat, wird bei L. anschlussfähig für hellenistisch-römische Konzepte göttlicher

Lenkung u. Vorsehung, wahrt aber ihr besonderes teleologisches u. soteriologisches Profil.

K. BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit. Zur Konstruktivität in der hellenist.-reichsröm. Geschichtsschreibung: ders. / G. Häfner (Hrsg.), Historiographie u. fiktionales Erzählen = Bibl.-theol. Studien 86 (2007) 1/29. – R. v. BENDEMANN, Zwischen ΔΟΞΑ u. ΣΤΑΥΡΟΣ = ZNW Beih. 101 (2001); ‚Trefflich hat der hl. Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen ...' (Apg. 28, 25). Zur Bedeutung von Jes. 6, 9f für die Geschichtskonzeption des lukan. Doppelwerkes: N. C. Baumgart / G. Ringshausen (Hrsg.), Das Echo des Propheten Jesaja = Lüneburger theol. Beitr. 1 (2004) 45/73; ‚Many-coloured illnesses ...' (Mk. 1, 34). On the significance of illnesses in NT therapy narratives: M. Labahn / B. J. L. Peerbolte (Hrsg.), Wonders never cease = Library of NT Studies 288 (London / New York 2006) 100/24. – L. BORMANN, Recht, Gerechtigkeit u. Religion im L.evangelium = Stud. zur Umwelt des NT 24 (2001). – F. BOVON, Das Ev. nach L. 1/4 = Ev-KathKomm 3, 1/4 (1989/2009); Luke the Theologian. 55 years of research (1950/2005)² (Waxo 2006). – C. BREYTENBACH, Paulus u. Barnabas in der Provinz Galatien = ArbGeschAntJud 38 (Leiden u. a. 1996). – H. J. CADBURY, The style and literary method of Luke = Harv. Theol. Stud. 6 (Cambridge 1920). – H. CONZELMANN, Die Apostelgesch.² = HdbNT 7 (1972). – M. DIBELIUS, Aufsätze zur Apostelgesch.⁵ = ForschRelLitATNT NF 42 (1968). – J. A. FITZMYER, The Gospel according to Luke² 1/2 = The Anchor Bible 28. 28A (Garden City 1986. 1985). – A. GREGORY, The reception of Luke and Acts in the period before Irenaeus = Wiss-UntersNT 2, 169 (2003). – E. HAENCHEN, Die Apostelgesch.¹⁶ = MeyersKomm 3 (1977). – A. v. HARNACK, L. der Arzt = Beitr. z. Einleitung in das NT 1 (1906). – CH. HEIL, L. u. Q = ZNW Beih. 111 (2003). – J. JERVELL, Die Apostelgesch.¹⁷ = MeyersKomm 3 (1998). – M. KORN, Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit = WissUntersNT 2, 51 (1993). – A. LINDEMANN, Lit. zu den Synopt. Evv. 1984/1991: Theol-Rundsch 59 (1994) 41/100. 113/85. 252/84; Lit. zu den Synopt. Ev. 1992/2000: ebd. 69 (2004) 182/227. 241/72; 70 (2005) 44/80. – F. NEIRYNCK (Hrsg.), L'Évangile de Luc² (Leuven 1989). – T. NICKLAS / M. TILLY (Hrsg.), The Book of Acts as church history = ZNW Beih. 120 (2003). – E. I. PERVO, Acts. A commentary = Hermeneia (Minneapolis 2008). – E. PETERSON, L.evangelium u. Synoptica = ders., Ausgew. Schriften 5 (2005). – E. PLUMACHER, Acta-Forschung 1974/1982: TheolRundsch 48 (1983) 1/59; 49 (1989) 105/69; Art. Apostelgesch.: TRE 3 (1978) 483/528; Die Apostelgesch. als historische Monographie: ders., Geschichte und Geschichten = WissUntersNT 170 (2004) 1/14; Cicero u. L. Bemerkungen zu Stil u. Zweck der historischen Monographie: ebd. 15/32; L. als hellenist. Schriftsteller = Stud. zur Umwelt des NT 9 (1972); Die Missionsreden der Apostelgesch. u. Dionys v. Halikarnass: ders., Geschichte aO. 109/25; Rom in der Apostelgesch.: ebd. 135/69; Τερατεία. Fiktion u. Wunder in der hellenist.-röm. Geschichtsschreibung u. in der Apostelgesch.: ebd. 33/83. – A. PLUMMER, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke⁵ (Edinburgh 1977). – W. RADL, Das Ev. nach L. 1 (2003). – W. REINBOLD, Propaganda u. Mission im ältesten Christentum = ForschRelLitATNT 188 (2000). – M. REISER, Der Alexanderroman u. das Markusevangelium: H. Cancik (Hrsg.), Markus-Philologie = WissUntersNT 33 (1984) 131/63; Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgesch.: ZNW 90 (1999) 1/27. – J. SCHRÖTER, Actaforschung seit 1982 1/5: TheolRundsch 72 (2007) 179/230. 293/345. 383/419; 43 (2008) 1/59. 150/96. – F. v. SEGBROECK, The Gospel of Luke. A cumulative bibliography 1973/1988 (Leuven 1989). – H. J. SELLNER, Das Heil Gottes. Stud. zur Soteriologie des lukan. Doppelwerks = ZNW Beih. 152 (2007). – W. STEGEMANN, Zwischen Synagoge u. Obrigkeit. Zur hist. Situation der lukan. Christen = ForschRelLitATNT 152 (1991). – C.-J. THORNTON, Der Zeuge des Zeugen. L. als Historiker der Paulusreisen = WissUntersNT 56 (1991). – G. WASSERBERG, Aus Israels Mitte, Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Stud. zur Theologie des L. = ZNW Beih. 92 (1998). – A. WEISER, Die Apostelgesch.² 1/2 = Ökumen. Taschenbuchkomm. zum NT 5 (1989. 1985). – B. W. WINTER (Hrsg.), The Book of Acts in its 1st cent. setting 1/5 (Grand Rapids 1993/96). – M. WOLTER, Das L.evangelium = HdbNT 5 (2008).

Reinhard von Bendemann.

Lukian von Antiochien s. Allegorese: o. Bd. 1, 209f; Arianer: ebd. 648; Delphin: o. Bd. 3, 677f; Ertrinken: o. Bd. 6, 404f; Exegese III: ebd. 1220; Helena II: o. Bd. 14, 357f; Hiob: o. Bd. 15, 393; Hochschule: ebd. 900; Johannes Chrysostomus I: o. Bd. 18, 465f; Jünger: o. Bd. 19, 307; Septuaginta.

Lukian von Samosata.

sophischen Dialogs 681. β. Komödienszenen in Prosa 683. 3. Menippeische Satiren 684. 4. Erzählende Texte 686. 5. Schriften über Zeitgenossen 686. 6. Traktate in ionischem Dialekt 687. c. Lukian u. die griech. Paideia 688.

II. Lukian u. die Religionen seiner Zeit. a. Lukian u. die Götter der griech. Tradition 689. b. Lukian über Christen u. Christentum 691. 1. De morte Peregrini 692. 2. Alexander 693. 3. Andere lukianische Schriften 694. c. Lukians Berührungen mit anderen Religionen 696. d. Eigene religiöse Überzeugungen 696.

III. Lukian in der späteren Antike u. in Byzanz 697. a. Pagane Stimmen 697. b. Christliche Stimmen 698. c. Lukian als Teil der antiken Bildungstradition 700.

I. Leben u. Werke. a. Leben. Über L.s Leben stehen fast nur Aussagen in seinem eigenen Werk zur Verfügung, deren Nutzung dadurch erschwert wird, dass sie oft in einer bestimmten Richtung stilisiert u. nicht selten auch widersprüchlich sind. So lässt sich von seinem Leben nur folgende lückenhafte (u. in einigen Punkten keineswegs sichere) Skizze geben. – L. wurde wahrscheinlich zwischen 115 u. 125 nC. in Samosata am Euphrat in der *Kommagene, einer östl. Randregion der röm. Provinz Syria, geboren (Jones 8). Seinen eigentlich röm. Namen verdankt er vielleicht dem Umstand, dass er der Familie eines Angehörigen römischer Auxiliartruppen der in Samosata stationierten Legio XVI Flavia firma entstammte (Hall 16_{25}). – Da in Samosata griechische u. syrisch-aramäische Kultur nebeneinander existierten, wurde in L.s Elternhaus vielleicht Aramäisch gesprochen; Griechisch war vermutlich erst L.s zweite Sprache (vgl. die Anklagerede der Rhetorik gegen den ‚Syrer' L. bis acc. 27 u. dazu Swain 299/307; anders Braun 236 zSt. mit Hinweis auf somn. 8, wo die personifizierte Steinmetzkunst mit dem kleinen L. auf Griechisch, aber mit vielen ‚barbarischen Sprachfehlern' spricht). – Das in der sich autobiographisch gebenden Schrift Somnium sive vita Luciani entworfene Bild aus L.s Kindheit ist verdächtig dem des jungen Herakles in der Xen. mem. 2, 1, 21/34 erzählten Prodikos-Fabel angeglichen: Dort ringen Ἀρετή u. Κακία um Herakles, hier Steinmetzkunst u. (rhetorische) Paideia um den jungen L., u. er entscheidet sich für letztere. In der Tat erhielt L. in einem der großen Redekunst-Zentren in Ionien eine rhetorische Ausbildung (bis acc. 27; Braun 238/41). Danach unternahm er als sophistischer Wanderredner Reisen, die ihn bis nach Italien u. Gallien führten (bis acc. 27; Braun 252/5). In Gallien übte er vielleicht sogar öffentliche Funktionen aus (apol. 15). Hinweise auf einen Aufenthalt (oder mehrere) in Italien bieten ferner electr. 2, Herod. 5 u. Nigr. 17, auf Vorträge in Makedonien ebenfalls Herod. 7f, Scyth. 9 u. fug. 25. – Im J. 161 oder 162 (vielleicht auch in beiden) war L. offenbar wieder im Osten des Reiches: Die mögliche Bedrohung seiner Heimat Samosata im ersten Stadium des großen Partherkrieges scheint ihn veranlasst zu haben, seine Familie von dort an die sicherere Nordküste Kleinasiens zu bringen (Alex. 56); dabei machte er auch einen Abstecher in das paphlagonische Abonuteichos (U. Victor, L. v. Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet [1997] 22. 24. 168; zur Datierung dieser Reise J.-J. Flinterman: ZsPapEpigr 119 [1997] 280/2; Hall 20/9 datiert sie auf das J. 164/65). Dort will er mit dem Orakelpropheten *Alexander aneinander geraten sein (Alex. 55), den er für einen Scharlatan hielt. Bald danach (iJ. 163/64) versuchte er im syr. Antiocheia, mit einigen Schriften (De saltatione / Περὶ ὀρχήσεως, Imagines / Εἰκόνες, Pro Imaginibus / Ὑπὲρ τῶν εἰκόνων, vielleicht auch Quomodo historia conscribenda sit / Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν; Jones 59/67) die Aufmerksamkeit u. Gunst des röm. (Mit-) Kaisers Lucius Verus u. seiner Favoritin Pantheia zu gewinnen. – Hierauf kam er in das griech. Mutterland (darauf deutet hist. conscr. 14 hin; mort. Peregr. 43 erwähnt L. eine Schiffsüberfahrt aus der Troas in das Mutterland) u. erlebte iJ. 165 die Selbstverbrennung des pythagorisierenden Kynikers Peregrinos in Olympia. Laut mort. Peregr. 35 war er bei den Olympischen Spielen insgesamt viermal zugegen (vgl. auch pseudol. 7). In den 160er u. 170er Jahren hielt er sich wohl längere Zeit in Athen auf (vit. Demon. 1). Athen bildet jedenfalls die Kulisse nicht weniger seiner Schriften (vit. Demon., Iupp. trag., vit. auct., pisc., bis acc., nav., Anach., eun.). Irgendwann während dieser Jahre tat L. vielleicht auch das, was *Galen in einer nur auf Arabisch erhaltenen Schrift berichtet (in Hippocr. epid. 2, 6, 31/42 [CMG 5, 10, 1, 402], das bisher einzige nicht von L. selbst stammende zeitgenössische Zeugnis zu seinem Leben): Er verspottete einen philoso-

phischen Zeitgenossen durch erfundene Heraklit-Sentenzen (G. Strohmaier, Übersehenes zur Biographie L.s: Philol 120 [1976] 117/22). – In fortgeschrittenem Alter (apol. 1. 4) nahm L. offenbar noch einen höheren (?) Posten in der röm. Provinzbürokratie Ägyptens an (Hall 7. 440_{13}; Jones 20f; Swain 322_{81}). Doch beschloss er sein Leben nicht als Bürokrat, sondern kehrte noch einmal zu sophistischer Vortragstätigkeit zurück (Herc. 7f; Bacch. 6). Er starb wahrscheinlich gegen Ende der 180er oder zu Beginn der 190er Jahre. Dass er, wie das Suda-Lexikon (s. v. Λουκιανός [3, 283 Adler]) behauptet, von Hunden zerrissen wurde, ‚weil er gegen die (christl.) Wahrheit wütete' (s. u. Sp. 700), ist wohl aus mort. Peregr. 2 herausgesponnen, wo L. selbst spöttisch ein solches Ende durch wütende Kyniker für sich befürchtet.

b. Werke. Nur wenige Schriften aus L.s vielseitigem, insgesamt etwa 80 Werke umfassenden Œuvre lassen sich genauer (oder auch nur relativ zueinander) datieren (vgl. hierzu Hall 44/63 gegen J. Schwartz, Biographie de Lucien de Samosate [Bruxelles 1965]). Deswegen wird dieses Œuvre hier nach Gattungen (zT. auch nach Themen u. Inspirationsquellen) vorgestellt, wobei angesichts der inhaltlichen (zT. auch formalen) Vielfalt der lukianischen Schriften jede Systematik an ihre Grenzen stößt.

1. Rhetorische Darstellungsformen. L. begann seine literarische Karriere als Schüler der Rhetorik in der Zeit der ‚Zweiten Sophistik', die ganz auf die öffentlich u. zu verschiedensten Anlässen vorgetragene Kunstrede ausgerichtet war, u. er blieb dieser Rhetorik immer treu, auch wenn er selbst manchmal das Gegenteil behauptete (vgl. pisc. 29; bis acc. 30/2; dazu Braun 284/306).

α. Deklamationen. Besonders deutlich tritt der rhetorische Charakter seiner Werke in den Deklamationen ‚Der Tyrannenmörder' (Tyrannicida / Τυραννοκτόνος) u. ‚Der enterbte Sohn' (Abdicatus / Ἀποκηρυττόμενος) zutage, die Plädoyers zu fiktiven Gerichtsverfahren sind, ferner in den *Ekphraseis (kunstvollen Beschreibungen) eines reich ausgestatteten Hauses (De domo / Περὶ τοῦ οἴκου) u. einer Badeanlage (Hippias / Ἱππίας ἢ βαλανεῖον).

β. Dialexeis. Zur rhetorischen Gattung Dialexis (‚Vortrag, Erörterung') lassen sich der moralisierende Essay ‚Über die Verleumdung' (Calumniae non temere credendum / Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ) u. das ‚Lob der Heimat' (Patriae encomium / Πατρίδος ἐγκώμιον) rechnen, ferner die kynische Motive (u. a. Unterwelts- u. Götterspott) zeigenden Traktate ‚Über die Trauer' (De luctu / Περὶ πένθους) u. ‚Über die Opfer' (De sacrificiis / Περὶ θυσιῶν).

γ. Prolaliai. Eine weitere typische rhetorische Gattung stellen die insgesamt acht ‚Vorreden' (Prolaliai) dar, die zur Eröffnung von Vortragsdarbietungen dienten u. verschiedene rhetorische Schulübungsformen (Progymnasmata) geschickt miteinander verbinden: ‚Herodot oder Aëtion' verknüpft eine phantasievolle Skizze von Herodots erstem Auftreten in Olympia mit der Ekphrasis eines Bildes des Malers Aëtion; ‚Harmonides' erzählt eine Anekdote aus dem Leben des gleichnamigen Flötenspielers; in ‚Der Skythe' stellt der Skythe Toxaris seinen Landsmann Anacharsis dem berühmten Solon vor; in ‚Über die Dipsas-Schlangen' (Dipsades / Περὶ τῶν διψάδων) schildert L. die nordafrikanische Wüste, wo diese gefährliche Schlangenart lebt; in ‚Über den Bernstein' (De electro / Περὶ τοῦ ἠλέκτρου ἢ τῶν κύκνων) zeigt er sich selbst auf der Suche nach den in Bäume verwandelten u. Bernstein weinenden mythischen Heliaden am norditalischen Fluss Po; in ‚Zeuxis oder Antiochos' verknüpft er die Beschreibung eines berühmten Kentaurengemäldes des Malers Zeuxis mit einer Erzählung, wie der Seleukidenkönig Antiochos I ein überlegenes Galater-Heer überraschend mit Hilfe von Kriegselefanten besiegte; in den wohl einer späteren Schaffenszeit angehörenden Prolaliai ‚Herakles' u. ‚Bakchos' geht es um das Bild des mysteriösen keltischen Gottes Herakles-Ogmios u. um einen paradoxen Sieg ekstatischer Dionysos-Anhänger über ein indisches Heer. Das Ende dieser Prolaliai bilden geistreiche, manchmal überraschende Applikationen der vorangehenden Beschreibungen u. Erzählungen auf den Sprecher selbst.

δ. Paradoxe Enkomien. Zu L.s rhetorischen Werken gehören auch einige geistreiche ‚Spielereien': In ‚Phalaris 1' spricht der berüchtigte Tyrann Phalaris in eigener Sache, u. in ‚Phalaris 2' befürwortet ein Bürger Delphis die Annahme von Phalaris' infamem Folterstier als Weihegeschenk für das berühmte Orakelheiligtum. Paradoxe Hochstilisierungen unwürdiger Gegenstände (ἐγ-

κώμια ἄδοξα) bieten das ‚Lob der Fliege' (Muscae encomium / Μυίας ἐγκώμιον) u. die Schrift ‚Über den Parasiten: Das Schmarotzen ist eine Kunst' (De parasito / Περὶ παρασίτου ὅτι τέχνη ἡ παρασιτική), in der die paradoxe Darstellung des ursprünglich aus der Komödie stammenden Parasiten als menschlicher Idealtypus in einen platonischen Dialog eingekleidet ist (H.-G. Nesselrath, L.s Parasitendialog. Unters. u. Komm. [1985]). Der ‚Rechtsstreit der Konsonanten' (auch als ‚Das Gericht der Vokale' [Iudicium vocalium / Δίκη συμφώνων] bezeichnet) präsentiert eine ingeniöse Sprachspielerei, die einen witzigen Kommentar zu den zeitgenössischen Auseinandersetzungen um möglichst korrekte attische Lautungen darstellt.

ε. Pamphlete. In drei weiteren Schriften wird über zeitgenössische Tendenzen u. problematische Entwicklungen der Rhetorik reflektiert: In ‚Der Pseudo-Sophist oder der Sprachfehlermacher' (Pseudosophista [Soloecista] / Ψευδοσοφιστὴς ἢ σολοικιστής) tappt die Titelfigur immer wieder in sprachliche Fallen; ‚Der Rednerlehrer' (Rhetorum praeceptor / Ῥητόρων διδάσκαλος), ein scheinbarer ‚Schnell-Lehrgang' für ambitionierte Redekünstler, der sich vielleicht gegen den von Kaiser Commodus auf einen staatlichen Rhetoriklehrstuhl in Athen beförderten Julius Pollux richtete (Jones 108), prangert die Hohlheiten der zeitgenössischen Redekunst an; ‚Der Lügenkritiker oder über den Unheilstag' (Pseudologista / Ψευδολογιστὴς ἢ περὶ τῆς ἀποφράδος) ist ein äußerst giftiges Pamphlet L.s gegen einen Rivalen, der ihm einen sprachlichen Fehler vorzuwerfen gewagt hatte u. zur Strafe als rhetorischer Scharlatan u. verkommenes Subjekt entlarvt wird.

2. Dialoge. Anders als die übrigen Vertreter der Zweiten Sophistik verwendete L. mit Erfolg auch andere Gattungen der klass. griech. Literatur, darunter besonders häufig die sich aus dem sokratisch-platonischen Schrifttum u. aus der Komödie speisende Dialogform; etwa die Hälfte seines Œuvres besteht aus Dialogen.

a. Adaptationen des philosophischen Dialogs. Noch stark rhetorischen Inhalts sind der im sokratisch-platonischen Stil gehaltene Dialog ‚Die Bilder' u. seine Fortsetzung ‚Zur Verteidigung der Bilder', beides Enkomien auf Pantheia, die Geliebte des Kaisers Lucius Verus (s. o. Sp. 678). Auch in ‚Über die Tanzkunst' liefert die Dialogform vor allem den äußeren Rahmen für einen langen Lobpreis auf den (ebenfalls von Lucius Verus sehr geschätzten) Pantomimus. Auch der ‚Nigrinos' verbindet einen Rahmendialog (in dem ein Sprecher dem anderen von einer Begegnung mit Nigrinos erzählt, die ihn völlig verwandelt habe) mit einem langen monologischen Mittelteil, der angeblich den Lehrvortrag des Nigrinos selbst wiedergibt, vor allem aber (erneut) ein Enkomion darstellt, diesmal auf das einfache ‚philosophische' Athen, dem ein hypertrophes Rom gegenübergestellt wird. – Stärker philosophische Töne schlagen drei weitere Dialoge an, in denen es um die Philosophie selbst u. die Unzulänglichkeit ihrer Vertreter geht: In ‚Hermotimos oder über die philosophischen Richtungen' (Hermotimus / Ἑρμότιμος ἢ περὶ αἱρέσεων) präsentiert L.s Sprachrohr Lykinos dem alternden Stoikerschüler Hermotimos so überzeugend die Grundhaltung u. Argumente des pyrrhonischen Skeptizismus u. so erbarmungslos die Schwachstellen aller ‚dogmatischen' Philosophenschulen, dass Hermotimos sich am Ende bekehren lässt; das an Platons Symposion inspirierte ‚Gastmahl oder der Lapithenkampf' (Symposium / Συμπόσιον ἢ Λαπίθαι) entlarvt in seinem erzählenden Mittelteil sämtliche Teilnehmer dieses Gastmahls (Philosophen, aber auch Grammatik- u. Rhetoriklehrer) als egomane Streithähne; der ‚Eunuchus' schildert das entwürdigende Gerangel um eine fette Pfründe (nämlich um einen der beiden iJ. 176 von Kaiser *Marc Aurel in Athen eingerichteten peripatetischen Lehrstühle). – Auch ‚Die Lügenfreunde' (Philopseudeis / Φιλοψευδεῖς ἢ ἀπιστῶν) mokieren sich über zunächst honorig erscheinende Vertreter verschiedener philosophischer Schulen, die im Fortgang des Gesprächs immer wildere Spukgeschichten zum Besten geben. Eine ähnliche Konstellation entwickelt ‚Das Schiff oder die Wünsche' (Navigium / Πλοῖον ἢ εὐχαί): L.s Lykinos muss sich die Wunschphantasien dreier Freunde anhören, denen er dann mit kynisch gefärbtem Spott begegnet. Dagegen fehlt eine vergleichbare satirisch-spöttische Komponente in ‚Toxaris oder die Freundschaft' (Toxaris / Τόξαρις ἢ φιλία): Hier wetteifern ein Skythe u. ein Grieche mit je einem Geschichtenreigen zum Thema *Freundschaft darum, bei welchem ihrer Völker es edlere Freunde gibt. Wiederum

eine ähnliche Konstellation zeigt ‚Anacharsis oder über die Sportstätten' (Anacharsis / Ἀνάχαρσις ἢ περὶ γυμνασίων), wo der Skythe Anacharsis u. der athenische Staatsmann Solon sich einen geistreichen (u. am Ende unentschiedenen) Schlagabtausch über Sinn u. Unsinn des griech. Sports liefern. Die Vielfalt der in L.s sokratisch-platonischen Dialogen behandelten Themen zeigt zuletzt der ‚Lexiphanes', dessen Titelheld, der Hyperattizist Lexiphanes, ein ebenso geistloses wie von obsoleten u. falsch verwendeten attischen Wörtern strotzendes Gegenstück zu Platons Symposion produziert u. sein Gegenüber Lykinos dadurch zu einer Radikalkur gegen diesen falschen *Attizismus provoziert.

β. Komödienszenen in Prosa. Ein erheblicher Teil von L.s Œuvre greift auf die attische Komödie als Inspirationsquelle zurück (zu Eupolis u. Aristophanes vgl. ind. 27; pisc. 25; bis acc. 33; zu Kratinos vgl. Braun 328/31; zur späteren attischen Komödie vgl. zB. laps. 6 u. Pseudol. 4). – An Inhalte u. Strukturen der Alten Komödie erinnert der Dialog ‚Timon oder der Menschenhasser' (Timon / Τίμων ἢ μισάνθρωπος), dessen Titelfigur erstmals bei Aristophanes (av. 1547f; Lys. 808/20) u. anderen Komödiendichtern (Phryn. com. frg. 19, 2 [PoetComGr 7, 404]; Plat. com. frg. 237 [ebd. 533]; vgl. auch den Timon des Antiphanes u. dazu PoetComGr 2, 431) zu finden ist, ferner die Reihung gleichartiger Szenen im ‚Verkauf der Philosophenleben' (Vitarum auctio / Βίων πρᾶσις); die inhaltliche Idee dieses Verkaufs antiker Philosophenlehren geht jedoch auf die Διογένους πρᾶσις Menipps (s. u. Sp. 684) zurück. Die fulminante Anfangsszene der thematisch an die Vitarum auctio anknüpfenden Schrift ‚Die Wiederauferstandenen oder der Fischer' (Piscator / Ἀναβιοῦντες ἢ ἁλιεύς) verbindet markante Einfälle aus den ‚Acharnern' des Aristophanes (die wütend angreifenden Kohlenbrenner sind bei L. zu Philosophen geworden) u. den ‚Demen' des Eupolis (die Rückkehr großer Toter auf die Erde). Auch der weitere Handlungsgang (die große von L.s Held Parrhesiades siegreich bestandene agonale Gerichtsszene u. sein anschließendes ‚Angeln' von Pseudo-Philosophen) könnte direkt von der Komödienbühne stammen. Bereits der Titel des ‚Doppelt Angeklagten' (Bis accusatus / Δὶς κατηγορούμενος) erinnert an eine Komödie (Braun 36), u. seine Gerichtsszenen lassen erneut an Komödienagone denken. Der Prozess der Rhetorik gegen einen ‚Syrer' (erneut ein Alter Ego L.s), weil er sie schnöde zugunsten des ‚Herrn Dialogos' verlassen habe, ist von der Πυτίνη des Kratinos inspiriert, in der ‚Frau Komödie' ihrem Mann Kratinos ähnliche Untreue vorwarf. – Die Neue Komödie ist durchgehend in L.s ‚Hetärengesprächen' (Dialogi meretricii / Ἑταιρικοὶ διάλογοι) präsent, die Hetären u. ihre Dienerinnen, aber auch andere Komödienfiguren (junge Liebhaber u. Soldaten) vorführen; daneben kommen auch hellenistische Vorlagen wie die Mimiamben des Herondas in Frage. In ihrem lockeren Gesprächston vergleichbare Kurzdialog-Sammlungen sind die ‚Meergöttergespräche' (Dialogi marini / Ἐνάλιοι διάλογοι) u. die ‚Göttergespräche' (Dialogi deorum / Θεῶν διάλογοι), die Episoden aus der Mythologie darstellen. Von gleicher Machart, aber umfangreicher sind ‚Prometheus oder der Kaukasos' (Prometheus verteidigt seine Wohltaten für die Menschen, während er am Kaukasos angekettet wird) u. die ‚Beurteilung der Göttinnen' (Dearum iudicium / Θεῶν κρίσις, ein szenischer Dialog über das Paris-Urteil; zu den ‚Totengesprächen' s. u. Sp. 686).

3. Menippeische Satiren. In welchem Umfang sich L. bei seinen menippeischen Satiren, dem wirkmächtigsten Teil seines Œuvres, durch ihren Namengeber Menippos v. Gadara (1. H. 3. Jh. vC.) anregen ließ, bleibt aufgrund der wenigen u. unklaren Nachrichten über dessen Werk unsicher. L. selbst deutet wiederholt an (pisc. 26; bis acc. 33, dazu Braun 331/9; schwierig zu deuten ist eine dritte Erwähnung fug. 11), er habe seine Dialoge mit Zutaten aus Menipp angereichert, u. lässt diesen als Hauptfigur in ‚Menipp als Ikaros oder der über den Wolken' (Icaromenippus / Ἰκαρομένιππος ἢ ὑπερνέφελος: Hier fliegt Menipp bis in den Götterhimmel, um endlich die genaue Beschaffenheit der Welt zu ergründen, die ihm der ständige Streit der Philosophen verdunkelt hat) u. in ‚Menipp oder die Totenbefragung' (Necyomantia / Μένιππος ἢ νεκυομαντεία: Hier steigt er in die Unterwelt, um Teiresias nach dem besten Leben zu befragen) auftreten. Beide phantastischen Reisen (deren literarische Ahnherrin letztlich die Alte Komödie ist) wurden wohl schon von Menipp selbst dargestellt u. dann von L. ‚überarbei-

tet' (d. h. wohl in einen Rahmendialog gefasst u. aus der hellenist. Koine ins Attische übertragen). – Andere menippeische Schriften L.s bestehen nicht (wie Icaromenippus u. Necyomantia) aus einer in einen Rahmendialog gefassten langen Ich-Erzählung Menipps, sondern sind echte Dialoge, bei denen offen bleibt, in welchem Umfang L. direkt aus Werken Menipps schöpft oder freier an solche anknüpft. Einen sehr menippeisch wirkenden, da durch Prosimetrum (Mischung von Versen u. Prosa) stark geprägten Anfang zeigt ‚Zeus in tragischer Rolle' (Iuppiter tragoedus / Ζεὺς τραγῳδός). Hier erleben der Göttervater u. seine Olympier ohnmächtig mit, wie auf der Erde ein die Götter leugnender Epikureer sich gegen einen die Götter verteidigenden Stoiker durchsetzt. In ‚Zeus' Widerlegung' (Iuppiter confutatus / Ζεὺς ἐλεγχόμενος) gelingt es Zeus ebenfalls nicht, einen keck fragenden Kyniker davon zu überzeugen, dass sich die Vorstellung göttlicher Allmacht mit dem Schicksalsgedanken vereinbaren lässt. Ähnlich erfolglos bleibt in der ‚Göttervolksversammlung' (Deorum concilium / Θεῶν ἐκκλησία) Zeus' Versuch, einen Beschluss gegen die Überfremdung des Olymp durch Heerscharen neuer u. ungriechischer Gottheiten durchzusetzen. – Wie Iuppiter tragoedus spielen auf himmlischer u. irdischer Bühne zugleich die aus mehreren heterogenen Teilen (einem Dialog, einer ‚Gesetzessammlung' u. vier Briefen) bestehende Schrift ‚Anliegen an Kronos' (Saturnalia / Τὰ πρὸς Κρόνον κτλ.; Themen sind die Rolle des Gottes Kronos / Saturn, seines Saturnalienfestes u. erneut Reichtum u. Armut) u. ‚Die entlaufenen Sklaven' (Fugitivi / Δραπέται; Themen sind die Klage der Göttin Philosophie vor Zeus über die zahlreichen als Philosophen auftretenden Scharlatane u. eine exemplarische Strafaktion, bei der drei dieser Pseudophilosophen als entlaufene Sklaven dingfest gemacht werden). Ganz auf der Erde spielt in ‚Der Traum oder der Hahn' (Gallus / Ὄνειρος ἢ ἀλεκτρυών) die nächtliche Unterhaltung zwischen dem armen Schuster Mikyllos u. seinem sprechenden *Hahn, der sich als Reinkarnation u. a. des Pythagoras u. des Kynikers Krates entpuppt u. seinen Herrn über die richtige (nämlich die kynische) Bewertung von Reichtum u. Armut belehrt. – Der letzte große Raum der menippeischen Werke L.s ist die Unterwelt: In ‚Die Niederfahrt oder der Tyrann' (Cataplus / Κατάπλους ἢ τύραννος) wird eine Gruppe von Toten (darunter ein widerspenstiger Tyrann, ein kynischer Philosoph u. ein kynisierender Schuster) von Hermes u. Charon über den Unterweltsfluss Acheron gebracht u. dem Totengericht vorgeführt. Am ‚farbigsten' präsentiert sich die menippeisch-lukianische Unterwelt in den 30 ‚Totengesprächen' (Dialogi mortuorum / Νεκρικοὶ διάλογοι): In elf von ihnen führt Menipp selbst (wie in der Necyomantia; s. o. Sp. 684) Gespräche mit anderen Unterweltsbewohnern, in einem (dial. mort. 1) spricht man über ihn, u. in fünf weiteren spielen andere Kyniker die Hauptrolle. In den übrigen treten noch viele andere Personen u. Konstellationen (historische Gestalten, Götter, tote Erbschleicher, mythische Helden) auf, was darauf hindeutet, dass L. ein ursprünglich enger eingegrenztes menippeisches Motiv in verschiedene Richtungen erweiterte. Die wohl selbständigste Weiterentwicklung der satirischen Unterwelt Menipps ist der Dialog ‚Charon oder die Zuschauer' (Contemplantes / Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες), in dem der Unterweltsfährmann einen Tag lang unter Führung des Hermes das Treiben der Menschen auf der Erde kennenlernt, bis er am Ende kopfschüttelnd an seinen Arbeitsplatz zurückkehrt.

4. Erzählende Texte. Bereits die Philopseudeis u. der Toxaris bieten kurzweilige u. spannende Geschichten (s. o. Sp. 682). L.s bedeutendste erzählerische Schöpfung aber sind die zwei Bücher ‚Wahre Geschichten' (Verae historiae / Ἀληθῆ διηγήματα), in denen ein Ich-Erzähler phantastische Reisen über den westl. Ozean, zu Mond, Sonne, Insel der Seligen u. noch vielen anderen Stationen schildert. Hier verbinden sich überbordende Fabulierlust als solche u. satirische Parodie auf die Gattung des Abenteuerreise-Romans (eines Iambulos oder Antonios Diogenes) sowie auf die phantastischen Übertreibungen mancher Geschichtsschreiber (namentlich Ktesias).

5. Schriften über Zeitgenossen. Ein ansehnlicher Teil von L.s Œuvre ist der satirischen Auseinandersetzung mit der eigenen Zeit gewidmet. In der Abhandlung ‚Wie man Geschichte schreiben soll' (De historia conscribenda / Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν) mokiert er sich über die enkomiastische *Historiographie zum Partherkrieg von

161/66. Exzesse der zeitgenössischen Rhetorik u. ihres *Attizismus werden in Rhetorum praeceptor, Lexiphanes, Iudicium vocalium u. Pseudologista behandelt. Das Pamphlet ‚Gegen den Ungebildeten, der viele Bücher kauft' (Adversus indoctum / Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὠνούμενον) prangert einen kulturlosen Parvenü an. Alexander v. Abonuteichos, den geschäftstüchtigen Begründer eines neuen Orakels (s. o. Sp. 693), porträtiert ‚Alexander oder der Lügenprophet' (Alexander / Ἀλέξανδρος ἢ ψευδόμαντις) in einer Art ‚Schurkenbiographie' als religiösen Scharlatan u. ‚Über das Ende des Peregrinos' (De morte Peregrini / Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς) die wechselhafte Vita des kynischen Straßenphilosophen (u. zeitweiligen Christen) Peregrinos bis zu seiner spektakulären Selbstverbrennung bei den Olympischen Spielen dJ. 165. Auch seinesgleichen, d. h. griechische Gebildete, die in der röm. Welt ihren Lebensunterhalt zu verdienen sich bemühten, verschont L. nicht: In ‚Über die, die für Lohn Unterricht geben' (De mercede conductis / Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων) schildert er drastisch, wie griechische Philosophen für *Geld viel Unwürdiges in den Häusern reicher Römer erdulden müssen. Dagegen stellt ‚Das Leben des Demonax' (Demonax / Δημώνακτος βίος) in zahlreichen Anekdoten die vorbildliche Gestalt eines zeitgenössischen athenischen Philosophen dar, den L. offenbar sehr schätzte.

6. Traktate in ionischem Dialekt. Wie andere griech. Autoren der röm. Kaiserzeit (zB. Arrian) versuchte sich L. gelegentlich auch im ionischen Literaturdialekt, sowohl in einzelnen Partien (dom. 20; vit. auct. 14) als auch in ganzen Schriften. In ‚Über die syr. Göttin' (De dea Syria / Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ; J. L. Lightfoot [Hrsg.], Lucian. On the Syrian Goddess [Oxford 2003]) stellt er (vielleicht auch aus lokalpatriotischen Gründen; Swain 304/8) in herodoteischer Manier das Heiligtum der Göttin *Atargatis im syr. *Hierapolis dar. In der Schrift ‚Über die Astrologie' (De astrologia / Περὶ τῆς ἀστρολογίης), die früher (wie oft auch De dea Syria) meist als unecht angesehen wurde (vgl. jetzt aber Lightfoot aO. 189/96), lässt er einen Befürworter der *Astrologie sprechen, der jedoch durch zahlreiche Inkonsistenzen (u. andere Insuffizienzen) seine Argumentation selbst desavouiert (vgl. Berdozzo).

c. Lukian u. die griech. Paideia. Aus einem gemischtsprachigen Grenzgebiet des östl. röm. Reiches stammend, betrachtete L. die sehr stark rhetorisch geprägte griech. Paideia seiner Zeit offenbar als ein Ideal, das er sich unbedingt aneignen wollte, weil es in seinen Augen nicht nur den Schlüssel zur kultivierten Welt, sondern auch den ausschlaggebenden Beweis für seine Zugehörigkeit zu ihr darstellte. Pisc. 19 lässt er sein Alter Ego Parrhesiades betonen, dass Charakter u. Bildung nichts damit zu tun hätten, ob man aus Soloi, *Cyprus, *Babylon oder Stageira komme (vgl. Braun 128_2 [zu bis acc. 14]. 222. 238. 391 [zu bis acc. 25. 34]). So strebte er nach der Beherrschung eines möglichst korrekten literarischen Griechisch (vgl. sein Bemühen, ein scheinbar sprachliches Versehen in der Schrift laps. zu rechtfertigen) u. reagierte auf Versuche, ihm sprachliche Fehler anzuhängen, äußerst gereizt (vgl. den Pseudologista). – Wie pisc. 19 jedoch ebenfalls zeigt, verleugnete L. aber auch seine syr. Abstammung nicht u. thematisierte sie auch an anderen Stellen seines Werkes, zB. in dem Doppelprozess, den der ‚Syrer' bis acc. 26/35 gegen die Rhetorik u. den Dialog führen musste (s. o. Sp. 677), oder hist. conscr. 24, wo L. witzig gegen einen der mediokren neuen Historiker protestiert, der seine Heimat Samosata fälschlich auf die östl. Seite des Euphrat transponierte. Ver. hist. 2, 20 erklärt L. Homer sogar zum gebürtigen Babylonier u. macht damit den größten griech. Dichter fast zu seinem Landsmann. – Innerhalb des klassizistischen Umfeldes der Zweiten Sophistik, das vor allem traditionelle u. überwiegend rhetorische Literaturformen kultivierte, hebt sich L. dadurch hervor, dass er typisch rhetorische Formen geschickt mit nicht-rhetorischen neu verbindet. Auf seine bewusste Mischung verschiedener literarischer Formen weist er selbst mehrfach hin, etwa in der Prolalia Zeuxis, wo er diese Art von Originalität in gespielter Bescheidenheit etwas ambivalent kommentiert. In dem Brief-Essay ‚Zu dem, der sagte: Du bist ein literarischer Prometheus!' (Prometheus es in verbis / Πρὸς τὸν εἰπόντα Προμηθεὺς εἶ ἐν τοῖς λόγοις) nennt er als konstituierende Teile der neuen Mischung den philosophischen Dialog u. die Komödie (5/7), bis acc. 33 ferner den archilocheischen Iambos u. vor allem die menippeische Satire (vgl. pisc. 25f; Braun 321/8.

331/9). – Immer wieder tritt an solchen Stellen auch ein ausgeprägter Hang zur Selbststilisierung zutage, für die L. gern auf klassische literarische Vorbilder zurückgreift. In dem sich autobiographisch gebenden Somnium sive de vita Luciani stellt er sich nicht nur als einen neuen Herakles am Scheideweg dar, der sich gegen die Steinmetzkunst u. für die griech. Paideia entscheidet, sondern auch als einen neuen Xenophon, der an einem entscheidenden Wendepunkt seines Lebens durch einen Traum auf den richtigen Weg gebracht wurde (somn. 17). Am Beginn des Piscator stilisiert er sein Alter Ego Parrhesiades wie den pazifistischen Helden Dikaiopolis in Aristophanes' ‚Acharnern'. Am Ende von Bis accusatus ist sein ‚Syrer' ein neuer Kratinos, der sich gegen die Anwürfe einer Literaturgattung verteidigen muss; in der Prolalia Herodotus ist er ein neuer Herodot, der durch Vorträge unter den Griechen bekannt werden möchte. So wie diese immer neuen Selbststilisierungen vor allem als Verbeugung vor der vielgestaltigen griech. Paideia zu nehmen sind, an der L. teilhaben möchte, ist auch seine an mehreren Stellen (pisc. 29; bis acc. 30/2) stark hervorgehobene ‚Konversion' von der Rhetorik zur Philosophie vor allem eine publikumswirksame Pose, der andere Stellen (Herm. 13. 24. 51) widersprechen u. die höchstens darin eine Entsprechung in der Realität hat, dass L. irgendwann das literarische Potenzial erkannte, das in der Verbindung der Rhetorik mit den anderen genannten literarischen Formen, namentlich dem philosophischen Dialog, lag, u. daraufhin eigene Wege ging. Diese machten ihn in der eigenen Zeit zu einem offenbar weitgehend ignorierten Außenseiter (s. u. Sp. 697), sicherten ihm aber ein bis heute andauerndes Nachleben.

II. Lukian u. die Religionen seiner Zeit. a. Lukian u. die Götter der griech. Tradition. Zwar lässt L. philops. 10 sein Sprachrohr Tychiades sagen, dass er die Götter ehre u. auch ihre den Menschen helfenden Interventionen anerkenne, doch zeigen viele seiner Schriften einen sehr distanzierten u. sogar respektlosen Umgang mit der traditionellen griech. Religion u. ihren Göttern: In De luctu beschreibt er in sehr sarkastisch-kritischen Tönen die paganen Sitten (nicht nur der Griechen, sondern auch anderer Völker) bei Trauerfällen u. verwendet nicht wenig Raum auf eine ironische Schilderung der Unterwelt, wobei ihm die Herausstellung von Widersprüchen u. Ungereimtheiten sichtlich Freude macht. In De sacrificiis prangert er die Opferriten, die ein Zentrum der paganen griech. Religion darstellen, nicht zuletzt dadurch an, dass er in drastischen Einzelheiten zum Besten gibt, eine wie lärmvolle u. unappetitliche Angelegenheit ein typisches Schlachtopfer ist (sacr. 13). Ebenso wird mit einer Kette von Beispielen (ebd. 1f) die diesen Opferhandlungen zugrundeliegende Geisteshaltung herausgestellt, die die Götter zu kleinlichen u. jähzornigen Opferempfängern herabwürdigt: Die Götter haben für alle ihre Dienstleistungen eine detaillierte ‚Opferpreisliste' (ebd. 2); im 1. Buch der Ilias ermahne der Apollonpriester seinen Gott streng, dass er nach den erbrachten Vorleistungen ihm nun auch seine Tochter aus dem Griechenlager befreien müsse (ebd. 3). Es folgt ein ganzer Katalog der über die diversen Götter erzählten Absurditäten (4/7) u. eine satirische Schilderung, wie die Götter sich auf dem Olymp entweder am von der Erde aufsteigenden Opferdampf delektieren oder, wenn unten der Altar kalt bleibt, sich häuslich von Nektar u. Ambrosia ernähren müssen (8f). Die ganze Schrift stellt auf diese Weise eine geraffte (u. sehr spöttische) Bestandsaufnahme der allgemeinen volkstümlichen mythischen Vorstellungen von der Existenz der Götter dar. Eine ausführlichere satirische Darstellung der Unterwelt findet sich in der Necyomantia (10/21) u. eine entsprechende des Götterhimmels im Ikaromenippus (22/8); im Iuppiter tragoedus wird die Hilflosigkeit der Götter gegenüber dem Schicksal (vgl. dazu auch den Iuppiter confutatus) u. gegenüber ihre Wirkmacht leugnenden Philosophen in aller Schärfe herausgestellt. Außerdem gibt es hier Seitenhiebe auf die Vorstellung, dass die Götter in ihren Standbildern präsent sind (wie sind angesichts dieses Sachverhalts die unterschiedlichen Materialien dieser *Götterbilder zu bewerten [Iupp. trag. 7/12]?), u. auf das Orakelwesen (ebd. 30f). Das Deorum concilium thematisiert satirisch die Überfremdung des guten alten griech. Olymp mit neuen u. teilweise überhaupt nicht standesgemäßen Gottheiten. Auch die Götter- u. die Meergöttergespräche gehen im Ganzen sehr respektlos mit den Göttinnen u. Göttern des griech. Pantheons um. In der Vergangenheit ist oft geäußert worden, dass dieser Götterspott

rein literarisch u. ohne eine Verbindung mit der ‚real' gelebten Religion in L.s Umwelt gewesen sei. Wenn man sich jedoch klarmacht, dass die von L. in komischen Situationen dargestellten Götter zur gleichen Zeit in aufwendigen Kulthandlungen verehrt u. in anspruchsvollen literarischen Produkten (etwa den Götterhymnen des Ailios Aristeides) gefeiert wurden (noch 200 Jahre später stehen diese Götter im Zentrum der religiösen Überzeugungen eines *Libanios), dann sollte man L.s satirische Äußerungen nicht von vornherein als unverbindliches literarisches Spiel (so etwa Bompaire; eine neue Spielart dieser Betrachtungsweise jetzt bei B. Szlagor, Verflochtene Bilder. L.s Porträtierung ‚göttlicher Männer' [2005]) abtun. Vielleicht ließe sich sogar die These vertreten, dass L. ganz bewusst die volksreligiösen Formen der religiösen Renaissance des 2. Jh. in den Mittelpunkt seiner Religionskritik stellt u. man ihn in mancher Hinsicht als ‚Chronisten' der Auswüchse dieser religiösen Renaissance verstehen könnte. Freilich gilt es zu beachten, dass L. auch die Transzendenz-Vorstellungen zeitgenössischer philosophischer Systeme, soweit er ihnen Beachtung schenkt, nicht ungeschoren lässt (vgl. zB. seinen Spott gegen die platonische Ideenlehre vit. auct. 18 u. philops. 16 sowie die Parodie in musc. enc. 7 auf Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele): In den Philopseudeis werden auch Platoniker u. Stoiker als Anhänger eines infantilen Aberglaubens entlarvt. – Weniger offen spöttisch-satirisch gegenüber Göttern u. Religion ist L.s Haltung in De dea Syria. Dies mag daran liegen, dass er hier eine herodoteische Pose einnimmt (Lightfoot aO. [o. Sp. 687] 199f), oder auch daran, dass er über ein Heiligtum seiner näheren Heimat schreibt. In manchem lässt sich die in De dea Syria angenommene Attitüde mit derjenigen vergleichen, mit der Christen u. Christentum in De morte Peregrini beschrieben werden: mit einer Haltung offenkundigen Interesses gegenüber einem eigentümlichen Phänomen, aber auch deutlicher Distanz.

b. Lukian über Christen u. Christentum. L. ist wohl der erste pagane griech. Autor (im Gegensatz etwa zu Dion v. Prusa, Plutarch, Favorinus, Ailios Aristeides; auf lateinischer Seite sind nur Plinius d. J., Tacitus u. Sueton früher), der explizit von Christen u. vom Christentum Notiz nimmt. Dabei konzentrieren sich die sicheren Bezugnahmen freilich auf ganz wenige Schriften, nämlich De morte Peregrini u. Alexander sive pseudomantis.

1. De morte Peregrini. (P. Pilhofer u. a. [Hrsg.], L. Der Tod des Peregrinos [2005].) Von den Christen ist die Rede mort. Peregr. 11/4 u. 16, wo Peregrinos' zeitweilige Zugehörigkeit zu einer Christengemeinde in Palaestina geschildert wird. Ebd. 11 berichtet von seinem raschen Aufstieg als προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς bis hin zu einer Stellung als Ausleger heiliger Schriften u. sogar als Autor eigener Texte in seiner christl. Umgebung; ebd. 12 wird er als Christ verhaftet u. gewinnt dadurch noch mehr Ansehen bei seinen Glaubensbrüdern, die ihn in rührender Weise auch im Gefängnis versorgen. Ebd. 13 zufolge erhält er umfangreiche materielle u. spirituelle Unterstützung durch Abgesandte christlicher Gemeinden der Provinz Asia; schließlich wird er von einem syr. Statthalter freigelassen, der keine Märtyrer hervorbringen will (14). Auf seiner weiteren Wanderschaft lässt er sich zunächst von christlichen Mitbrüdern reichlich versorgen, bis er jedoch wegen Übertretung eines Speisegebots (Essen von heidnischem Opferfleisch? so P. Pilhofer: ders. u. a. aO. $67f_{60}$) aus der christl. Gemeinschaft ausgeschlossen wird (mort. Peregr. 16). – L.s in diesen Kapiteln zutage tretende Attitüde lässt sich in manchem ähnlich zu der in De dea Syria als ebenso interessiert wie auch ironisch-distanziert, jedoch nicht als feindselig-gehässig charakterisieren: Mort. Peregr. 11 spricht er von der ‚wundersamen Weisheit' (θαυμαστὴ σοφία) der Christen u. nennt Christus den ‚Menschen, der in Palaestina an einen Pfahl geschlagen wurde, weil er diese neue Religion einführte' (τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσῆγεν ἐς τὸν βίον), ebd. 13 ‚den an den Pfahl geschlagenen Sophisten'; sowohl ἄνθρωπος als auch σοφιστής (hierzu Swain 99f; H. Gzella / M. Ebner: ders. u. a. [Hrsg.], L. Die Lügenfreunde² [2002] 81_{100}) sind durchaus ambivalente Bezeichnungen. In Kap. 12 werden die ‚alten Weiblein, Witwen u. Waisen' geschildert, die in rührender Weise schon frühmorgens zur Stelle sind, um Peregrinos im *Gefängnis zu besuchen, während die christl. ‚Würdenträger' sogar die Nacht bei ihm in der Zelle verbringen, nachdem sie sich dies von den röm. Funktionären

durch **Bestechung erkauft haben. L.s Zeichnung der Christen in dieser Kapitelfolge ist von einer eigenartigen Mischung von Kenntnissen u. Unkenntnis geprägt: L.s Bezeichnungen für christliche Funktionsträger (mort. Peregr. 11) lassen manche Frage offen (dazu Pilhofer aO. $58/60_{37}$. $61f_{40}$), dagegen könnten seine Hinweise auf christliche Bücherproduktion (mort. Peregr. 11) u. die Erwähnung der Witwen (ebd. 12), die schon C. M. Wieland als ältere *Diakonissen deutete (Lukian. Sämtliche Werke[2]. Mit Anm. Nach der Übers. von C. M. Wieland bearb. u. ergänzt von H. Floerke 2 [1922] 367_{15}; wohl zu Unrecht; vgl. zum altkirchl. Witwenstand: G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 147/72), größere Vertrautheit mit manchen Einzelheiten christlichen Lebens andeuten (Pilhofer aO. $60f_{38}$. $62f_{43}$). Mort. Peregr. 12 lässt L. den Peregrinos von den Christen einen ‚neuen Sokrates' nennen, was zu einer gewissen Rolle des Sokrates etwa bei Justin passen könnte (Pilhofer aO. 63_{44}). Andererseits darf man sich fragen, ob palaestinischen Christen der Sokrates-Vergleich wirklich so nahelag. Mort. pergr. 13 bewundert L. die große Solidarität der Christen mit Glaubensgenossen, die von den röm. Behörden verfolgt werden; er belächelt aber auch den Unsterblichkeitsglauben der Christen, der sie sogar dazu bringe, sich freiwillig ihren Verfolgern auszuliefern. Auf den ersten ‚Gesetzgeber' der christl. Lehre (laut Pilhofer aO. 64_{47} ist damit Paulus gemeint; dagegen wollte Betz, NT 10f in ihm Christus selbst sehen) führt L. eine brüderliche Gleichheitslehre zurück, ein wichtiger u. authentischer Zug (vgl. Pilhofer aO. 64_{48}), der die Christen dazu bringe, materielle Güter zu verachten u. alles als gemeinsamen Besitz anzusehen, sie aber auch dafür anfällig mache, Scharlatanen (wie Peregrinos in L.s Augen einer ist) bedenkenlos zu folgen. In dieser Beobachtung vereinigen sich erneut das Interesse wie auch das Befremden des Außenstehenden angesichts einer solchen Verhaltensweise.

2. Alexander. (D. del Corno / L. Campolunghi, Luciano di Samosata. Alessandro o il falso profeta [Milano 1992]; M. Caster, Études sur Alexandre ou le faux prophète [Paris 1938]; C. Ferretto / M. Matteuzzi, Luciano di Samosata. Il negromante, l'Alessandro [Genova 1988]; U. Victor, L. v. Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet [1997].) Im Alexander werden die Christen mehrere Male mit den Epikureern assoziiert, u. zwar aus der Perspektive des pythagorisierenden Orakelgründers Alexandros, der beide Gruppen aufgrund ihrer weltanschaulichen Überzeugungen als ‚gottlose' Feinde seiner Orakelstätte betrachtet (vgl. Alex. 25. 38). Damit ist von Seiten des Autors jedoch keinerlei negative Wertung verbunden, eher sogar eine positive, da der Autor selbst auch ein Gegner des ‚Lügenpropheten' Alexandros ist.

3. Andere lukianische Schriften. In den Philopseudeis sind Anspielungen auf Christen u. Christentum an mehreren Stellen vermutet worden. Philops. 11 hebt ein durch einen Schlangenbiss Gelähmter nach seiner wundersamen Heilung ‚das Bettgestell, auf dem er gebracht worden war, auf u. schleppt es vor aller Augen davon' (Übers. M. Ebner), was an die entsprechende ntl. Heilungserzählung (vgl. Mc. 2, 1/12; Mt. 9, 1/8; Lc. 5, 17/26) erinnert. Ogden 67 rechnet mit christlichem Einfluss. – Philops. 13 kann man bei dem auf dem Wasser gehenden Hyperboreer an Mc. 6, 45/51 denken; doch gibt es seit der Ilias auch Parallelen u. Vorbilder in paganer Literatur (Gzella / Ebner aO. 126_{120}; ähnlich skeptisch Ogden 124f). Auch bei dem philops. 16 beschriebenen Exorzisten aus Palaestina ist an Dämonenaustreibungen durch Christus gedacht worden (vgl. etwa Mc. 5, 1/13), u. namentlich der byz. Scholiast witterte hier antichristliche Blasphemie (Schol. Lucian. philops. 16 [163, 9/14 Rabe]), doch wurden Geisterbeschwörungen damals von vielen Wundermännern vom Schlage eines *Apollonios v. Tyana berichtet (Betz, NT 11f; Jones 48; Gzella / Ebner aO. 126_{123}); gleichwohl sieht Ogden 133 hier deutliche Anzeichen dafür, dass L. Christus gemeint habe, nicht zuletzt wegen der Bezeichnung σοφιστής, die mort. Peregr. 13 auf Christus angewendet wird (vgl. o. Sp. 692). – Auch bei manchen Episoden der Verae historiae ist auf biblische Parallelen hingewiesen u. eine entsprechende Anspielung L.s vermutet worden; so ist bei der Partie, in der L.s Schiff mitsamt der ganzen Besatzung von einem riesigen Wal (*Ketos) verschluckt wird (ver. hist. 1, 30), an das atl. Buch *Jona als Vorlage gedacht worden (vgl. R. Schenda, Walfisch-Lore u. Walfisch-Literatur: Laographia 22

[1965] 433f. 438/40; Q. Cataudella, Luciano. Storia vera [Milano 1990] 87_{50}; ablehnend Stengel 49; skeptisch von Möllendorff 234_{3}); zwingend ist dieser Bezug sicher nicht. Ob sich in den ver. hist. 2, 4 über das Wasser eilenden ‚Korkfüßlern' eine Anspielung auf den über das Wasser schreitenden Jesus verbirgt, bleibt wie im Fall von philops. 13 zumindest ungewiss (vgl. Betz, NT 166f; ablehnend Stengel 49; von Möllendorff 281_{35} lässt die Frage offen). Noch abenteuerlicher erscheint ein im 19. Jh. geäußerter Einfall, die Himmelsschlacht zwischen dem Mondkönig Endymion u. dem Sonnenherrscher Phaethon (ver. hist. 1, 12/21) persifliere die Auseinandersetzung zwischen dem Erzengel Michael u. dem Satan (H. C. A. Eichstädt, Lucianus num scriptis suis adiuvare religionem Christianam voluerit [1820] 10). – Auch musc. enc. 7, wo vom wundersamen Wiederaufleben einer bereits toten *Fliege die Rede ist, hat der byz. Scholiast eine Verhöhnung des christl. Auferstehungsglaubens geargwöhnt (s. u. Sp. 699). Tatsächlich ist das in diesem Zusammenhang verwendete Wort παλιγγενεσία sehr oft bei christlichen Autoren zu finden (Billerbeck / Zubler 102). Auf der anderen Seite berichten auch Aristot. iuv. 475b 3/5 u. Ael. nat. an. 2, 29 von einer erfolgreichen Wiederbelebung einer toten Fliege durch Asche, wie sie hier bei L. geschildert wird (vgl. Billerbeck / Zubler 102f), so dass eine bewusste Anspielung L.s auf den christl. Auferstehungsgedanken nicht zwingend ist. Bemerkenswerterweise ist mort. Peregr. 13 zwar von Unsterblichkeit, aber nicht von Auferstehung der Christen die Rede. – Fazit: Die Diskussion über L.s Einstellung zum Christentum beginnt spätestens im 10. Jh., in dem die auf Arethas v. Kaisareia zurückgehenden Scholien (s. u. Sp. 699) schweren Anstoß vor allem an De morte Peregrini, aber auch an einigen anderen Stellen des lukianischen Œuvres nahmen; noch im 19. Jh. gibt es über viele Jahre sich hinziehende Auseinandersetzungen über die Frage (M. Baumbach, L. in Deutschland [2002] 151/81), ob L. mit seinem Götterspott dem Christentum gewissermaßen ‚zuarbeitete' oder mit seinen Äußerungen über die Christen u. ihre Religion als spöttischer u. sogar blasphemischer Gegner zu werten sei. Das Corpus an Textstellen, das für eine solche Diskussion überhaupt fruchtbar gemacht werden kann, ist außerordentlich schmal, auch wenn es über die Stellen, an denen Christen explizit genannt werden, wahrscheinlich hinausgeht. Da die Textbasis so dünn ist, lässt sich auch die Frage, ob L. Christen aus direkter eigener Anschauung kannte oder ob seine Darstellung vor allem Gerüchte u. Meinungen wiedergibt (worauf die Fehler u. Ungenauigkeiten seiner Darstellung hinweisen könnten), nicht abschließend beantworten. Vieles deutet darauf hin, dass L. im Christentum nur eine skurrile Erscheinung unter anderen in seiner Zeit sah, die er im Wesentlichen distanziert u. wohl auch etwas amüsiert betrachtete, der er aber keineswegs mehr Spott (oder gar Häme) widmete als etwa der traditionellen griech. Religion in De luctu u. De sacrificiis. Ob man so weit gehen kann zu sagen, dass das Christentum vielleicht auch deswegen recht milde von L. behandelt wird, weil es um die Mitte des 2. Jh. die volksreligiösen Formen bereits in den Hintergrund hat treten lassen, muss fraglich bleiben.

c. Lukians Berührungen mit anderen Religionen. In ähnlich distanzierter u. zT. spöttischer Weise äußert sich L. über andere Religionen, soweit er von ihnen Notiz nimmt. Das Eindringen fremder Götter u. ihrer seltsamen Kulte ist Gegenstand des satirischen Concilium deorum (vgl. auch Iupp. trag. 8), u. Kataloge seltsamer religiöser Praktiken verschiedener Völker finden sich ebd. 42 u. luct. 21. Mehrfach mokiert er sich über tiergestaltige Götter u. ihre Kulte bei den Ägyptern (sacr. 14f; imag. 11; astr. 7; deor. conc. 10f; Herm. 44; dial. mort. 13, 3). – Über Juden u. Judentum erfährt man bei L. so gut wie nichts. Philops. 16 schildert er als ‚Experten' auf dem Gebiet der Dämonenaustreibung einen ‚Syrer aus Palaestina'; Ogden 133 will damit einen Juden bezeichnet sehen, doch fragt sich, ob die beigezogenen Parallelen (Herodt. 7, 89, 1; Ovid. ars 1, 416) ausreichen. In v. 173 der Podagra (einem szenischen Gedicht auf die Gicht, das inzwischen mehrheitlich als tatsächlich von L. stammend angesehen wird; vgl. Karavas 235/42) erscheint ein Ἰουδαῖος als ein Quacksalber, der mit magischen Gesängen bei einem gutgläubigen Patienten die Gicht zu vertreiben versucht. Bezüge auf die jüd. Religion fehlen dagegen völlig.

d. Eigene religiöse Überzeugungen. Seit Photios (s. u. Sp. 698) ist die Auffassung, dass L. an nichts glaubte u. deshalb als Ni-

hilist zu bezeichnen sei, ein oft wiederholter Topos. Daran ist sicher richtig, dass sich eine persönliche religiöse Überzeugung L.s in keiner seiner Schriften (auch nicht an der o. Sp. 689 zitierten Stelle philops. 10) belegen lässt; ob dies auch bedeutet, dass er keine hatte oder es nur vorzog, sie in seinem Œuvre nicht zum Ausdruck zu bringen, ist eine Frage, die sich wohl nie abschließend beantworten lassen wird. Ein Vergleich mit L.s Zeitgenossen *Galen (vgl. Berdozzo) könnte immerhin darauf hindeuten, dass L. sich bewusst auf das Hier u. Jetzt dieser Welt beschränkte: Galen teilte in bemerkenswert großem Umfang L.s distanzierte Einstellung zu den zeitgenössischen philosophischen Schulen u. zu den oft in ihnen anzutreffenden metaphysischen Spekulationen, gelangte aber nicht zu einer so weitgehenden Ignorierung jeglichen metaphysischen ‚Überbaus' der Welt, weil er aufgrund seines eigenen Bildungsganges (nicht zuletzt seiner medizinischen Studien) von einer sinnvollen göttlichen Lenkung der Welt überzeugt war.

III. Lukian in der späteren Antike u. in Byzanz. Aus L.s eigener Zeit gibt es, abgesehen von der o. Sp. 678 genannten Galen-Stelle, außerhalb seines Œuvres keine Zeugnisse über ihn; erst im 4. u. 5. Jh. setzen erste kurze Erwähnungen L.s ein (s. u. Sp. 698). Dass er jedoch schon vorher eifrig gelesen wurde, ergibt sich zum einen aus der umfangreichen Erhaltung seiner Schriften, zum anderen aus dem einigermaßen sicheren Nachweis, dass ihn eine Reihe von Autoren zwischen dem 3. u. 5. Jh. nachahmte, ohne ihn explizit zu nennen: vermutlich der Epistolograph Alkiphron, ferner einzelne christl. Autoren (PsIustin. coh. Graec. u. PsClem. hom. 1; zu beiden Helm, Lucian 42/4), Kaiser Julian u. der in lateinischer Sprache schreibende griech. Dichter Claudian (zu beiden Nesselrath 30/44), ferner der Autor der in die Zeit um 500 nC. (vgl. A. T. Drago [Hrsg.], Aristeneto, Lettere d'amore [Lecce 2007] 36) gehörenden Aristainetos-Briefsammlung (s. u. Sp. 698).

a. Pagane Stimmen. Eunap. vit. soph. 2, 1, 9 (4 Giangrande) nennt L. im Rahmen einer doxographischen Übersicht über Werke, die Philosophenleben behandeln, weil L. eine Art Biographie des Philosophen Demonax geschrieben habe. Dabei charakterisiert *Eunapios L. als ‚einen Mann, der sich ernsthaft darum bemühte, Lachen zu erzeugen' (ἀνὴρ σπουδαῖος ἐς τὸ γελασθῆναι). Mit dieser bewusst paradoxen Formulierung scheint auf die Mischung von Spaß u. Ernst (das sogenannte σπουδογέλοιον) angespielt zu werden, die als ein wesentliches Merkmal von L.s Quelle Menipp (s. o. Sp. 684) galt. Eunapios fügt hinzu, dass zu dieser komischen Grundtendenz jedoch die Vita des Demonax u. noch eine geringe Zahl anderer Schriften nicht zu rechnen seien, da L. in ihnen zur Gänze ernst bleibe (δι' ὅλου σπουδάσας); dies dürfte auf eine recht detaillierte Kenntnis von L.s Werk hinweisen. – Der Autor der Aristainetos-Briefsammlung hat in sein erstes Buch einen Briefaustausch zwischen L. u. Alkiphron (Aristaenet. 5. 22) eingefügt u. deutet damit jedenfalls die literarische Tradition an, in der er sich sieht.

b. Christliche Stimmen. Lact. inst. 1, 9, 8 führt L. als einen Autor ein, qui diis et hominibus non pepercit, d. h. als einen Spötter, der die Pfeile seines Witzes gegen die heidn. Götter u. gegen Menschen richtete, u. stellt ihn zudem an die Seite des vorklass. röm. Satirikers Lucilius. – Im 5. Jh. wird L. in einem Brief des *Isidor v. Pelusion (ep. 4, 55 [PG 78, 1105]) stärker in einer philosophischen Dimension gesehen u. den Kynikern zugeordnet (was angesichts vieler respektloser, oft auch beißender Witzeleien L.s über die Kyniker etwas erstaunt); er sei aber auch den Anhängern Platons willkommen gewesen (auch dies ist angesichts von L.s Platoniker-Spott etwas verwunderlich), da er die von den Dichtern erfundenen Götter lächerlich gemacht habe (τεθεατρικέναι); hier steht wohl die Verurteilung u. Verbannung der Dichter in Platons ‚Staat' wegen ihrer unmoralischen Göttergeschichten im Hintergrund. Isidors Ergänzung, dass L. aus dem gleichen Grund den Dichtern verhasst gewesen sei, sieht freilich nach einer reinen Extrapolation aus; zumindest deutet sonst nichts auf Auseinandersetzungen L.s mit Dichtern seiner Zeit hin. Im Ganzen bleiben Isidors Bemerkungen über L. ziemlich eindimensional; sie betonen wie Laktanz seine Götterkritik, versuchen allerdings erstmals, ihm eine genauere philosophische Position zu geben. – Eine ausführlichere u. in mancher Hinsicht bemerkenswerte Charakteristik hat Photios in der Mitte des 9. Jh. L. u. seinem Œuvre gewidmet (bibl. cod. 128 [2, 102f Henry]). Er zeichnet L. als großen Spötter in allen Bereichen des antik-heidn. Lebens

(‚mit einem Wort ..., das ernsthafte Treiben der Griechen ist ihm eine Komödie in Prosa‘) mit dezidiert nihilistischen Zügen (‚er selbst scheint aber zu denen zu gehören, die nichts wirklich ernst nehmen; denn während er die Meinungen der anderen ... verspottet, legt er selbst nicht dar, welche Meinung denn er vertritt; es sei denn, man wird sagen, dass seine Meinung ist, keine Meinung zu haben‘). Andererseits findet L.s Stil, den er sogar mit einer angenehm harmonischen Melodie vergleicht, Photios’ ungeteiltes u. ausdrückliches Lob. – Von manchen Byzantinern jedoch wurde L. vor allem wegen seiner Christendarstellung in De morte Peregrini auch wütend angegriffen, etwa in den Scholien zu seinen Werken, die vor allem auf Arethas, den Erzbischof des kappadokischen *Kaisareia (frühes 10. Jh.), zurückgehen: Arethas trug seine erklärenden Scholien eigenhändig in eine L.-Hs. (heute partiell erhalten als Cod. Harleianus 5694 = E in den Textausgaben) ein, die er sich zum persönlichen Gebrauch anfertigen ließ. Arethas redet den von ihm kommentierten L. immer wieder als ‚Verfluchter‘ (κατάρατε), ‚Gottloser‘ (ἄθεε), ‚Schändlicher‘ (μιαρέ), ‚Spötter u. Verleumder‘ (σκῶπτα καὶ διαβολεῦ) u. ä. an, wenn L. ihm mit seinem Spott zu weit geht (vgl. Index conviciorum: H. Rabe [Hrsg.], Scholia in Lucianum [1971] 336; B. Baldwin, The scholiast’s Lucian: ders., Studies on Greek and Roman history and literature [Amsterdam 1985] 394/409). Besonderes Ausmaß erreicht seine Schimpf-Polemik bei den einschlägigen Stellen von De morte Peregrini (mort. Peregr. 11/3. 15 [216/21 Rabe]); dagegen stellt er zu 42 die Sünden des Peregrinos im Vergleich zu denen L.s als verzeihlich dar (222 R.). Doch erhebt er wütenden Protest auch in anderen Schriften, wenn er eine Anspielung auf Christliches wittert (in musc. enc. 7 auf die Auferstehung [10f R.]; philops. 16 auf Christi Wunderheilungen [163]; Alex. 38 zur Zusammenstellung der Christen mit den Epikureern [183f]) oder wenn sich L.s Witz gegen die Annahme einer göttlichen Vorsehung richtet (Iupp. trag. 47 [78/83]; Icar. 4 [100]); gelegentlich werden ihm sogar L.s Witze als solche einfach zuviel (vgl. zu vit. auct. 21 [128 R.]: ἀλλ’ ἐπιτριβείης, κατάρατε, πάντα γελοίως ὑπὸ τὴν γλῶσσαν στρέφων καὶ τὰ σοφὰ πάντα τοῖς παιγνιώδεσι παραβάλλων; zu hist. conscr. 15 [227]: οἷος πανταχοῦ τῷ γελοίῳ ἐνευδοκιμῶν ὁ κατάρατος οὗτος; ähnlich zu ebd. 26. 29 [228]). Immerhin wird er an einigen Stellen auch für seinen Spott gegen ‚hellenische‘, d. h. pagane Göttervorstellungen gelobt (vgl. zu dear. iud. 13 [165]; zu merc. cond. 20 [167] wird ihm bescheinigt, dass er das harte Los von Hauslehrern in reichen Häusern sehr treffend dargestellt habe). – Eindeutiger ablehnend noch als Arethas ist die Einstellung in der Suda s. v. Λουκιανός (3, 283 Adler): Hier wird berichtet, dass L. an seinem Lebensende wegen seiner Gottlosigkeit von Hunden zerrissen wurde; doch hat dieses Ereignis wohl nur im Wunschdenken seines Beschreibers stattgefunden. Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, dass dahinter eine literarische Tradition steht: Schon **Euripides, ein anderer angeblicher Verächter wahrer Religion, ließ gemäß der antiken biographischen Überlieferung sein Leben unter den Zähnen von *Hunden (W. Nestle, Die Legenden vom Tode des Euripides: Philol 57 [1898] 142/5). L. selbst witzelt mort. Peregr. 2, er sei, als er Peregrinos wegen seines ruhmsüchtigen Fanatismus zu verspotten wagte, von dessen kynischen Freunden fast wie von Hunden zerrissen worden, u. hat so die blutrünstige Anekdote auf seinen Tod wohl selbst provoziert.

c. *Lukian als Teil der antiken Bildungstradition.* Das von Photios (s. o. Sp. 698) gefällte sehr positive Urteil über L.s klaren u. gefälligen Stil wurde in Byzanz weitgehend geteilt, u. er wurde deswegen auch immer gelesen u. nachgeahmt. Bei den Paroemiographen (Michael Apostolios, Zenobios) wurde er nicht selten als Quelle für Sprichwörter u. Redewendungen zitiert, u. in einer Reihe von *Lexika (Etymologicum Gudianum, Etymologicum Magnum) wurde mit ihm auch guter attischer Sprachgebrauch belegt (ein erstes Mal vielleicht sogar schon im 2. Jh. nC.; vgl. Phryn. Atticist. praep. soph.: 122, 10 de Borries, falls der Hinweis auf gall. 12 hier nicht ein späterer Zusatz ist): Im 10. Jh. legte ein Anonymus eine Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων ἐκ τῶν τοῦ Λουκιανοῦ an (L. Bachmann, Anecdota graeca 2 [1965] 317). Im Lexicon Vindobonense aus dem frühen 14. Jh. finden sich insgesamt 21 Zitate aus fünf L.-Schriften. Am stärksten präsent, mit 95 Zitaten aus 43 Schriften, ist L. in der Ἐκλογὴ Ἀττικῶν ὀνομάτων καὶ ῥήσεων, die Thomas Magistros um 1300 anlegte u. die damit zeigt, welche große stilprägende Rolle

L.s Schriften gerade im späteren Byzanz noch besaßen. Im mittleren 14. Jh. erwähnt Nikephoros Gregoras L.s Dialogi mortuorum u. lobt seinen Stil (Niceph. Greg. hist. Byz. 11, 4 [PG 148, 1188]; Baldwin, Fathers 350). – Ein weiteres Indiz für L.s Beliebtheit ist u. a. die Tatsache, dass bis ins 12. Jh. Schriften in das Corpus Lucianeum eindrangen, die sicher oder wahrscheinlich nicht von ihm stammen (‚Makrobioi'; ‚Lukios oder der Esel'; ‚Erotes'; ‚Lob des Demosthenes'; ‚Der Meereisvogel oder über Verwandlungen'; ‚Okypus'; ‚Philopatris'; ‚Timarion'; unsichere Fälle sind das ‚Gespräch mit Hesiod' u. ‚Podagra'). ‚Philopatris' u. ‚Timarion' sind satirische Bestandsaufnahmen der byz. Gesellschaft des 11. u. 12. Jh. (mit Berücksichtigung bestimmter historischer Persönlichkeiten dieser Zeit; vgl. Robinson 73/8), ähnlich auch die aus der Zeit um 1415 stammende u. in einen Rahmendialog gekleidete Schilderung ‚Mazaris' Aufenthalt im Hades'. Sowohl der ‚Timarion' als auch ‚Mazaris' Aufenthalt im Hades' sind Weiterentwicklungen der Necyomantia u. der Dialoge, die L. Tote im Jenseits halten lässt. Dieser Teil von L.s Werken fand in Byzanz offensichtlich besonders fruchtbare Aufnahme, bevor er dann im 18. Jh. in West- u. Mitteleuropa eine noch viel stärkere Nachblüte erleben sollte.

B. Baldwin, The Church fathers and Lucian: ders., Roman and Byz. papers = London Stud. in Class. Philology 21 (Amsterdam 1989) 349/54; Stud. in Lucian (Toronto 1973). – F. Berdozzo, Götter, Mythen, Philosophen, Diss. Göttingen (2007). – H. D. Betz, L. v. Samosata u. das Christentum: NovTest 3 (1959) 226/37; L. v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961). – M. Billerbeck, Fliegentod u. Auferstehung: Ψυχή, Seele, anima, Festschr. K. Alt = BeitrAltK 109 (1998) 194/9. – M. Billerbeck / Ch. Zubler, Das Lob der Fliege von L. bis L. B. Alberti = Sapheneia 5 (Bern 2000). – J. Bompaire, Lucien écrivain. Imitation et création = BiblÉcFranç 190 (Paris 1958). – E. Braun, L. Unter doppelter Anklage. Ein Kommentar = Stud. zur Klass. Philologie 85 (1994). – M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1937). – J. Hall, Lucian's satire (New York 1981). – R. Helm, Lucian u. Menipp (1906); Art. Lukianos: PW 13, 2 (1927) 1725/77. – Ch. P. Jones, Culture and society in Lucian (Cambridge, Mass. 1986). – O. Karavas, Lucien et la tragédie = UntersAntLitGesch 76 (2005). – P. v. Möllendorff, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. L.s ‚Wahre Geschichten' = Classica Monacensia 21 (2000). – H.-G. Nesselrath, Menippeisches in der Spätantike. Von L. zu Julians Caesares u. zu Claudians In Rufinum: MusHelv 51 (1994) 30/44. – D. Ogden, In search of the sorcerer's apprentice. The traditional tales of Lucian's Lover of lies (Swansea 2007). – Ch. Robinson, Lucian and his influence in Europe (London 1979). – V. M. Schmidt, L. über die Auferstehung der Toten: VigChr 49 (1995) 388/92. – A. Stengel, De Luciani veris historiis, Diss. Rostock (1911). – S. Swain, Hellenism and Empire. Language, classicism and power in the Greek world AD 50/250 (Oxford 1996).

Heinz-Günther Nesselrath.

Lukillios s. Epigramm: o. Bd. 5, 541. 552; Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 360f; Italia II: o. Bd. 18, 1229.

Lumen Christi s. Eulogia: o. Bd. 6, 919f; Lampe: o. Bd. 22, 910/2; Lucernarium: o. Sp. 570/96.

Luna s. Sonne und Mond.

Lunaria s. Astralreligion: o. Bd. 1, 810/7; Astrologie: ebd. 825f.

Lupanar s. Dirne: o. Bd. 3, 1149/213.

Lupercalia.

Die L. (gräzisiert Λουπερκάλια) waren ein zu den feriae publicae gehörendes *Fest, das alljährlich Mitte Februar (am oder beim 15. II.), anfangs u. bis gegen Ausgang der Spätantike allein in Rom, begangen wurde u. offenbar in oder gar vor dessen Anfänge zurückreicht.

A. Nichtchristlich. Die wichtigsten Zeugnisse sind: Appian. bell. civ. 2, 109; Censor. 22, 14f; Dion. Hal. ant. 1, 80 aus Ael. Tubero; Paul. / Fest. s. vv. casta mola. Februarius (57. 75 Lindsay) aus Verrius Flaccus; Iust. / Trog. 43, 1, 7; Iuvenal. 2, 142 (mit Schol.); Liv. 1, 5; Joh. Lyd. mens. 4, 20; Nicol. Damasc. Caes. 21: FrGrHist 90 F 130; Ovid.

fast. 2, 267/452 (mit Bömer im Komm. zSt.); Plut. vit. Anton. 12; vit. Caes. 61; vit. Rom. 21; quaest. Rom. 68, 280C; Serv. Verg. Aen. 8, 343. 663 (2, 249f. 295 Thilo); Val. Max. 2, 2, 9; Varro ling. 5, 85; 6, 34; rer. div. frg. 76 Cardauns (mit Komm. zSt.).

I. Allgemeines. Genese, ursprünglicher Zweck u. historische Entwicklung der L. bleiben weithin unbestimmt oder rätselhaft. In der althistorisch-religionswissenschaftlichen Forschung wurden sie wechselweise u. a. als Frühlings-, Hirten-, Wolfs-, Reinigungsfest, Fruchtbarkeits-, Initiationsritus u. Gentilkult bewertet (W. Seston: o. Bd. 7, 277f; H. Herter: o. Bd. 10, 32 u. a.). An das Fest angeschlossene antike Mythen verbinden die L. mit dem Kultimport des Hirtengottes Pan Lykaios durch Euander aus Pallantion in Arkadien nach Rom (Schol. Plat. Phaedr. 244b [61 Ruhnk.] nach Eratosthenes; Iust. / Trog. 43, 1, 7; Liv. 1, 5, 1f; Verg. Aen. 8, 343f; Plut. vit. Rom. 21) sowie mit dem Lupercal (alias Λύκαιον) genannten Ort, an dem eine Wölfin (λύκαινα) Romulus u. Remus gefunden, verschont u. gesäugt haben soll (Serv. Verg. Aen. 8, 343). Als am Fest verehrte Gottheit nennen die Alten eine Vielzahl von Namen: Faunus (Ovid. fast. 2, 267f. 303f. 423f; 5, 99/102), Pan, Lupercus (auch Luperca); Lycaeus, Inuus, Februarius (Liv. frg. 63 Weissenborn) u. Februus, daneben auch Bacchus, Liber (Serv. Verg. Aen. 8, 343 u. *Iuno (Paul. / Fest. s. v. Februarius [75 Lindsay]). Anscheinend spielte die Gottheit eine untergeordnete Rolle u. lag das Hauptgewicht auf der Ausübung der Riten.

II. Ritual. In der späten Republik u. der frühen Kaiserzeit gehören zu den Festformen der L. in der Hauptsache ein Opfer u. ein Umlauf. Am Lupercal genannten Kultplatz oder Bauwerk am Fuße oder in der Nähe des Palatin versammelten sich die luperci, die in zwei gleichrangigen Gruppen (die nach aristokratischen gentes benannten Fabiani u. die Quinctilianes) organisierten Priester oder Kultträger, u. opferten zunächst (Ovid. fast. 2, 282 zufolge in Anwesenheit des flamen Dialis; ein spezieller Flamen der L. fehlt) ein oder mehrere Tiere, nach manchen Ziegen (ebd. 2, 361; Plut. vit. Rom. 21, 4), nach anderen Böcke (Quint. inst. 1, 55, 66; Serv. Verg. Aen. 8, 343). Auch ein *Hund (Plut. quaest. Rom. 68, 280B; 111, 290D; vit. Rom. 21, 8) sowie mola salsa (Serv. Verg. buc. 8, 82 [3, 106 Thilo]; Censorin. 22, 15) werden genannt. Zur sog. Blutzeremonie führte man danach zwei vornehme Jugendliche heran, berührte mit einem blutigen Messer ihre Stirn, wischte sofort aber das *Blut mit in Milch getauchter Wolle wieder ab, woraufhin die Jünglinge laut zu lachen hatten. Nun folgte als wichtigster Teil der Umlauf, ursprünglich vielleicht um die palatinische Altstadt, später durch die bevölkerten Straßen Roms vom Lupercal zum Forum, vornehmlich die Via sacra auf u. ab (Aug. civ. D. 18, 12; A. K. Michels, The topography and interpretation of the L.: TransProcAmPhilolAss 84 [1953] 35/9). Die luperci, nur mit einem knappen Schurz aus Fell bekleidet (Val. Max. 2, 2, 9; Darstellung auf dem Grabstein des Ti. Claudius Liberalis, P. Veyne: RevÉtAnc 62 [1960] 100/10; G. Fougères: DarS 2, 2, 1153f), fast nackt u. gesalbt, liefen einander nach u. schlugen mit einem aus Fellen der getöteten Tiere geschnittenen Riemen (auch amiculum Iunonis genannt: Paul. / Fest. s. v. Februarius [75f L.]) ausgelassen die ihnen Begegnenden, besonders junge wie ältere *Frauen, auf den dargebotenen Rücken (Ovid. fast. 2, 445f) oder in die hohle Hand. Am Lauf beteiligten sich vor allem, wenngleich nicht ausschließlich, Jugendliche aus Kreisen des Adels u. der Ritter, vereinzelt Freigelassene (CIL 6, 1933; 14, 2105) u. Senatoren, iJ. 44 vC. sogar der amtierende Konsul, M. Antonius, der bei diesem Anlass als Anführer einer vorübergehenden dritten luperci-Sodalität, der Iuliani (Dio Cass. 44, 6, 2; 45, 30, 2; Suet. vit. Iul. 76, 1), *Caesar das Königsdiadem anbot (Cic. Phil. 2, 84/7; 3, 12; 13, 17; Dio Cass. 45, 30, 1/5). Cicero tadelte des Konsuls Auftritt, nudus, unctus, ebrius, heftig (Cic. Phil. 13, 15) u. missbilligte den Beitritt des eigenen Neffen zu den luperci (Att. 12, 5, 1). – Augustus restaurierte das L.-Zeremoniell (Suet. vit. Aug. 31, 4), erneuerte die Lupercal-Anlage (Res gest. div. Aug. 19, 1), stärkte die Verbindung der luperci mit dem ordo equester (Val. Max. 2, 2, 9; CIL 6, 2160) u. verbot Knaben vor der Geschlechtsreife die Teilnahme am wilden Umlauf jenes Tages (Suet. vit. Aug. 31). – Im 2. Jh. nC. boten die Frauen den Luperci nicht mehr den Rücken (s. oben), zumindest die Verheirateten hielten den Schlägen nur die Handflächen hin (Plut. vit. Caes. 61, 3; Iuvenal. sat. 2, 142). Darstellungen auf einem Bodenmosaik im african. Thysdrus sowie auf einem Sarkophag in

Rom (3. Jh. nC., sekundär, ohne Tilgung der Szene, für eine Christin verwendet; W. N. Schumacher: JbAC 11/12 [1968/69] 65/75 mit Taf. 10f) zeigen den lupercus beim Schlagen auf den Rücken der Frau nicht mehr nackt oder kaum verhüllt, sondern voller bekleidet (Wiseman 16).

B. Christlich. I. Allgemeines. Zeugnisse: Aug. civ. D. 18, 12. 17; c. Faust. 18, 5 (CSEL 25, 1, 493f); Lact. inst. 1, 21, 45; Prud. perist. 2, 517/20; 10, 161/7; c. Symm. 2, 862f; Gelas. I (?): Coll. Avell. 100 (CSEL 35, 453/64); H. O. Schröder: o. Bd. 7, 622f. – Christen waren die L. nicht nur aus der Literatur (Clem. Alex. strom. 1, 108, 3: Eratosthenes u. Herakleides Pontikos; Aug. civ. D. 18, 17: Varro; Coll. Avell. 100, 11f: Livius), sondern auch aus römischem Erleben bekannt (Lact. inst. 1, 21, 45: Maskenträger bei den L.; Aug. civ. D. 18, 12; Coll. Avell. 100). In Rom blieben die L. Teil des städtischen Festkalenders (*Kalender [II] vJ. 354 [H. Stern, Le calendrier de 354 (Paris 1953) 96. 99f]; Kalender des Polemius Silvius: CIL 1^2, 259 vJ. 448/49). Sie wurden selbst nach Entmachtung der heidn. Priesterschaften Roms durch *Gratianus iJ. 382 (G. Gottlieb: o. Bd. 12, 728f) u. dem Verbot blutiger Opfer seit Theodosius I (Cod. Theod. 16, 20, 12 vJ. 392; vgl. 16, 10, 10, 25: Nov. Theod. 3, 8; Cod. Iust. 1, 11, 7) öffentlich gefeiert, wahrscheinlich unter Aufgabe oder Umdeutung des blutigen Zeremoniells sowie Konzentration auf den Umlauf (das ‚quia deo Februario non litetur' von Coll. Avell. 100, 3 belegt nicht das Andauern des L.opfers im 5. Jh.). Noch der in Rom residierende Kaiser Anthemius (gest. 472) duldete sie ohne weitere Beschränkungen (ebd. 100, 13. 25).

II. Adv. Andromachum. Divergierende Einstellungen römischer Christen gegenüber den L. veranschaulicht das wahrscheinlich 494/96 (nach Duval 249 bereits vor 489 nC.) entstandene Gelegenheitsschreiben eines röm. Bischofs, welches die Collectio Avellana unter den Briefen des Gelasius (492/96) überliefert (Coll. Avell. 100 [CSEL 35, 453/64]; Separat-Ausg.: SC 65, 162/88), manche hingegen dessen unmittelbarem Vorgänger, Felix (483/92), zuerkennen (P. Nautin, Art. Félix III: DictHistGE 16 [1967] 889/95, bes. 894f; Duval 246/50; Wiseman 17). Der Text ist adressiert an den röm. Senator u. Christen Andromachus, um 489 magister officiorum et consiliarius des Rex Italiae Odoaker (gest. 493) sowie dessen Gesandter an den Kpler Kaiserhof (J. O. Tjaeder, Die nichtliterarischen lat. Papyri Italiens aus der Zeit 445/700 1 [Lund 1955] 246/50: P. 10-11 II, 13; Gelas. I ep. 4 [PL 59, 29C]). Selbst wegen einer Klerikeraffäre kritisiert, antwortet der Bischof dem Senator u. anderen christl. Römern mit Gegenvorwürfen hinsichtlich ihrer Unterstützung der fortgeführten Begehung der L. Zu deren Gunsten waren von den Befürwortern im Wesentlichen folgende Argumente vorgetragen worden: a) anzunehmende Racheschäden der missachteten Dämonen des Februarius bei Nichtpflege der L., sowohl in Rom wie in den Provinzen (Krankheiten, Misswuchs u. -ernten; Coll. Avell. 100, 2. 5); b) das ehrwürdige Alter der L. u. ihre bisherige Duldung selbst in christlicher Zeit (s. oben); c) die zeitgenössische Durchführung der L. nurmehr als imago des einst paganen Festes, ohne götzendienerische Absicht (Coll. Avell. 100, 27f). Demgegenüber verweist der Bischof auf Widersprüche zwischen den in seiner Gegenwart gepflegten Formen u. von seinen Zeitgenossen erwarteten Segnungen des Festes gegenüber der Kultpraxis u. den Absichten der Vorväter, über die er sich durch das Geschichtswerk des Livius unterrichtet glaubt. Damals habe man sich Verschonung römischer Frauen vor Unfruchtbarkeit erhofft, nicht, wie gegenwärtig angestrebt, Verschonung vor Missernten in der *Landwirtschaft, etwa in Africa u. Gallia, sowie die Abwehr von Seuchen u. *Hungersnöten (ebd. 100, 12. 14). Vormals hätten edle Herren u. Damen das Festzeremoniell durchgeführt, nunmehr aber agierten Leute niedrigsten Standes, schlügen entblößte Frauen u. sängen schmutzige Lieder (100, 19), so dass sich selbst die Verteidiger vom Schlage des Andromachus eigener Beschämung entzögen durch persönliche Nichtbeteiligung an den Feierlichkeiten (100, 16f). Roms Bischof bewertet die Begehung der L. als seit jeher, in Vergangenheit wie Gegenwart, völlig nutzlosen Aberglauben sowie ihre Verteidigung durch Christen als *Götzendienst vor einem dämonischen Mischwesen aus Mensch u. Tier (monstrum pecudis hominisque mixtura compositum: Februarius = Faunus?) u. somit Bruch der Taufversprechen (100, 8). Er untersagt allen Getauften u. Katechumenen unter Androhung der *Exkommunikation (100, 9) jegliche Beteiligung an den Feiern, so dass

diese ganz den Heiden überlassen bleiben (100, 30: nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret et soli hoc pagani, quorum ritus est, exequantur). Anderseits verzichtet der röm. Papst auf den ihm weiterhin aussichtslos erscheinenden Versuch, ein Eingreifen staatlicher Autoritäten gegen die L. zu erwirken (100, 31). – Nicht sicher ist, ob neben Adv. Andromachum weitere Texte aus Roms Kirchen mit dieser L.affaire zu verbinden sind, so einzelne Messformulare des sog. Sacramentarium Leonianum (nr. 75/8. 515/20 Mohlberg nach B. Capelle, Messes du Pape S. Gélase dans le sacramentaire léonien: RevBén 56 [1945/46] 12/41; Pomarès zufolge zusätzlich nr. 121f. 413/42. 455/60. 527/32. 550/2. 620/5. 1015/20. 1039/44. 1051/6. 1074/81. 1091/6 Mohlb.; dagegen S. Benz: ArchLiturgWiss 7, 2 [1962] 564f). – Wenn auch die scharfe Reaktion des bischöflichen Briefschreibers vor Ort schwerlich ohne Wirkung blieb, ist kaum anzunehmen, dass damit die Begehung der L. sofort oder bald gänzlich zum Erliegen kam. Unrichtig ist die seit C. Baronius (16. Jh.) häufig vorgetragene Hypothese, die heidn. L. seien in jenen Jahren in Rom durch das kirchliche Lichter-Fest des 2. Februar (Darstellung des Herrn, Mariä Lichtmess, Reinigung Mariens) abgelöst oder christianisiert worden (Toutain u. a.; auch noch J. Rüpke / A. Glock, Fasti sacerdotum 2 [2005] 1020; anders o. Bd. 16, 954f; Schäublin). Das ursprünglich am 14. Februar begangene *Hypapante-Fest lässt sich vollständig, einschließlich der Kerzenprozession, aus liturgischen Gewohnheiten der Jerusalemer Kirche erklären (H. Brakmann, Ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου. Christi Lichtmess im frühchristl. Jerusalem: Crossroad of cultures, Festschr. G. Winkler = OrChrAnal 260 [Roma 2000] 151/72). In die röm. Papstliturgie wurde das Februar-Fest erst relativ spät eingeführt (Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1094f), u. zwar aus Kpel zugleich mit dem unter *Iustinianus reichsweit durchgesetzten jüngeren Festtermin 2. Februar (H. Brakmann: JbAC 34 [1991] 104/6), fast zwei Wochen also vor dem traditionellen Datum für L., deren christliches Gegenfest in der stadtröm. Lichtmess-Feier vermutet wurde.

III. Relikte. Das Zeremonienbuch des byz. Kaisers *Konstantinos VII Porphyrogennetos (1, 82 [ed. G. Dagron u. a.: TravMém 13 (Paris 2000) 94/101] mit Komm. ebd. 131f. 141. 168; Grumel; Duval) beschreibt eine alljährliche Zeremonie unbestimmten Alters (jünger als Coll. Avell. 100, 23: Oriens ... qui nec celebravit umquam L. nec celebrat) im Hippodrom zu *Konstantinopel mit dem Eigennamen λουπέρκαλ o. ä. (Ms.: λουπέρκ'; Duval 226_1), ebenfalls bezeichnet als ἱπποδρόμιον μακελλαρικόν (nach Grumel 432 = ἱπποδρόμιον τῆς Ἀπόκρεως, d. h. vor dem Fleischverzicht in der Vorfastenzeit; vgl. lat. carnislevamen, ‚Fleischentzug', ‚Karneval'). Beim vierten u. abschließenden Rennen am letzten Tag der Rennsaison vor Beginn der die Unterbrechung erzwingenden Großen Fastenzeit, also meist im Februar, stiegen die vier Wagenlenker ab u. brachten dieses Rennen, der eine den anderen am Zügel führend, zu Fuß zu Ende. Name, Lederriemen, festgelegte Wegstrecke sowie das prominente Auftreten eines νεανίσκος dürften einen Nachhall des röm. L.festes bilden, jetzt u. hier nicht mehr an ein fixes Datum gebunden, sondern abhängig vom beweglichen Ostertermin. Ein an jenem Renntag im Hippodrom vorgetragenes Frühlingslied (Initium: Ἴδε τὸ ἔαρ) zeigt eindeutig christliches Gepräge u. veranschaulicht zugleich den Verlust heidnischer Konnotierung der Kpler L. – Ähnliche Relikte finden sich auch im Westen, wenn das in MA u. Folgezeit beobachtete grob scherzhafte Peitschen junger Frauen durch maskierte Männer an ‚Karneval', d. h. unmittelbar vor Beginn der Quadragesima, mit G. B. Spagnuoli Mantovano (gest. 1516) als Echo der L. gedeutet werden darf. – Der Valentinstag am 14. Februar, oft als ‚Tag der Liebenden' propagiert, geht nicht, wie vielfach zu hören, auf die L. zurück, sondern entwickelte sich erst in der Neuzeit aus dem liturgischen Gedenktag eines Märtyrers Valentinus (J. B. Oruch, St. Valentine, Chaucer, and spring in February: Speculum 56 [1981] 534/65).

P. BATIFOLL, La fête de la Chandeleur et les Lupercales: ders., Études de liturgie et d'archéologie chrétienne (Paris 1919) 193/215. – D. BAUDY, Röm. Umgangsriten = RGVV 43 (1998). – G. BINDER, Die Aussetzung des Königskindes = BeitrKlassPhilol 10 (1964) 96/115: ‚Der Romulusmythos u. das Lupercalienfest'; Kommunikative Elemente im röm. Staatskult aE. der Republik. Das Beispiel der L. dJ. 44: ders. / K. Ehlich (Hrsg.), Religiöse Kommunikation - Formen u. Praxis vor der Neuzeit = Stätten u. Formen der Kommunikation im Al-

tertum 6 (1997) 222/41. – F. J. Dölger, Das Fest Purificatio Mariae u. die röm. Lupercalienfeier: ders., ACh 5 (1936) 76f. – Y.-M. Duval, Des Lupercales de Cple aux Lupercales de Rome: RevÉtLat 55 (1977) 222/70. – W. Green, The L. in the 5th cent.: ClassPhilol 26 (1931) 60/9. – V. Grumel, Le commencement et la fin de l'année des jeux à l'Hippodrome de Cple: ÉchOr 35 (1936) 428/35. – A. W. J. Holleman, Pope Gelasius I and the L. (Amsterdam 1974). – O. Marbach, Art. L.: PW 13 (1927) 1815/30. – W. Pötscher, Die L. Eine Strukturanalyse: GrazBeitr 11 (1984) 221/49. – G. Pomarès, Dix-sept messes du Pape Gélase dans le Sacramentaire léonien, Diss. Lyon (1952). – H. Rose, De lupis, lupercis, lupercalibus: Mnem NF 60 (1933) 385/402. – J. Rüpke, Kalender u. Öffentlichkeit = RGVV 40 (1995). – U. W. Scholz, Zur Erforschung der röm. Opfer (Beispiel: die L.): EntrFondHardt 27 (1980) 289/340. – Ch. Schäublin, Lupercalien u. Lichtmess: ders., Aus paganer u. christl. Antike (2005) 343/52. – J. Toutain, Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge ou Chandeleur (le 2 février): RevHistRel 79 (1919) 1/13. – Ch. Ulf, Das röm. Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft = Impulse der Forschung 38 (1982). – A. Vera Muñoz, El método de Plutarco en el estudio de la fiesta L., Aet. Rom. 68, Rom. 21, 3, Caes. 61 y Ant. 12: A. Pérez Jiménez / G. del Cerro Calderón (Hrsg.), Estudios sobre Plutarco. Obra y tradición (Málaga 1990) 179/86. – T. P. Wiseman, The God of the Lupercal: JournRomStud 85 (1995) 1/22.

Heinzgerd Brakmann (Wolfgang Pax †).

Luscinia s. Nachtigall.

Lusitania s. Hispania I: o. Bd. 15, 607/46.

Lust I (philosophisch) s. Adiaphora: o. Bd. 1, 83/7; Affekt: ebd. 160/73; Ataraxie: ebd. 844/54; Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65; Epikur: ebd. 681/819; Freude: o. Bd. 8, 348/418; Glück (Glückseligkeit): o. Bd. 11, 246/70; Güterlehre: o. Bd. 13, 59/150; Sexualethik.

Lust II (sexuell) s. Abstinenz (sexuelle): o. Bd. 1, 41/4; Aphrodisiacum: ebd. 496/501; Begierde: o. Bd. 2, 62/78; Dirne: o. Bd. 3, 1149/213; Geschlechtstrieb: o. Bd. 10, 803/12; Geschlechtsverkehr: ebd. 812/29; Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364; Keuschlamm: o. Bd. 20, 800/3; Sexualethik.

Lustratio s. Amburbale: o. Bd. 1, 373/7; Besprengung: o. Bd. 2, 185/94; Bittprozession: ebd. 422/9; Circumambulatio: o. Bd. 3, 143/52; Geburt II: o. Bd. 9, 41/171; Reinheit.

Lustspiel s. Komödie: o. Bd. 21, 330/54; Parodie.

Luxor (Diospolis Magna; Theben) s. Aegypten: o. Bd. 1, 128/38; Gottmensch I: o. Bd. 12, 178/210; Graffitto II: ebd. 670. 674. 683; Herrscherbild: o. Bd. 14, 966/1047.

Luxorius (Luxurius) s. Africa II: RAC Suppl. 1, 216/8; Epigramm: o. Bd. 5, 566/8.

Luxus I (Pracht) s. Achat: o. Bd. 1, 66/8; Armband: ebd. 676/8; Bad: ebd. 1134/43; Becher: o. Bd. 2, 37/9; Beryll: ebd. 157/9; Buch I: ebd. 672f. 677f; Buchmalerei: ebd. 733/72; Dach I: o. Bd. 3, 529/31. 535f; Decke: ebd. 629/43; Diamant: ebd. 955/63; Ebenholz: o. Bd. 4, 479/87; Edelsteine: ebd. 526/31. 539/43; Effeminatus: ebd. 629/34. 645/7; Elektron II: ebd. 1061/73; Elfenbein: ebd. 1106/41; Fächer: o. Bd. 7, 217/36; Farbe: ebd. 426/30; Fibel: ebd. 790/800; Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 353/7. 367f; Geld: ebd. 836/900; Gewürz: o. Bd. 10, 1186f. 1204f; Glyptik: o. Bd. 11, 270/313; Gold: ebd. 898. 904/11. 922/4; Grabbau: o. Bd. 12, 397/429; Gürtel: ebd. 1238f; Handel I: o. Bd. 13, 531/8; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 937/66; Herrscherbild: ebd. 966/1047; Horn I: o. Bd. 16, 524/74; Illustration: o. Bd. 17, 953/94; Imago clipeata: ebd. 1016/41; Inkrustation: o. Bd. 18, 160/79; Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1135/77; Kalligraphie: ebd. 1191/207; Kapitell: o. Bd. 20, 57/123; Karfunkel: ebd. 140f; Karneol: ebd. 168f; Keramik: ebd. 734/55; Kleidung I: ebd. 1263/74; Kleidung II: o. Bd. 21, 1/60; Kontorniat: ebd. 498/509; Koralle: ebd. 575/8; Kranz: ebd. 1006/34; Kristall: o. Bd. 22, 125/32; Kultgebäude: ebd. 227/393; Kuppel I: ebd. 461/88; Kuppel II: ebd. 488/517; Lampe: ebd. 882/923; Leuchter: ebd. 1205/18; Marmor; Mosaik; Ornament; Palast; Silber; Weihrauch; Wein.

Luxus II (Luxuskritik).

A. Einleitung, Begriff, Gewichtung. L.kritik ist ein in der christl. Literatur verbreitetes Phänomen, ja sie ist sogar, zumindest ein, Hauptgegenstand ganzer Schriften geworden (zB. Tertullian: De cultu feminarum; Cyprian: De habitu virginum; Clemens v. Alex.: Paidagogos). Das Wirken u. die Predigt Jesu, etwa in der Episode vom ‚reichen Jüngling' (Mt. 19, 16/22) u. der sprichwörtlich gewordenen Sentenz ‚Viel leichter geht ein Kamel durchs Nadelöhr als ein Reicher in das Gottesreich' (ebd. 19, 24; allgemeiner Lc. 12, 33; 14, 33), legten dafür das Fundament. Denn mit der Aufforderung an den Reichen, seinen Besitz zu verkaufen, den Erlös den Armen zu schenken u. Jesus nachzufolgen, sollte auch jede Möglichkeit für ein Leben in L. beseitigt sein (Countryman, bes. 209f). L. ist freilich nur ein Aspekt von Reichtum, wie seine Behandlung überhaupt sich notwendigerweise mit ‚verwandten' Themen überschneiden muss: Neben dem Reichtum tangiert L.kritik etwa einerseits allgemeine Sittenkritik, andererseits sexuelle Ausschweifung u. besonders die *Askese (vgl. Nagel). Luxuria ist in christlicher Auffassung ein vitium, das schon in den bei Paulus häufigen Lasterkatalogen zuweilen ausdrücklich genannt wird (Gal. 5, 19 zählt als drittes opus carnis nach Unzucht u. Unlauterkeit die luxuria, griech. ἀσέλγεια, auf; vgl. 1 Petr. 4, 3), aber immer mitgedacht ist. L.kritik gehörte also von Anfang an zum christl. Instrumentarium umfassender ‚Weltkritik' zur Bildung des christl. Menschen. – Luxuria / luxuries (einschließlich seiner Ableitungen wie luxuriosus, luxuriare / -ari u. luxus) heißt im engeren Sinne ‚Aufwand, der über das rechte Maß hinausgeht' (K. Plepelits, Art. luxuria / luxuries: ThesLL 7, 2 [1956/79] 1920: habitus vel status, quo quis [quid] modum quendam communem excedit; vgl. Cic. off. 1, 106), wobei die *Etymologie noch keineswegs sicher geklärt ist (Mühlmann 22). Über diese engere Auffassung hinaus lässt der Begriff in der klass. Literatur durchaus eine weite Auslegung zu, etwa hinsichtlich eines Lebens, das auf *Begierden ausgerichtet ist. Eine neutrale Variante ist sumptus (‚Aufwand'); andere Umschreibungen sind magnificentia, profusio, apparatus, lautitia, deliciae, cultus effusior, cultus delicatus. Das Griech. kennt verschiedene Äquivalente, die meist auch negativ besetzt sind, ohne allerdings deckungsgleich zu sein: τρυφή, ἀσέλγεια, ἐξώλεια, ἀσωτία, ἁβροσύνη, πολυτέλεια. Eine vergleichbare, ebenfalls negativ konnotierte Bezeichnung im Hebräischen existiert offenbar nicht (p^{e}ēr u. hādār heißen eher ‚Pracht'). – Die Vielfalt moderner Bedeutungen im L.begriff, die positive oder negative Konnotationen haben können, ist der ‚klass.' luxuria fern. Denn diese ist nahezu immer ein Kampfbegriff, nur selten wird das Wort im positiven Sinne wie ‚Überfluss an schönen Dingen' benutzt (zB. Cassiod. in Ps. 28, 3 [CCL 97, 251f]: propter luxuriam dulcium herbarum). Er richtet sich grundsätzlich gegen Reiche, Herrschende, Adel u. Führungspersonen, die sich ‚L.' erlauben können, aber nicht sollten. Woraus L. besteht, was jenes Maß eigentlich ist, das nicht überschritten werden darf, ist freilich von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Gemeinde zu Gemeinde verschieden u. relativ. Neuere Definitionen von L. aus den Bereichen der Wirtschafts- u. Sozialwissenschaften (vgl. M. Stolleis, Art. L.verbote: HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 3 [1984] 119/22; K. G. Specht, Art. L.: HdWb. der Sozialwiss. 7 [1961] 71/3), der Politikwissenschaft (vgl. G. Pöll, Art. L.: Staatslex.[7] 3 [1987] 973/6), der Philosophie-

u. Rechtsgeschichte (vgl. A. Hügli u. a., Art. L.: HistWbPhilos 5 [1980] 565/9) differenzieren u. zeigen, wie wenig dieser Begriff wissenschaftlich zu verwenden ist u. wie stark er von subjektivem Empfinden abhängt. Aus soziologischer, ethnologischer u. kulturgeschichtlicher Perspektive ist seit einiger Zeit die Komplexität des Begriffes zur Bezeichnung u. Kenntlichmachung von Herrschaft, Status, Wettbewerb u. den ‚feinen Unterschieden' (P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede [2005] 405/99) betont worden. Diese Erkenntnisse haben auch ihre Bedeutung für vormoderne Zeiten. Doch ist davon der negative Bedeutungsinhalt von luxuria unberührt, während er heute neben Verschwendung u. Protzerei auch feinen Geschmack u. Annehmlichkeiten umfassen kann. Dafür, was mit dem Vorwurf von luxuria im Besonderen gekennzeichnet werden soll, mögen auch in der Vormoderne kulturelle Vorprägungen maßgebend gewesen sein, auch wenn hier eine eingehende Untersuchung noch aussteht. Betrachtet man die überlieferten gesetzlichen Beschränkungen, fällt in der griech. Welt besonders der Grab-L., in der röm. eher der Tafel-L. unter diesen Begriff. Allerdings verband L.kritik auch immer explizit L. mit anderen vitia, besonders der sexuellen Ausschweifung (ausdrücklich bei Val. Max. 9, 1: iungatur illi libido, quoniam ex isdem vitiorum principiis oritur). Diese Erweiterung des L.begriffs hat die christl. Literatur aufgegriffen u. systematisiert. Wenn nach einer modernen Kategorisierung L.güter in vier Kategorien aufzuteilen sind, nämlich Unterhalt durch Speise u. Trank, Überdachung, *Kleidung u. Vergnügen (Berry 5), so gibt es zwischen luxuria u. L. mehr oder weniger große Unterschiede. Zusammengefasst kann jeder übermäßige Aufwand, gelegentlich auch Sittenverfehlungen, unter luxuria subsumiert werden: von der allgemeinen Prachtentfaltung u. dem Überfluss hin zu den speziellen Bereichen des Tafel-L., der Bauausstattung, des Schmuckes, der Kleidung, der Transportmittelnutzung, der *Fest-Gestaltung, sogar des Opfers, der Mitgift, der Bestattung u. schließlich der sexuellen Ausschweifung.

B. Griechisch. I. Allgemein. L. ist ein zentrales Thema in der archaischen Poesie, der Vasenmalerei u. der bildenden Kunst des 7. u. 6. Jh. vC. (E. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur u. Polisgesellschaft [1989] 104/22). Bei *Homer schon ist das Zurschaustellen von L. Teil aristokratischer Kultur, wie vor allem in den Ausführungen zur *Bestattung des Patroklos ersichtlich wird (Il. 23). Die Odyssee wurde bereits in der Antike als ein ‚Werk der Muße' (Athen. dipnos. 1, 18A/19B) bezeichnet; Odysseus hält darin ein Plädoyer für das ‚gute Leben' (Od. 9, 5/11). In der Adelswelt des früharchaischen Griechenland im 8. Jh. verpflichtete eine sozial gehobene Stellung zum L., zur Ostentation des Reichtums. Der Begriff dafür war ἁβροσύνη. L. war zum einen ein Element der Differenzierung innerhalb der Adelskultur, zum anderen grenzte man sich besonders durch prachtvolle Bestattungen von den niederen Schichten ab. Das provozierte nahezu umgehend Widerstand; zum ersten Mal greift nun L.kritik um sich. Sie entwickelt sich in wechselseitiger Abhängigkeit von der politischen u. gesellschaftlichen Entwicklung im griech. Raum (Bernhardt, bes. 317/34), etwa auf dem Weg von der orientalisch beeinflussten Adelskultur zur Hoplitenpolis (7./6. Jh. vC.) u. von dieser über die Perserkriege (500/479 vC.) hin zu demokratischen Formen. So vielfältig die Formen von L. waren, so diffus war die Zielrichtung von L.kritik: inneraristokratisch, zwischen den Schichten (*Klassen), schließlich als Ausdruck östlicher (speziell lydisch-phrygischer, später persischer) Verweichlichung (Stesich. frg. 212 Davies; Anakreon: Athen. dipnos. 15, 690C; *Effeminatus). Zunächst gab es durchaus auch positiv konnotierte Beschreibungen einer luxuriösen, asiatisch beeinflussten Lebensweise (Sapph. frg. 98a Lobel / Page), doch nach den Perserkriegen änderte sich das rasch. So zählten Schwelgerei u. Ausschweifung bald zur Tyrannentopik u. erhielten eine hybride Konnotation (vgl. Herodt. 3, 123/6 zum Lebensstil des Polykrates v. Samos; s. auch Klytos v. Milet: FGrHist 490 F 2; allgemein zur Tyrannis Aristot. pol. 5, 10, 1311a. 11, 1314b). Besonders im 4. Jh. benutzte man im Griech. ein neues, deutlich abwertendes Äquivalent für luxuria: τρυφή, ‚Schwelgerei', herzuleiten von θρύπτειν, ‚zerreiben', dann ‚schwächen'. In dieser Zeit tritt verstärkt L.kritik in der Literatur auf (Bernhardt 199/247). Besonders negativ erscheinen neben den Persern als den ‚Erfindern' des L. die Etrusker (Theopomp.: FGrHist 115 F 204). Am Ende des 4. Jh. entsteht eine geschichtspädagogische Literatur,

die vorzugsweise die Tryphe ins Visier nahm u. für alle politischen Schäden verantwortlich machte (zB. Isocr. or. 2). ‚Große Männer' wie Aristeides, Agesilaos, Epameinondas oder Phokion werden geradezu mit ‚Heiligenviten' verherrlicht, in denen immer auch die L.kritik eine zentrale Rolle spielt (zB. Xen. Ages. 8, 6/8).

II. Griechische Poleis. a. Sparta. Sparta ist wie generell, so auch im Bereich des L. ein Sonderfall. Es wird allenthalben von den L.kritikern zum Vorbild erhoben, zumal in mythisierter Form. Die Einfachheit der Speisen wird bereits im 7. Jh. zum Maßstab spartanischer Agoge u. ausdrücklich mit dem Demos gegen den Adel verbunden (Alcm. frg. 17 [72 Davies]). Der öffentliche Raum darf luxuriös gestaltet sein, der private nicht. In diese Richtung scheint eine mit dem mythischen Gesetzgeber verbundene Vorschrift, nach der bei jedem (privaten) Haus das Dach nur mit der Axt, die Türen nur mit der Säge u. keinem anderen Werkzeug bearbeitet werden sollen, zu verweisen (Link 83); für die öffentlich-kultische Architektur galt diese Vorschrift offensichtlich nicht. Unter diesen Bedingungen konnte sich eine ausgeprägte Geldwirtschaft nur schwer entwickeln, eigene Münzen prägte das klass. Sparta überhaupt nicht. Ähnlich restriktiv waren die Regeln bezüglich des Bestattungs-L. (Plut. vit. Lycurg. 21). Nur ein rotes Tuch mit Ölblättern war als *Grabbeigabe für private Gräber gestattet. Namentlich dürfen die auch im Stadtgebiet liegenden Gräber nicht bezeichnet werden, es sei denn von im Kriege bzw. im Kindbett verstorbenen Personen. Die Trauerzeit sollte elf Tage nicht überschreiten. Auch hier gilt, dass die Schlichtheit in erster Linie die Gemeinschaftsbildung stärken sollte. Im Mythos schließlich ließ man die gesamte spartanische Gesellschaft wie ein Modell der Austerität erscheinen. Die Motivation der L.kritik war in Sparta politisch.

b. Athen. Demgegenüber kannte die Demokratie keine explizite L.kritik. Perikles legt in seiner berühmten Rede zur Bestattung der Gefallenen Wert auf die Pflege auch der schönen Seiten des Lebens in einer Demokratie, die gleichwohl nicht ‚schlaff' machen (Thuc. 2, 37, 2f). Die athenischen Politiker, wie Alkibiades oder Kimon, lebten durchaus ‚luxuriös'. Kritiker der Demokratie tadelten demzufolge auch den L., etwa der ‚neumodische' **Euripides (supplic. 861/87) oder aristokratisch denkende Oppositionelle (PsXen. resp. Ath. 1, 11). Auch Sokrates u. sein Schüler Antisthenes, für die Einfachheit eine Voraussetzung der Arete war, sind hier zu nennen (Diog. L. 6, 8). Gegenstand der Kritik war im Besonderen der öffentliche L., die Diäten, die Volksfeste, Bauten, schließlich auch die Einfuhren u. der *Handel. Spezielle Beamte, die Gynaikonomen, sollten dann ab dem Ende des 4. Jh. auch ein Auge auf den L. u. die Sitten der Frauen haben (Cic. leg. 2, 66). Dahinter stand freilich weniger der Wunsch, die allgemeinen Sitten zu verbessern, oder eine ‚demokratische' Kontrolle des Adels, als vielmehr der Versuch, die statussteigernden Extravaganzen einzelner Adliger zu unterbinden.

III. Gesetzgebung. Aus der griech. Welt sind eine ganze Reihe von gesetzlichen Maßnahmen als Folge der L.kritik überliefert, die freilich in jedem Einzelfall auf ihre historische Glaubwürdigkeit hin untersucht werden müssen. Die ersten ‚L.gesetze' betrafen den Sepulkral-L. (Cic. leg. 2, 64; vgl. G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 592 sowie ausführlich J. Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia [1998]), u. hier besonders der Frauen (Solon: Plut. vit. Sol. 21, 5), sowie den Aufwand überhaupt bei kultischen Handlungen (so SupplEpigrGr 11, 1112: Arkadien; ebd. 11, 475: Lakonien; ebd. 41, 739: Kreta). Auf den kultischen Aufwand reflektieren auch Platons Nomoi (12, 955e): ‚Ein Mann, der das Maß hält, soll sich auch in den Gaben, die er als Geschenk den Göttern weiht, auf das rechte Maß beschränken'; Bischöfe wie Joh. Chrysostomos werden sich acht Jhh. später an dieser Maxime orientieren. Verantwortlich für diese Reglementierung selbst in sensiblen Bereichen wie dem Götterkult war die Stellung der Polis gegenüber der Hervorhebung von Einzelpersonen. Das weite Feld des Speise-L. sowie des Weingenusses war nicht nur in Rom, sondern bereits in den solonischen Gesetzen Einschränkungen unterworfen (Athen. dipnos. 10, 425AB) u. wurde sogar unter die Aufsicht eines eigenen Beamtenkollegiums, der οἰνόπται, gestellt. Für die Beschränkungen beider Bereiche, Begräbnisse u. Gastmähler, wirkten mehrere Faktoren zusammen: der Kult (Reinheitsgebote), die Kosten u. die Disziplinierung exzessiver Trauerformen. Ab dem 4. Jh. gibt es L.gesetze auch in

anderen Bereichen (Aufstellung bei Bernhardt 248/305). Auch jetzt richtete sich wie in der archaischen Zeit vieles besonders an Frauen, oft aus kultischen u. disziplinierenden Gründen gleichermaßen. Dem entspricht die erwähnte Einrichtung von Gynaikonomen, die sicherlich nach 360 anzusetzen ist (Aristot. pol. 4, 15, 1300a 4/8; 6, 7, 1322b 37/1323a 6). Diese besonders aus Syrakus bekannten (Athen. dipnos. 12, 521A/522A) ‚Frauenbeaufsichtiger‘ sollten über die Einhaltung der sepulkralen, kultischen u. hochzeitlichen Gesetze wachen (Garland 177/87). Dieses in den Poleis zunehmend bedeutsame Amt reflektiert eine neue Reglementierungswut, doch war es wohl weniger gegen eine zu weit gehende Emanzipation der Frau gerichtet als vielmehr auf ein geordnetes kultisches Leben hin orientiert, dessen öffentliche Gestaltung wesentlich von Frauen mitbestimmt wurde.

IV. Philosophie. Die griech. Philosophie greift die L.kritik der Archaik auf u. erweitert sie um die ersten Tugend- u. Lasterkataloge. Pythagoras lehrte nach Ausweis zweier freilich später Quellen (Iambl. vit. Pyth. 17; Joh. Stob. 4, 1, 80 [4, 26 Wachsmuth / Hense^2]), dass der L. (τρυφή) als erstes aller Übel in die Häuser u. Städte der Menschen gelangt sei, erst danach die Hybris u. die Verdorbenheit. Ferner soll er die finanziellen u. medizinischen Dimensionen des L. konstatiert haben, denn übermäßiges *Essen ruiniere Vermögen u. *Gesundheit. Deshalb, so seine Lehre, müsse die *Erziehung davor bewahren helfen (Diog. L. 8, 9). Diese Argumentation durchzieht umfassend die philosophische Diskussion besonders der Völlerei (*Gefräßigkeit) u. wird von christlichen L.kritikern gerne aufgegriffen (Clem. Alex. paed. 2, 1). Weiter durchdacht u. konsequent durchgearbeitet findet sich die L.kritik aA. des 4. Jh. in Platons politischen Idealisierungen, der Politeia u. den Nomoi; das völlig utopische Idealbild einer materiell bedürfnislosen, dafür zufriedenen Polis ist in resp. 2, 372a/373a entworfen. L., d. i. der Verlust des Maßes, ist dementsprechend für Platon ungesund u. die Ursache aller möglichen Disharmonien u. Schäden. Da Mensch u. Polis bei Platon vergleichbare Organismen sind, müssen die Begierden durch die Vernunft beim Menschen, durch Gesetze im Staat (konkret ausformuliert in den Nomoi) kontrolliert werden. So weit geht Aristoteles nicht, doch ist auch für ihn L. ‚Weichheit‘, die jede Widerstandskraft, auch die militärische, aussaugt (pol. 5, 10, 1312a zu Astyages) u. die *Habsucht als das gemeinschaftsschädigende Laster fördert, also der Polis großen Schaden zufügt. Das spartanische Vorbild bei beiden Philosophen ist hier gut zu erkennen. – Die großen philosophischen Schulen des Hellenismus, besonders *Kynismus, Stoa u. Epikureer, haben sich mit dem L. gegenüber ihren Vorläufern weniger politisch als auf den einzelnen Menschen bezogen befasst. Diogenes v. Sinope lebte u. lehrte völlige Bedürfnis- u. Schamlosigkeit, die Kyniker bewunderten die Lebensformen primitiver Völker (vgl. H. Kusch, Art. Diogenes v. Sinope: o. Bd. 3, 1063/5; M.-O. Goulet-Cazé, Art. Kynismus: o. Bd. 22, 634/6). Die Stoa lehnte den Genuss bei Speise u. Trank ab, da er nicht notwendig sei (wieder aufgegriffen über den Stoiker *Musonius Rufus in der christl. L.kritik, zB. bei Clem. Alex. paed. 2, 1), bekämpfte Schmuck u. schöne Kleider, das schicke Frisieren der *Haare, L. in Architektur u. Hausrat. Viele lehrten auch, wie vielleicht schon Pythagoras, dass ein Übermaß beim Essen krank mache (Dio Chrys. or. 27, 10), eine Lehre, die christlich erweitert wurde. Das einfache Leben wurde nach Art neuzeitlicher Kulturkritiker verklärt (*Epiktet fordert zB. die Geringschätzung materieller Güter [ench. 12. 15], u. preist das Leben ohne Bedürfnisse [ebd. 47]). Diese L.kritik, die sich aus der Lehre vom ‚naturgemäßen Leben‘ ableiten lässt, sollte die einzelnen Menschen zur Weisheit erziehen, hatte also keinen unmittelbar politischen Hintergrund. Asketische Lehren konnten sich darauf berufen bzw. daraus Argumentationshilfen erhalten.

C. Römisch. I. Republik. a. Allgemein. Wie in der griech. Welt spielte L. eine zentrale u. herausgehobene Rolle im röm. Denken u. Handeln der republikanischen Zeit (287/31 vC.). Stärker noch als in Griechenland haben L. u. L.kritik eine eminent politische Dimension, für die die stoische L.kritik nur die Begründungen lieferte. Das gilt für eine L.gattung ganz besonders, das convivium (‚Gastmahl‘). In einer aristokratischen Ordnung wie der röm. kommt dem Gastmahl entscheidende Bedeutung zu. Hier werden (wie in Sparta auch) wichtige Fragen vorberaten, hier setzt man sich von den ‚Anderen‘ ab, hier differenziert sich aber

auch die Gruppe aus, kurz: Es ist das wichtigste Forum außerhalb der Institutionen u. allgegenwärtig (E. Stein-Hölkeskamp, Das röm. Gastmahl [2005] 25). Die Ausstattung solcher Orte der Kommunikation war überlebenswichtig für politische Karrieren. Die Speisen mussten ebenso selten wie teuer, das Besteck aus Silber u. *Gold, das Geschirr u. die Gefäße kostbar, die Speiseräume bzw. die Anlage luxuriös ausgestaltet sein (Plin. n. h. 33, 57). Dazu musste die Zahl u. Auswahl der Gäste stimmen. Je mehr man so bewirtete u. je mehr man mit Prominenz aufwarten konnte, desto höher war offensichtlich der Status des Gastwirtes. Die Gelage sollten ja auch nicht nur einmal, sondern immer wieder u. jedesmal glanzvoller stattfinden; sie waren entsprechend teuer u. wurden zum gesellschaftlichen Problem (Cic. Mur. 13). Der röm. Staat schritt gesetzgeberisch ein, u. zwar zu einem Zeitpunkt, als immer mehr *Geld u. L.güter nach dem Hannibalkrieg u. den Siegen gegen die Makedonen u. Seleukiden nach Rom flossen. Die Beschaffung von L.objekten erfolgte durch Raub (zahlreiche Belege in Ciceros Verrinen) oder auch bei Auktionen (M. García Morcillo, Der Preis der Begierde. Auktionen von Kunst u. L.objekten in der röm. Welt: Laverna 15 [2004] 11/32). L.kritik u. Anti-L.-Gesetzgebung gingen seit dem Beginn des 2. Jh. vC. Hand in Hand, jedoch nicht im Gleichschritt (vgl. J.-H. Drexhage, Art. Handel I: o. Bd. 13, 531).

b. Literatur. Soweit wir die erhaltene röm. Literatur überblicken, ist L. / luxuria negativ besetzt u. wurde durchaus mit griechischem Ursprung in Verbindung gebracht (zB. Cic. Flacc. 71: a Graecorum luxuria). Römische Autoren führten ‚Epochenjahre' in die röm. Geschichte ein, die den ‚griech.' L. nach Rom gebracht hätten (zB. Liv. 39, 6, 7 zJ. 187, als Cn. Manlius in Rom triumphierte). L.kritik in Rom war einerseits strikt römisch motiviert, weil sie die Abkehr von der ‚Vätersitte' (mos maiorum) thematisierte, doch war sie auch stoisch beeinflusst, weil sie die Abkehr von einem Leben gemäß der Natur beklagte. Die *Komödie zu Beginn des 2. Jh. spiegelt schon die spezifische Bedeutung des L. in der nobilitären Konkurrenz wider (zB. der Auftritt der Luxuria im Prolog von Plautus' Trinummus). Der von Panaitios stark stoisch beeinflusste Traktat Ciceros ‚Über die Pflichten' formuliert die philosophische Grundlage römischer L.kritik (1, 106): ‚Es sollen also Unterhalt u. Pflege des Körpers auf Gesundheit u. Kraft, nicht auf das Vergnügen bezogen werden; ferner, wenn wir bedenken wollen, wie eine überlegene Stellung u. Würde in unserem Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genusssucht sich treiben zu lassen u. verzärtelt u. weichlich, u. wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng u. nüchtern zu leben'. Cicero spielte freilich seine philosophisch geprägte Ablehnung privater luxuria auch als politische Karte immer dann aus, wenn er es brauchte: odit populus Romanus privatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit (Mur. 76). So verteidigte er geschickt die gesetzlich eingeschränkte Wahlwerbung seines Mandanten Murena gegen die betont stoisch geprägten Ankläger. Stärker die politische Dimension hat Sallust in seiner historischen Analyse zur Catilinarischen Verschwörung dJ. 63 vC. im Auge, wenn er die röm. Kriegserfolge im östl. Mittelmeerraum vor allem luxuria u. avaritia bringen lässt, Gift für die republikanische Ordnung (Catil. 12, 1). Der Zusammenhang von Reichtum, zur Schau gestelltem L., daraus erwachsender Habgier (s. auch Sen. ep. 16), Ausbeutung der Untertanen u. moralischem Verfall in der Nobilität führt nach Sallust unweigerlich zum Hochverrat des Catilina (bes. Catil. 22f). Diese Todesspirale für die Republik kann nach Ciceros staatsphilosophischen Überlegungen nur durch die Rückbesinnung auf die mores maiorum gestoppt werden (rep. 5, 1). Solchen moralphilosophischen u. politischen Invektiven gegen den L. stand freilich in der Realität eine nahezu ungehemmte Zurschaustellung von L. gegenüber. Die ständige Wiederholung von Aufwandsgesetzen allein belegt diesen Widerspruch, u. die öffentliche Repräsentation scheint, so weit die bildlichen Zeugnisse ein Urteil erlauben, keine Rücksicht auf die verbreitete L.kritik genommen zu haben (K. Schade, Frauen in der Spätantike [2003] 31).

c. Gesetzgebung. Die staatl. Reglementierung des L. war eine direkte Folge seiner immer größer werdenden Bedeutung für die Karriere der Nobiles (Sancisi-Weerdenburg 142/63). Ungehemmt führte L. zu desintegrativen Entwicklungen innerhalb der führenden Schicht, so dass diese selbst an einer vereinheitlichenden Regelung interessiert

war, für die sie die (imaginäre) Richtlinie eines mos maiorum schuf. Das Kernproblem waren in allererster Linie die Gelage, weil hier Politik als Wahlwerbung ihren sichtbarsten Ausdruck fand. Römische Autoren setzten den Tafel-L. als spezifisch römisches Problem von anderen Kulturen ab (Sall. b. Iug. 80, 6f; Amm. Marc. 23, 6, 76. 84; R. Arbesmann: o. Bd. 9, 353). Solange die Republik funktionierte (bis 133 vC.), waren leges sumptuariae ausschließlich ‚Speisegesetze' (Baltrusch 77/86; A. C. Andrews, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 229). Geregelt wurden in beständigen Wiederholungsgesetzen seit 182 vC. die Anzahl der Gäste, die konkrete Aufwendung an Normal- u. Festtagen sowie die Auswahl der Speisen u. des Weines (zB. Lex Aemilia vJ. 115: Gell. 2, 24, 12; Lex Licinia vJ. 103: ebd. 2, 24, 7/10; Macrob. Sat. 3, 17, 7/10). Freilich blieben Übertretungen der Bestimmungen ohne Sanktionen, u. dementsprechend war der Erfolg gering. So hatten die Gesetze wohl auch eher eine deklamatorische Funktion; sie waren kaum mehr als staatliche L.kritik, mit der man auf die zunehmenden Krisensymptome aufmerksam machen wollte. Neben den leges sumptuariae gab es auch andere Formen u. Inhalte von L.beschränkungen: Die früheste war, wie in Griechenland, die Eindämmung sepulkraler Pracht, von der bereits die Zwölftafelgesetze in der Mitte des 5. Jh. künden (Tafel 10 [Bruns, Fontes[7] 35/7]). Cicero schrieb später: ‚Vor die Götter trete man hin, bringe fromme Gesinnung mit, halte äußere Pracht (opes) fern. Wer anders handelt, den wird der Gott bestrafen' (leg. 2, 19; ähnlich 2, 22. 25). Hinter derartigen Beschränkungen wird man wohl eher kultische als politische Motive vermuten dürfen. Etwa zur gleichen Zeit entstand das Amt des Zensors, das über die Erstellung der Vermögenslisten hinaus allmählich auch sittenrichterliche Kompetenzen erhielt (Baltrusch 7/30). Zensoren durften seit dem 3. Jh. Senatoren wegen sittlicher Verfehlungen aus dem Senat entfernen; dazu zählten auch Prachtentfaltung u. L. Zur Zt. des Zweiten Punischen Krieges (218/201 vC.) wurde auch der luxuriöse Aufzug von Frauen gesetzlich verboten (Lex Oppia: Liv. 34, 1, 3), was sicherlich aus der Notzeit des Krieges zu erklären ist. Interessant ist dieses Gesetz auch deshalb, weil es sieben Jahre nach Kriegsende eine leidenschaftliche Diskussion um seine tatsächlich auch erfolgte Aufhebung gab, die die spätere Geschichtsschreibung zu einer Grundsatzentscheidung verklärte (ebd. 34, 1/9). In dieser Debatte erklärt namentlich *Cato d. A. in der Volksversammlung, warum Frauen nicht luxuriös gekleidet u. geschmückt in die Öffentlichkeit gehen sollten (die Historizität der Debatte bezweifeln G. Perl / I. El-Qalqili, Zur Problematik der Lex Oppia [215/195 vC.]: Klio 84 [2002] 414/39). Ähnlich argumentierten viel später, allerdings christlich gewandelt, Tertullian u. Cyprian (s. u. Sp. 730). In der Krise der Republik (133/31 vC.) wurden weitere Bereiche wie der Bau-L. reglementiert. Die röm. L.gesetzgebung unterscheidet sich in Form u. Charakter von leges sumptuariae in anderen, späteren Gesellschaften (Berry 78/84).

II. Kaiserzeit. a. Allgemein. Die Kaiserzeit (principatus) bewirkte auch im Umgang mit dem L. einen Paradigmenwechsel: Der Princeps kompensierte den politischen Machtverlust der Nobilität durch Anerkennung u. Steigerung ihres gesellschaftlichen Ansehens; sichtbar wird diese Politik in Verleihungen von Ehrenrechten u. Maßnahmen zur Wahrung der Standesehre (Baltrusch 137/53). So verschwand jetzt allmählich die im engeren Sinne politische Dimension des L. als Mittel zum politischen Machterwerb, aber die gesellschaftliche nahm zu; man definierte sich in den ‚besseren' Kreisen noch stärker über Reichtum u. dessen Präsentation gegenüber den unteren Schichten u. innerhalb der beiden reichen ordines, dem Ritter- u. dem Senatorenstand. Der *Handel mit L.gütern nahm zu, er reichte bis nach *Indien (Strab. 17, 1, 45) u. ließ sich auch durch hohe Zollabgaben von bis zu 25 % an der östl. Reichsgrenze nicht vermindern (Loane 33/55). Moralphilosophische, republikanisch inspirierte Traktate gegen den L. fehlten deshalb auch im Prinzipat nicht, aber sie stießen, wie etwa Senecas De vita beata, in eine stärker individualisierende Richtung. L.kritik wird noch ‚moralischer', sie richtet sich an den Einzelnen (etwa Plutarchs Darstellung der Habgier als einer psychischen Krankheit in De cupiditate divitiarum) u. kann auf diesem Wege auch in Herrscherkritik einmünden: Die *Historia Augusta unterscheidet zwischen ‚guten' Kaisern, die einheimische Hülsenfrüchte essen, u. ‚schlechten' Kaisern, die fremdländisches Obst verzehren (vit. Sept. Sev. 19, 8; vit.

Car. 17, 3; R. v. Haehling, Der obstessende Kaiser: BonnHistAugColloqu 1986/89 = Antiquitas 4, 21 [1991] 93/106), wie sich überhaupt die Schlechtigkeit von Kaisern in ihren der luxuria ergebenen Charakteren verdeutlichen ließ (zB. Tac. hist. 2, 31 über Vitellius; Hist. Aug. vit. Heliog. 23, 4; J. Engemann: o. Bd. 11, 308f). L. gehörte essentiell zur Tyrannentopik, wie besonders an der erwähnten Historia Augusta auffällt (Neri 217/40). Das wesentliche Thema der kaiserzeitlichen L.kritik bleibt der Speise-L., der aber zunehmend auch mit der sexuellen Ausschweifung gekoppelt wird (zB. Val. Max. 9, 1: De luxuria et libidine). L., nicht nur Tafel-L., galt als Ausdruck fremder Einflüsse (Sen. ad Helv. 10; Plin. n. h. 36), denen als Vorbild die Einfachheit der röm. Vorfahren gegenübergestellt wurde (Hor. sat. 2, 3); Apicius galt als Inbegriff der Verprassung u. Verschwendung (Plin. n. h. 10, 133), Neureiche werden über sinnentleerten L. entlarvt (paradigmatisch die Figur des Trimalchio in Petrons Satyricon). Stoisch geprägt sind die Gründe, die gegen den Speise-L. angeführt werden: Er ist aus medizinischen Gründen ungesund, er ist ein Hindernis auf dem Weg zur virtus (Sen. vit. beat. 12, 7/9; 13f) u. moralisch verwerflich (da zumeist mit libido gekoppelt), er lässt die allgemeinen Sitten verrohen u. zerstört die Eliten (ep. 122, 15). Für den Weisen dagegen ist der Überfluss ungefährlich, sogar angenehm (vit. beat. 22/6). Ähnlich negativ bleibt auch der Kleider- u. Schmuck-L. konnotiert, besonders wenn es um die ‚weibliche Putzsucht‘ geht (Liv. 34, 1/8; Epict. ench. 40; vgl. A. Hermann, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 531/3). Anders als in der Republik scheint diese Kritik in der frühen Prinzipatszeit des 1. u. 2. Jh. gefruchtet zu haben, denn die Repräsentation von Frauen auf Münzen u. in sonstigen bildlichen Darstellungen kommt weitgehend ohne Schmuck aus; erst im 3. Jh. scheint sich auf diesem Gebiet des ‚Frauen-L.‘ eine Wende anzubahnen, die in der Spätantike anhält (Schade aO. 43f). Allerdings gibt es auch in der Kaiserzeit die Ambivalenz zwischen privata luxuria u. publica magnificentia, die sich in den prachtvollen Bauten der Kaiser oder in großzügigen Festveranstaltungen zeigen kann. Die Beschreibung des L. an öffentlichen Plätzen, Palästen, Bädern, mit Kunstwerken u. bei Spielveranstaltungen dient gelegentlich auch der Verherrlichung des *Imperium Romanum u. der röm. Weltherrschaft (E. W. Leach, Otium as Luxuria. Economy of status in younger Pliny's letters: Arethusa 36 [2003] 152); dies ist freilich abhängig vom Kaiserbild: Wo die marmornen Bauten Augustus noch zur Ehre gereichten, dienten die weitreichenden Pläne Caligulas zu dessen Abqualifizierung (Suet. vit. Cal. 21. 37).

b. Gesetzgebung. Augustus erlässt noch ein strenges, inhaltlich nicht bekanntes Aufwandsgesetz (Suet. vit. Aug. 34, 1), doch Tiberius beendet die kaiserl. Gesetzgebung bezüglich des L. als eine Quisquilie u. einem Princeps nicht angemessen. Anti-L.-Edikte wurden aber zumal von den Flaviern weiterhin erlassen (Grelle 340/7). Alles Wesentliche zu diesem Thema steht in einem von Tacitus (ann. 3, 52/5) überlieferten Brief des Tiberius, mit dem dieser Kaiser, der princeps antiquae parsimoniae par exellence, senatorischen Forderungen nach einer neuen lex sumptuaria eine klare Absage erteilt. Im Prinzipat ist L. (Tiberius nennt neben dem Tafel-L. noch die Villenpracht, die Sklavenmassen aus aller Herren Länder, Gold u. Silber, Kunstwerke, Kleidung u. bes. den Frauenschmuck: ebd. 3, 53, 4) Privatsache u. entzieht sich staatlicher Kontrollmöglichkeit.

D. Jüdisch. I. Allgemein. Die Propheten kontrastieren oft drohendes Verderben mit hochmütigem, aufgeputztem u. unbekümmertem Auftreten der Menschen. ‚Man‘ (u. bes. *Frauen) verhält sich unangemessen gegenüber dem über die Menschen aus Eigenverschulden hereingebrochenen bzw. hereinbrechenden Unheil. *Jesaja äußert sich zB. ungehalten über die geschmückten Töchter Zions (3, 13/6); wenig später lassen sich seine Weherufe über die, die Haus an Haus u. Acker an Acker reihen u. sich am Trank berauschen (5, 8/24), deutlich vernehmen, da die Israeliten um der Pracht willen Jahwe vernachlässigen. Auch Hosea (8), Zephanja (1, 7/13) oder Amos (3, 9/15) schreiben über die Folgen der Verwüstung der nichtigen Pracht, nach der man strebte (hādār: Jes. 5, 14). In der sinnbildlich für Jerusalem u. Samaria stehenden Schmährede auf die Frauen Ohila u. Oholiba bei Ezechiel (23) ist der Hauptanklagepunkt der ‚Ehebruch‘ in der Buhlerei, die ‚Unzucht‘ (na'af) mit ihren ‚Götzen‘ u. den Männern von fernher, doch steigert ihr geschmücktes Aussehen, ihre kostbare Kleidung, überhaupt die Beschrei-

bung ihres mit L.attributen versehenen Äußeren ihre Boshaftigkeit erheblich. Generell ist der Reichtum nichtig, u. die Menschen vertrauen vergeblich auf ihre Schätze (Ps. 49 [48]). Dennoch spielt im Allgemeinen die L.kritik ebenso wie die aus ihr erwachsende Forderung nach *Askese eine eher geringe Rolle im jüd. Bereich. Gott erwartet die Befolgung seiner Regeln, aber nicht Verzicht auf den Genuss der äußeren Güter. Bezeichnenderweise erweitert Flavius *Josephus oft die bibl. Darstellung um eine stärkere Betonung des L., gewiss um sie seinem Publikum, Griechen, Römern u. Juden des 1. Jh. nC., verständlich zu machen (ant. Iud. 5, 179/81 im Vergleich mit Iudc. 3, 5/8). Auch die antimonarchische Kritik in 1 Sam. 8 thematisiert, wieviel der König wegnimmt, nicht aber den L. als Kennzeichen seines Handelns. In Weiterführung dieses Ansatzes u. unter hellenistischen Einflüssen, die seit Alexander d. Gr. auf Jerusalem einwirkten, kommt es zunächst wie bei Kohelet (3. Jh. vC.) zu einer pessimistischen Verachtung des Reichtums als eines Nichts (2. 5f; auch Sap. 5, 8f LXX: παρῆλθεν ἐκεῖνα πάντα ὡς σκιά), dann zur Steigerung antimonarchischer Tafel-L.-Kritik (Koh. 10, 16/20), schließlich auch zu neuen Umgangsformen mit den Reichen im Lande (Sir.; S. Schwartz, A God of reciprocity: A tall order, Festschr. W. V. Harris [München 2005] 3/35).

II. Verstärkung von Luxuskritik. Die Begegnung mit der griech. Philosophie, besonders der Stoa, führt schließlich auch im Judentum zur Zunahme von L.kritik, wie sie etwa in das Bild des idealen Königs einfließt: In dem Bewusstsein, dass aller Reichtum von Gott allein komme, habe der König Maß zu halten (μετριότης: Aristeas 223 [SC 89, 202]) u., mit Unterstützung der Philosophie, sich jeder Ausschweifung fernzuhalten (ebd. 256 [215]). Augenfällig wird diese Zunahme bei Philon, der zu Beginn des 1. Jh. nC. an zahllosen Stellen seiner Werke den L. im Stil hellenistischer Philosophie geißelt, oft auch ganz ohne Bezug zu seiner jüd. Religion. Adressaten dieser Kritik sind die arroganten Prahler, die auf ihrem Weg nach oben L. einsetzen (spec. leg. 2, 18), die Neureichen (ebd. 2, 23), die nach ‚leerem Ruhm' streben. Mit den natürlichen Bedürfnissen habe die Prachtentfaltung beim Häuserbau, die Ausschmückung mit Säulen, die luxuriöse Ausstattung der Triclinien nichts mehr zu tun (somn. 2, 54f). Deshalb habe Mose seine Gesetze in der Wüste, nicht in Städten verkündet, wo τρυφή herrsche, die Mutter aller Übel u. so auch der Verschwendung (decal. 4). Diesen Rang wird viel später *Gregor d. Gr. gleichfalls der Hoffart (superbia; *Hochmut) zuweisen. Der ostentative, Status verheißende L. bei Gelagen ist Philon ebenfalls bewusst; er weist ihn in besonderem Maße den Römern zu (vit. cont. 48), während die Griechen lediglich Nachahmer waren. – Einen ganz anderen Hintergrund dagegen haben die Vorschriften der Funde von Qumran, deren Charakter als ‚Gemeinde' (zumal als essenische) mehr denn je diskutiert wird (J. Maier, Purity at Qumran: A. J. Avery-Pack / J. Neusner / B. Chilton [Hrsg.], Judaism in Late Antiquity 5, 1 [Leiden 2001] 91/124). Die hier propagierte asketische Lebensweise, die zumindest in Teilen der Texte mit Ehelosigkeit, persönlicher Besitzlosigkeit, Einfachheit in der Lebensweise u. strengen Speisevorschriften verbunden ist, dürfte aber weniger auf L.kritik griechisch-römischer Provenienz als auf die Erlangung von kultischer Reinheit abzielen. Die Verachtung des Reichtums u. die Einfachheit der Tafel nennt Josephus auch als Charakteristika der Essener (b. Iud. 2, 122f. 130. 133). Insgesamt ist festzuhalten, dass im jüd.-israelischen Bereich die L.kritik durchaus vorhanden ist, aber im Gefolge hellenistischer u. römischer Einflüsse neue Dimensionen erhält. Im Talmud gibt es Anknüpfungspunkte (zB. bKetubbot 70b u. bʾAbot 6, 4), doch scheint hier die L.kritik keine herausragende Rolle zu spielen.

E. Christlich. I. Kontinuität u. Veränderung. Die L.kritik der frühen Christen steht in engstem Zusammenhang mit zentralen Themen der frühchristl. Lehre u. Lebensführung wie dem Verhältnis von Arm u. Reich, dem Besitz bzw. Reichtum, der *Askese, der *Jungfräulichkeit u. der Erziehung zum christl. Menschen (*Armut; *Armenpflege). Diese Einbindung interpretiert die Kritik, schränkt sie ein oder weitet sie aus (so zB. Clem. Alex. quis div. salv.: GCS Clem. Alex. 3, 159/91 zu Mc. 10, 17/31). Der christl. luxuria-Diskurs bringt zunächst, wenngleich schon im röm. vorbereitet (etwa Val. Max. 9, 1; s. o. Sp. 713), dezidiert die enge Verbindung zwischen L. im traditionellen materiellen Wortverständnis u. ‚Unzucht', d. h. sexueller Ausschweifung, zum Ausdruck, nicht

selten bis hin zur Identität von luxuria u. libido; bei Isidor v. Sevilla findet diese Verknüpfung gar etymologisch ihren Ausdruck: De escis: unde et solutio libidinis luxus (orig. 20, 2, 22). Eine derartige Identität lebt weiter zB. im frz. ‚luxure' als Unzucht. Ferner wird luxuria zu einer Sünde (peccatum), geht also über ein bloßes vitium hinaus. Direkte Adressaten waren die Reichen u. Mächtigen auf der einen, die Frauen auf der anderen Seite. Die moralische Argumentation der philosophischen L.kritik wurde aufgegriffen u. christlich weitergeführt, Stoiker u. Kyniker lieferten mit radikaler Negierung des privaten L. die passenden Vokabeln (*Kynismus). So stützen sich Tertullian in De cultu feminarum u. Clemens v. Alex. im Paidagogos massiv auf die stoisch-kynische L.kritik etwa des Musonius Rufus. Augustinus hebt wiederum die röm. Auseinandersetzung mit der politischen Dimension des L., mit dem besonderen Blick auf seine Verbindung mit der avaritia, im ersten Buch des ‚Gottesstaates' hervor, verlagert aber diese Auseinandersetzung auf die Unachtsamkeit der alten Götter, die keine Anweisungen darüber gegeben hätten (civ. D. 2, 6). Moderne Forschungen verorten die christl. L.kritik meist unter den Rubriken ‚Reichtum' (Countryman) u. ‚Askese'.

II. Neues Testament. Jesus kämpft gegen Geiz u. *Habsucht, lebt u. lehrt aber kein asketisches Leben. Doch lässt sich ein solches daraus ableiten, wie die Evangelien die Haltung Jesu zu Reichtum u. Besitz, zu Geiz u. Habgier darstellen (Lc. 12, 33; 14, 33; 16, 9. 11; Mt. 19, 24). Jesus übte zwar ‚radikale Kritik am Eigentum', war aber diesem gegenüber dennoch offen (Hengel 31/8). Gelegentlich ist vom *Fasten die Rede (Lc. 2, 37; 18, 12), u. die Apostelgeschichte deutet das Christentum als Wort von *Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, ἐγκράτεια (*Enkrateia) u. künftigem Gericht (24, 25). Entsprechend werden die Pseudo-Propheten u. Verführer mit Ausschweifungen, Lustbesessenheit u. L. gepaart (2 Petr. 2). Jesus selbst ist in Armut geboren, u. er fordert auch von seinen Jüngern, all ihrer Habe zu entsagen, denn sonst ‚kann unter euch keiner mein Jünger sein' (Lc. 14, 33; ferner ebd. 18, 28f). Dieses Idealbild materieller Armut wird von den paulinischen bzw. deuteropaulinischen Briefen im Kampf gegen die Begierden u. Lüste des Fleisches weitergeführt. Das Streben nach Reichtum ist die ‚Wurzel allen Übels', weil es vom Wesentlichen, dem Glauben, ablenke (1 Tim. 6, 7/10. 17/9). Eine harte Anklage an die Reichen u. ihre Schwelgerei, die mit der Forderung nach Gerechtigkeit für die Armen korrespondiert, enthält auch der *Jakobus-Brief (4f). Die ersten Lasterkataloge bei Paulus (u. in den Petrus-Briefen) greifen hellenistische u. jüdische Vorläufer auf (vgl. Philo decal. 10, 36; 12, 51; 24, 121; spec. leg. 3, 8; 1QS 4, 9/14: reḥob nefeš, ‚Habgier'); in ihnen steht die luxuria (ἀσέλγεια) nicht immer an vorderster Stelle (so nicht in Rom. 1, 29f, aber in Gal. 5, 19/23, hier nach πορνεία u. ἀκαθαρσία). In ihren Regularien für ein gottgefälliges Leben der Frauen kommt ferner der Ablehnung von Schmuck- u. Putz-L. ein wesentlicher Stellenwert zu (1 Tim. 2, 9/15; 1 Petr. 3, 1/7), nicht unähnlich der stoischen (Epict. ench. 40) u. röm. (Liv. 34, 1/8) Kritik am Frauen-L.

III. Luxuskritik in den ersten drei Jhh. L.kritik formiert sich im frühchristl. Diskurs im Windschatten von Askese u. *Buße oder im Zusammenhang der Fragen nach Eigentum u. Reichtum. Die Stoßrichtung der L.kritik in der frühchristl. Gemeinde geht einerseits auf die Nähe des L. zur Unzucht, andererseits auf die Bevorzugung des diesseitigen Genusses vor dem zukünftigen (2 Clem. 10, 3f). Angesichts der erwarteten nahen Parusie war es nicht schwer, das Zusammenraffen von materiellen Gütern als nutzlos zu verdammen. Man darf Besitz haben, aber nicht sein Herz daran hängen (Herm. sim. 1, 1/11; 2, 5/7; ähnlich schon Sen. vit. beat. 22/6). Das Jesus-Wort: ‚Verkaufe alles, was du hast, u. gib es den Armen' (Mc. 10, 21), musste dann freilich weiter ausgelegt werden, um Reichtum zu rechtfertigen (Clem. Alex. quis div. salv. 15f [GCS Clem. Alex. 3, 169f]). In der Formationsphase des 2. u. 3. Jh. zeichnet sich immer klarer das Umfeld ab, in dem sich dezidierte L.kritik entwickeln konnte. Dabei hatte sich dieses Umfeld durchaus auch von der zeitgleichen ‚Konkurrenz' stoisch-kynischer Leidenschaftslosigkeit, ganz zu schweigen von radikal-gnostischen Strömungen, abzusetzen; Außenseiter wie Epiphanes propagierten gar unter Berufung auf Paulus eine totale *Gütergemeinschaft einschließlich Frauengemeinschaft (Clem. Alex. strom. 3, 6, 1/9, 3). Unterhalb solch radikaler Positionen bildeten sich aber die Koordinaten eines Enthalt-

samkeitssystems heraus, in dem das Fasten eine immer stärkere Rolle einzunehmen begann (Polyc. Smyrn. ep. 7, 2; ClavisPG 1040), die sexuelle Enthaltsamkeit möglichst mit der Überwindung der Geschlechtlichkeit propagiert wurde (2 Clem. 12, 5) u. darüber hinaus Abstinenz von gewissen Speisen wie Fleisch u. Wein gefordert wurde. Radikalisierungen wie die Forderung Tatians nach vollständiger Abstinenz (Eus. h. e. 4, 29) u. die Bewegung der Enkratiten (Iren. haer. 1, 28 [SC 264, 355/7]) wurden allerdings verworfen, zumal sich die ἐγκράτεια zu verselbständigen drohte u. die Gefahr bestand, dass man sich auf sie etwas zugutehielt u. sie zu einem Ruhmestitel verkam. – In diesem Umfeld fand auch die L.kritik ihren Platz, u. sie kann, nach allem, was wir wissen, als spezifisch christlich motiviert u. als unmittelbar aus den Verhältnissen innerhalb der christl. Gemeinden erwachsen verstanden werden. Sie hatte zumeist eine erzieherische, mahnende Funktion u. behandelte vier Formen der Verschwendung: Tafel-L., Kleider-L., Schmuck- u. Bau-L. Die Kritik an diesen Erscheinungsformen der luxuria findet wohl Vorbilder in vorchristlicher, hellenistischer u. römisch-republikanischer L.kritik, doch erwächst sie aus einem spezifisch an den Problemen der christl. Gemeinschaft orientierten Hintergrund. Dabei lassen sich fünf Kategorien von L.kritik ausmachen:

a. Verschwendung von Reichtum. Adressaten der Kritik waren ‚die Reichen', die an ihre eigentlichen Aufgaben erinnert werden sollten im Sinne der Lehre Jesu, den Besitz entweder ganz aufzugeben oder ihn für Arme einzusetzen (Clem. Alex. quis div. salv. 15f. 33 [GCS Clem. Alex. 3, 169f. 181f]). Eine Intention war gewiss auch, Kontrolle über diese innerkirchliche Gruppe der Reichen zu erlangen, da sie christliche Institutionen wie das ἀγάπη-Mahl zur Veranstaltung von Gelagen nutzten (A. Dihle, Zur spätantiken Kultfrömmigkeit: J. Martin / B. Quint [Hrsg.], Christentum u. antike Gesellschaft [1990] 143/68) u. ihr Vermögen offenbar nicht kirchlichen oder sozialen Zwecken zuführten. Inhaltlich richtete sich die Kritik gegen die Sinnlosigkeit, L.güter aller Art, aber im Besonderen ausgefallene Speisen von überall her u. mit gewaltiger, aber nutzloser Energie herbeizuschaffen (Tert. cult. fem. 1, 5/9 [CCL 1, 347/52]; Hermann, Edelsteine aO. [o. Sp. 723] 536) u. in komplizierten Verarbeitungsprozessen für den irdischen, vergänglichen Gebrauch herzurichten (Clem. Alex. paed. 2, 1/3). Clemens schildert entrüstet den Bäder-L. von Frauen (ebd. 3, 31, 1/33, 1), Cyprian wettert gegen die gesellschaftliche Verpflichtung, seinen Reichtum auch in aller Öffentlichkeit zu zeigen (hab. virg. 7 [CSEL 3, 1, 192f]); L.kritik bedeutet in diesem Zusammenhang also, Christinnen u. Christen höherer Gesellschaftsschichten von gewohnten u. liebgewonnenen Verhaltensweisen zu entbinden. Der Widerspruch zwischen dem sozialen Milieu der Reichen u. ihrer Einordnung in die Gemeinde konnte zu Problemen führen, die die Kirchenführung nicht selten dem Vorwurf der Prosopolepsie auslieferten u. die Autorität des Klerus gefährdeten (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 173/94); hier diente die L.kritik also auch dem Aspekt der Gemeindekohärenz. Das altbekannte, stoische Argument, dass Speise-L. medizinisch schädlich sei, taucht auch in christlichen Zusammenhängen immer wieder auf, ebenso die stoische Grundforderung, nur soviel Nahrung zu sich zu nehmen, wie für den Körper nötig ist (*Ernährung). Die L.kritik christlicher Provenienz versteht sich aber über die philosophische hinausgehend zusätzlich als Aufforderung an die Reichen zu Almosen oder gar zu einer Veräußerung des Besitzes. Denn wiewohl etwa Clemens v. Alex. in Traktaten wie dem ‚Erzieher' (paed. 2 u. 3) in nahezu jedem Satz stoisch-kynisches Gedankengut, meist durch Musonius Rufus vermittelt, weiterreicht, ist doch seine Schlussfolgerung aus seiner bisweilen beißend u. im Stil kynischer *Diatriben vorgebrachten L.kritik christlich (H. I. Marrou: o. Bd. 3, 1001/3). Indes lassen seine Empfehlungen durchaus den maßvollen Genuss von Fleisch oder Wein zu (vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, lebt gesund: JbAC 45 [2002] 28/34; M. Pujiula, Körper u. christl. Lebensweise [2006] 177/91).

b. Unzucht. Adressaten einer L.kritik, die in Zusammenhang mit Unzucht (libido) gebracht wurde (Cypr. hab. virg. 5. 12 [CSEL 3, 1, 190f. 195f] u. ö.), waren in erster Linie Frauen im Allgemeinen, virgines im Besonderen, die man in schönen Kleidern, geschmückt u. geschminkt, als Gefahrenherd sowohl für sich selbst als auch für christliche

Männer einschätzte. Das hatte sich in der späten röm. Republik mit ihrer konservativen Kritik an Schmuck, Kleidung u. Auftreten der Frauen vorbereitet (Liv. 34, 1/9; H. O. Maier, Art. Kleidung II: o. Bd. 21, 41f), doch werden die Frauen zu einem besonderen Ziel christlicher L.kritik, dies auch vor dem Hintergrund einer standesbezogenen gesellschaftlichen Bedeutung der Kleidung gerade in der Kaiserzeit. Dahinter stand erkennbar das Bestreben, unabhängige, frei auftretende Christinnen zu disziplinieren (allgemein Tert. cult. fem 2, 11f [CCL 1, 366/8]; Cypr. hab. virg. 3. 21/3 [CSEL 3, 1, 189. 201/4]). Nach Ausweis der Traktate zu weiblichem habitus, cultus u. ornatus standen Frauen in zweifacher Hinsicht im Blickpunkt christlicher L.kritik: als Versuchung für die Männer u. als eigenständige Glieder der Kirche. Beide Rollen machen die Frauen nach Cyprian zu den wichtigsten Adressaten christlicher Erziehung (hab. virg.), u. Tertullian bezeichnet sie in Fortführung der Ursünde als ianua diaboli, als Tor des Teufels (scil. für die Männer; cult. fem. 1, 2 [CCL 1, 343]). Tertullian wendet sich ausdrücklich an Frauen, auch verheiratete, aus der Oberschicht in *Karthago. Diese sollten (zumindest?) äußerlich ein christl. Erscheinungsbild pflegen (ebd. 2, 1, 1 [1, 352]; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 118, 1), was ihm offenbar noch wichtiger zu sein scheint als die innere Sittlichkeit (I. Stahlmann, Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit u. Askese im Westen des Röm. Reiches [1997] 182/8; A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 427). Sein Blick richtet sich im gesamten Traktat auf die weiblichen Schwächen wie Eitelkeit u. Gefallsucht, nicht auf die Verbesserung ihrer Sitten (ganz anders später [8. Jh.] zB. Aldhelm. virgin. 58 [MG AA 15, 317/9]). Die L.kritik dient Tertullian ausdrücklich dazu, die Gefahren für die Männer durch den Anblick herausgeputzter Frauen zu minimieren u. ‚von den Frauen eine massive Hilfestellung bei der Eliminierung des sexuellen Begehrens der Männer‘ einzufordern (Stahlmann aO. 186); er spricht wohl aus eigener Erfahrung (Rambaux 417/23). Das Ziel der Disziplinierung nicht nur der Jungfrauen, sondern auch verheirateter Frauen durchzieht das gesamte Werk u. tritt neben das zweite Ziel, Christen u. Nichtchristen auch äußerlich voneinander zu scheiden (ähnlich auch Tert. virg. vel. 17 [CCL 2, 1225f]). Mit den röm.-republikanischen Regularien (Lex Oppia vJ. 215 vC. [s. o. Sp. 721] u. eine Lex sumptuaria Caesars vJ. 46 vC.: Suet. vit. Jul. 43) u. Invektiven gegen den Frauen-L. hatte diese L.kritik nichts mehr zu tun. Das bestätigt sich etwa eine Generation später bei Cyprian, ebenfalls karthagischer Herkunft. Seine Schrift De habitu virginum ist reine Kritik an einem äußeren L., der in unmittelbare Nähe zur Unzucht u. zur sexuellen Ausschweifung gestellt wird. Adressaten dieser Kritik sind wieder die Frauen der Oberschicht, die durch Kleidung, Kosmetik u. Schmuck die Männer in Gefahr für ihr Seelenheil bringen. Denn sie nehmen als Christinnen u. virgines die üblichen gesellschaftlichen Termine wie Feierlichkeiten wahr, an denen durch Alkohol u. kostbare Speisen die Gelegenheiten zu üppigem Genuss besonders günstig sind (hab. virg. 18 [CSEL 3, 1, 200]). Offenkundig bewegten sich gerade die unverheirateten Frauen recht ungebunden in der Gesellschaft; sie waren familiär nicht eingebunden, u. die kirchlichen Strukturen garantierten noch nicht genügend Kontrollen. L.kritik sollte deshalb obsequium u. disciplina erzwingen u. die Freizügigkeit der Frauen, die der Kirche geweiht waren, einschränken; die Propagierung asketischer Lebensformen diente dabei der Unterstellung unter eine kirchliche Aufsicht (Stahlmann aO. 198/204). Gewiss vertrat Cyprian mit seiner L.kritik an den Frauen die gesamtkirchliche Auffassung im Westen zumindest eher als die individualistische Askeseforderung Novatians (PsCypr. = Novatian. pudic.: CCL 4, 113/27; ClavisPL 69).

c. Gefährdung durch Teilnahme an heidnischen Festen. Nahmen Christen aus Anlässen wie heidnischen Opferfesten an reich gedeckten Tafeln teil, so fürchtete man, dass sie durch die Verbrüderung mit Heiden u. anderen Nichtchristen die eigenen Glaubensgrundsätze leicht ‚vergessen‘ konnten. Die Kritik griff diese Gefahren auf u. nutzte sie zur verstärkten Warnung speziell vor heidnischen Einflüssen u. zur Aufforderung, Einladungen von Heiden bzw. Ungläubigen nicht anzunehmen (Clem. Alex. paed. 2, 9, 4/10, 6; M. Fussl, Der Kampf der ersten lat. christl. Autoren gegen L. u. Vergnügen, Diss. Wien [1968]).

d. Negative Außenwahrnehmung. Konvertiten konnten am L. Anstoß nehmen u. durch ihn eher abgeschreckt werden, zum

Christentum überzutreten. Die Kritik daran will Christen auf ihre Verantwortung für die Gemeinschaft hinweisen (Clem. Alex. paed. 2, 10). Mahnungen wie die des ‚Hirten des Hermas', vielleicht aus der Mitte des 2. Jh., reagieren auf die in Friedens- u. Wohlstandszeiten abnehmende Attraktivität einer sich ‚sittlich' nicht heraushebenden Kirche (vis. 2, 2f; mand. 6). Der L. der ‚Brüder' absorbierte Mittel, die besser für die Armen aufzuwenden waren (vis. 3, 6 [ebd. 114/7]: εὔχρηστοι γίγνεσθε τῷ θεῷ).

e. Innerchristliche Eliten- u. Abweichlerkritik. Dieses Motiv taucht in der frühen Phase noch wenig prominent auf (PsClem. Rom. hom. 15, 7 [GCS PsClem. Rom. 1, 215]; s. auch Schöllgen aO. [o. Sp. 730] 74); erst im 4. u. 5. Jh. gelangt es zur vollen Entfaltung. Allerdings geht die Kritik an den Reichen von Anfang an auch an die frühchristl. Amtsinhaber. Spaltungen innerhalb der Gemeinden wie der von Korinth (1 Clem. 1/3. 44) mochten auch von gegenseitigen Vorwürfen sittlicher Verfehlungen, darunter auch L., begleitet gewesen sein. Zur Begründung ihrer Auffassungen griffen auch christliche L.kritiker auf das vorhandene Repertoire zurück; besonders beim Speise-L. wurden medizinische, meist stoisch konnotierte ‚Argumente' vorgebracht, nach denen die Fülle u. Vielfalt der Speisen etwa dem ‚Wachstumsodem' den Weg nach oben versperrten (Clem. Alex. paed. 2, 17, 3) u. gesundheitliche Schäden nach sich zögen.

IV. Christliches Imperium im 4. u. 5. Jh. Nach der sog. Konstantinischen Wende iJ. 312 bzw. 324 vollendeten sich die oben skizzierten Entwicklungen, u. es kamen neue hinzu. Wachsame Zeitgenossen konnten bereits die durch den politischen Erfolg bedingten Rückwirkungen auf die christl. Gemeinschaft spüren, denn ecclesia, postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta est (Hieron. vit. Malchi 1 [PL 23, 55]; vgl. H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 123f). Asketische Vorstellungen u. Lebensformen für Männer u. Frauen breiteten sich besonders im Osten aus, u. in ihrem Zusammenhang wurde auch L.kritik geäußert, etwa von den ‚Kappadokiern'. *Gregor v. Nyssa schrieb wie Cyprian über die Jungfräulichkeit u. befand, dass die leiblichen Vergnügungen wie Schwelgerei u. Schmuck in enger Beziehung zur Sexualität stehen, der Mensch sollte aber in Reinheit leben, sich nicht nach dem Vergnügen ausrichten. Sein Gegenkonzept: Essen u. Trinken in Maßen u. nur nach der Notwendigkeit ausrichten (virg. 20/2 [PG 46, 398/406]). Nicht neu war auch, was *Gregor v. Naz. ‚Gegen die Putzsucht der Frauen' in Versform zu sagen wusste (carm. 1, 2, 29; ed. A. Knecht, Gregor v. Nazianz Gegen die Putzsucht von Frauen [1972] 19/37); seine Invektive steht in einer langen Traditionslinie, die mit der Pandora des Hesiod ihren Ausgang nahm. Die Topik, die auch Gregor aufgreift, ist: Wahre Schönheit ist Keuschheit, Scham, Zurückhaltung. Körperpflege (Kosmetik, Schmuck) ist nur maßvoll zu betreiben, da sie leicht zur Künstlichkeit führt u. zudem kostspielig ist. Vor allem aber, u. das ist am weitesten verbreitet, ist der Putz dirnenhaft. Christlich ist wieder der enge Bezug von sexueller Ausschweifung zu L.; alle Beteuerungen körperlicher Reinheit sind wertlos, wenn man derartig aussieht (ebd. 1, 2, 29, 211/40. 255/74). L.kritik an der äußeren Erscheinung von Frauen, auch von Ehefrauen, ist kein östliches Spezifikum; sie findet sich zB. auch bei *Hieronymus (adv. Iovin. 1, 47 [PL 23, 288/91]). Gerade die ideelle Hauptstadt Rom selbst bot im 4. Jh. Anlass für deutliche L.kritik, die sich einmal mehr an dem Thema ‚reiche Frauen' festbiss (Rebenich 172. 177f; Krumeich 368/82). Hieronymus wettert unablässig gegen die vielfältigen gesellschaftlichen Kontakte von Christinnen als Ursache dieser L.formen, fordert gar eine in hac parte superbia sancta (ep. 22, 16). L.kritik wurde also außer in traditionelle Sittenkritik (zB. Lact. inst. 2, 1, 12) zunehmend auch in allgemeine Sozialkritik u. in innerkirchliche Kritik umgewandelt, so dass Theologen (u. Konzilien) gegen Ende des 4. Jh. eine Pflichtenethik für Kleriker zu entwickeln begannen: Dazu zählten auch eine bescheidene Lebensführung sowie ein ordentliches, keinesfalls protziges äußeres Erscheinungsbild (Gaudemet 152/65) u., sich von Schankstuben fernzuhalten (Conc. Laod. vJ. 363/64 cn. 24 [1, 272 Beneševič (Petropoli 1906)]: ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ... εἰς καπηλεῖον εἰσιέναι, dazu Hefele / Leclercq 1, 2, 989/1028). Im Westen zielte etwa Ambrosius in eine ähnliche Richtung. Gegenstand der Kritik waren zum einen die sozialen Ungleichgewichte in der Spätantike, die Ungleichverteilung des Reichtums, die rechtli-

che Bevorzugung der Reichen u. der Rückzug des Staates aus der Sozialpolitik. ‚Von der Kanzel' ließ sich trefflich gegen die Reichen schimpfen, wie sie die Armen ausplündern u. selbst in höchstem L. schwelgen (Nab. 5 [CSEL 32, 2, 477/81]), u. das politische Umfeld des 5. Jh. bot genügend Anlass, über L.kritik gesellschaftliche Entwicklungen mit scharfen Worten zu geißeln (Salv. eccl. 3, 50/5; 4, 12/31 [SC 176, 277/81. 318/31]). Grundlage derartiger Sozialkritik bildeten thematisch verwandte Geschichten aus AT u. NT. Das Gegenbild sollten die Kirche u. besonders ihre Amtsträger bilden, die durch ihr persönliches Vorbild wirken sollten, aber immer wieder an ihre Pflichten erinnert werden mussten (Ambr. off. 1, 17/20. 30. 32; 3, 57/9 [CCL 15, 7f. 11f. 174f]). Reformer wie Ambrosius gingen in diesen Fragen bewusst auf Distanz zu den staatl. Gewalten, entfernten sich auch von falsch verstandener liberalitas u. beneficentia u. prangerten dezidiert Habgier u. L. unter Presbytern u. *Bischöfen an. Die Kritik daran ist weit entfernt davon, bloßer Topos gewesen zu sein. Ammianus Marcellinus kritisiert den Prunk der röm. Bischöfe (27, 3, 14: vehiculis insidentes circumspecte vestiti epulas curantes profusas adeo, ut eorum convivia regales superent mensas), setzt ihn aber immerhin von der tenuitas edendi potandique parcissime, utilitas indumentorum et supercilia humum spectantia (27, 3, 15) mancher Provinzbischöfe (oder der heidn. Priester Kaiser Julians?) ab. Nahezu gleichzeitig reitet der heidn. Rhetor *Libanios aus Antiochia eine Attacke auf die Essens- u. Trinklust feiernder Mönche, die ihre Absichten durch bewusst elendes Aussehen zu verschleiern wissen (or. 30, 8 [3, 91 Foerster]; vgl. H.-G. Nesselrath, Art. Libanios: o. Bd. 23, 52). Freilich gehörte heidnische bzw. christliche Polemik gegen den L. der jeweils anderen Seite zum Standardrepertoire des interreligiösen Streites (Min. Fel. Oct. 9, 1; Tert. apol. 39, 14/9; zur L.kritik häretischer Gruppierungen am Klerus vgl. H.-Ch. Puech, Art. Audianer: o. Bd. 1, 911). – Ähnlich wie in Rom dürften die Verhältnisse in Kpel gewesen sein; die Anpassung des dortigen Klerus an die ‚traditionellen' Lebensformen der Reichen, zu denen Gelage u. Ostentation des L. gehörten, ist gut überliefert (Pallad. vit. Joh. Chrys. 12, 25/9. 38/44 [SC 341, 232. 234]; Tiersch 135/69). Die politische u. geistliche Führung in der Stadt war durch ein Beziehungsnetz mit vielfältigen Gelagen eng verquickt, was Joh. Chrysostomos scharf kritisiert haben soll (Pallad. vit. Joh. Chrys. 5, 121/7 [121]); der Bischof sah Sozomenos zufolge darin eine Vernachlässigung der eigentlichen klerikalen Pflichten (h. e. 8, 3). So ist auch sein striktes Verbot zu verstehen, die Gastmähler der Reichen zu besuchen. L. u. ambitio seien nicht kompatibel mit dem Priesteramt (Joh. Chrys. sac. 3, 4, 1/10 [SC 272, 142]). Auch sonst sind dem Bischof ausufernde Feste in der Kirche zuwider, so wenn man sich an Festtagen nach der Kommunion berauscht, die Armen verachtet u. Völlerei betreibt (hom. in 1 Cor. 27, 5 [PG 61, 230f]). Die auf eine Verbesserung der Zustände abzielenden Reformen riefen freilich starken Widerstand hervor (Socr. h. e. 4, 4; Soz. h. e. 8, 8f; Pallad. vit. Joh. Chrys. 5, 110/27 [SC 341, 120]). – Der spätantike (christl.) Staat hatte sich demgegenüber aus der gesetzlichen Beschränkung des L. verabschiedet, da die politische Dimension, die in der Republik u. auch noch in der frühen Kaiserzeit bestand, abhanden gekommen war. Wohl gibt es immer noch Ausstattungsbeschränkungen für Spielveranstaltungen (Cod. Theod. 15, 9, 1 vJ. 384), aber im Bereich des Tafel-L. wurde nichts mehr geregelt, im Bereich der Kleidung lediglich soweit, als die Standesehre u. die Differenzierung innerhalb der Gesellschaft gewahrt blieben (ebd. 15, 9, 1: nulli privatorum liceat holosericam vestem sub qualibet editione largiri. Illud etiam constitutione solidamus, ut exceptis consulibus ordinariis nulli prorsus alteri auream sportulam, diptycha ex ebore dandi facultas sit). Eine Reihe von Beschränkungen, die den privaten Gebrauch von Perlen, Smaragden u. Schmuck betreffen, sollte die kaiserl. Herausgehobenheit sichern (Cod. Iust. 11, 12 vJ. 369). Zur Entlastung der Gemeinden oder von Amtsträgern wurden, wie schon unter *Marcus Aurelius, Preise bzw. Anforderungen für Aufwendungen gesenkt, aber der private L. blieb unangetastet. In einer Monarchie beeinträchtigte L. den Einzelnen, aber nicht das Gemeinwesen; er war ein vitium parum nocens rei communi (Amm. Marc. 28, 4, 2) u. damit eher zweitrangig, zumindest aus politischer Sicht, nicht mehr das summum crimen (Quint. inst. 3, 7, 24). Der *Handel auch mit L.gütern war für Kleriker steuerfrei (Cod. Theod. 16, 2, 8 vJ. 343), so dass sich Kirchenväter u. Syn-

oden immer wieder mit dem Thema zu beschäftigen hatten (Sulp. Sev. chron. 1, 23, 4/6 [CSEL 1, 25f]; dial. 2, 15, 2 [ebd. 213]; Cypr. laps. 6 [CCL 3, 223f]) u. Gelasius als Bischof von Rom schließlich in einem Brief an die Bischöfe Lucaniens, Bruttiums u. Siziliens über die schnöden Geschäfte der Kleriker klagen musste (ep. 14f [SC 65, 173f]). An sich war der Handel weitgehend akzeptiert, doch Tertullian verbindet ihn mit *Habsucht (idol. 11f). Die enge Verbindung zur Sünde der Habgier findet sich dann auch bei Ambrosius (off. 3, 57/65 [CCL 15, 174/7]); Hieronymus (ep. 52, 3) u. Salvian (gub. 3, 50 [SC 220, 225]) lehnen Handel für Kleriker ab. Augustinus (civ. D. 9, 16) unterscheidet bei lebendigen u. leblosen Dingen zwischen der ,Rangordnung der Natur' u. dem ,Nutzen', der den Wert der Waren verändere, je nach ,Zwang des Bedürfnisses oder Lust des Begehrens', also dem L.bedürfnis. So werde zB. eine Perle (wider die Natur) höher als eine Magd eingeschätzt. – In der seit dem 4. Jh. normierten *Acht-, seit Gregor d. Gr. Siebenlasterlehre tauchen zwar Speise-L. (Gastrimargia) u. Habgier (Filargyria) auf, aber nicht die luxuria als eigene Kategorie. Ursache hierfür war wohl, dass sie zu mehreren vitia gehörte (Joh. Cassian. inst. 5/12 [CSEL 17, 78/231]). L. bleibt ein zentraler Kritikpunkt auch im christl. MA.

A. M. Baertschi / T. Fogen, Schönheitsbilder u. Geschlechterrollen im antiken Rom. Zur Bedeutung von Kosmetik, Frisuren, Kleidung u. Schmuck: Forum Classicum 3 (2005) 213/26. – E. Baltrusch, Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren u. Ritter in der röm. Republik u. frühen Kaiserzeit = Vestigia 41 (1989). – R. Bernhardt, L.kritik u. Aufwandsbeschränkungen in der griech. Welt = Historia Einzelschr. 168 (2003). – C. J. Berry, The idea of luxury. A conceptual and historical investigation = Ideas in Context 30 (Cambridge 1994). – L. W. Countryman, The rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and accomodations = Texts and Studies in Religion 7 (New York 1980). – A. Dalby, Empire of pleasures. Luxury and indulgence in the Roman world (London 2000). – B. J. Garland, Gynaikonomoi. An investigation of Greek censors of women, Diss. Baltimore (1981). – J. Gaudemet, L'église dans l'Empire Romain ($4^e/5^e$ s.) (Paris 1958). – F. Grelle, La ,correctio morum' nella legislazione flavia: ANRW 2, 13 (1980) 340/65. – M. Hengel, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristl. Sozialgeschichte (1973). – Ch. Krumeich, Hieronymus u. die christl. feminae clarissimae = Habelts Diss.-Drucke, Alte Gesch. 36 (1993). – S. Link, Das frühe Sparta. Unters. zur spartanischen Staatsbildung im 7. u. 6. Jh. vC. = Pharos 13 (2000). – H. J. Loane, Industry and commerce of the city of Rome (Baltimore 1938). – H. Muhlmann, L. u. Komfort. Wortgeschichte u. Wortvergleich (1975). – P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums = TU 95 (1966). – V. Neri, Considerazioni sul tema della ,luxuria' nell',Historia Augusta': F. Paschoud (Hrsg.), Historiae Augustae Colloquium Genevense 1998 = HistAugColloqu NS 7 (Bari 1999) 217/40. – F. van de Paverd, Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia u. Kpel gegen Ende des 4. Jh. Analyse der Quellen bei Joh. Chrysostomos = OrChrAn 187 (Roma 1970). – C. Rambaux, Tertullien face aux morales des trois premiers siècles (Paris 1979). – S. Rebenich, Hieronymus u. sein Kreis. Prosopographische u. sozialgeschichtl. Unters. = Historia Einzelschr. 72 (1992). – H. Sancisi-Weerdenburg, Sumptus. Luxe en politiek aan tafel in Republikeins Rome. Over relmuisfoktonnen en viskweekvijverzotten: Lampas 33 (2000) 142/63. – G. Schöllgen, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago: Martin / Quint aO. (o. Sp. 729) 319/57. – E. Slob, Luxuria. Regelgeving en maatregelen van censoren ten tijde van de Romeinse Republiek, Diss. Utrecht (1986). – C. Tiersch, Joh. Chrysostomus in Kpel (398/404). Weltsicht u. Wirkung eines Bischofs in der Hauptstadt des Oström. Reiches = StudTextAntChr 6 (2002). – B. Wagner-Hasel, Verschwendung u. Politik. Zur politischen Semantik des L.konsums in aristokratischen Häusern der späten Republik u. frühen Kaiserzeit: Historische Anthropologie 10 (2002) 325/53.

Ernst Baltrusch.

Luxusgesetze s. Luxus II: o. Sp. 711/38.

Lyaios s. Bakchos: o. Bd. 1, 1147/50; Liber (Dionysos): o. Sp. 67/99.

Lychnikon s. Lucernarium: o. Sp. 570/96.

Lycia (Asia) s. Pamphylia u. Lycia.

Lydda (Diospolis) s. Hochschule: o. Bd. 15, 895; Iudaea: o. Bd. 19, 63/130; Pelagius (Pelagianer).

Lydien.

A. Allgemeines. I. Name u. Bevölkerung. In der Ilias wird L. Maionia genannt, die Einwohner heißen Maiones (3, 401; 18, 291). Historisch war Maionia der Name einer Stadt in der Katakekaumene, dem vulkanischen Gebiet von Zentral-L. oder auch des ganzen Distriktes (Strab. 13, 4, 11: εἴτε Μυσίαν χρὴ καλεῖν εἴτε Μῃονίαν· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως). Der früheste sichere Beleg des Namens L. stammt aus assyrischen Aufzeichnungen aus der Mitte des 7. Jh. vC., die Guggu, den König v. Luddu, erwähnen (Übers.: J. G. Pedley, Ancient literary sources on Sardis [Cambridge, Mass. 1972] 82f). ‚Lud' in Jes. 66, 19 bzw. ‚ludim' in Jer. 46, 9 könnte sich ebenfalls auf L. beziehen. Herodot berichtet, dass die Lyder früher Maioner genannt worden seien (1, 7), gibt jedoch keine weiteren Erläuterungen, so dass die Ursprünge des Namens im Dunkeln bleiben. Die lydische Sprache gehört zum anatolisch-luwischen Zweig der indogerman. Sprachen (O. Masson, Anatolian languages: CambrAncHist 3, 2 [Cambridge 1991] 669/71; F. Starke, Art. Lydisch: NPauly 7 [1999] 548f). Zur Zt. Strabons war sie in L. ausgestorben, wurde aber noch in der abgelegenen Kibyratis weit im Südosten gesprochen (Strab. 13, 4, 17); einige der dort lebenden Bewohner galten als Nachfahren der Lyder, die einst diese Region erobert hatten (s. u. Sp. 745). – Die vielfältige Bevölkerung L.s setzte sich zusammen aus Mysern im Norden u. in der Katakekaumene, Phrygern im Osten u. einer Mischung aus Lydern, Karern, Mysern u. Phrygern im Messogis-Gebirge u. in der Ebene des Maiandros (Strab. 13, 4, 12). Hinzu kamen im zentralen Flachland Perser, später verstreute makedonische Kolonien u. röm. Siedlungen (s. u. Sp. 744f). – Zur lydischen Tonart (bzw. zu den einzelnen Spielarten wie hypolydisch, mixolydisch, hyperlydisch, hypermixolydisch) s. F. Zaminer, Art. Musik: NPauly 8 (2000) 527/31, zum Ethos der Musik ebd. 524f; Plat. resp. 3, 398de; Weiteres unter *Musik.

II. Territoriale Gliederung. a. Geographie u. Klima. L. bildete ein zusammenhängendes geographisches Gebiet zwischen der ägäischen Küste u. dem Binnenland Kleinasiens (Strab. 13, 4, 5/14; Magie 1, 36; Hanfmann / Foss; Roosevelt 33/88; Abb. 1). Die zentralen Ebenen, die sardische, hyrkanische u. die Kyros-Ebene, waren zusammen mit der Katakekaumene u. den Tälern von Hermos u. Kogamos umgeben von Hügeln u. Bergen, die sie von Ionien, Mysien u. Phrygien trennten. Das Hügelland im Norden u. Osten jedoch stellte eine nur schlecht definierte Grenze dar, so dass Teile dieser Randgebiete wechselweise zu Mysien, Phrygien oder L. gehörten. L. umfasste das gesamte Tmolos-Gebirge einschließlich des angrenzenden Kaystros-Tals. Die südl. Grenze verlief entweder entlang des Messogis-Gebirges oder des Flusses Maiandros. Für den vorliegenden Artikel wird L. definiert als die spätantike staatliche u. kirchl. Provinz ohne das zur Provinz *Asia gerechnete Kaystros-Tal. – Im Flachland L.s herrscht mediterranes Klima mit milden Wintern u. heißen, trockenen Sommern. Die durchschnittliche jährliche Niederschlagsmenge in Sardes beträgt 513 mm, u. der Niederschlag konzentriert sich, abgesehen von wenigen heftigen Gewittern im Sommer, auf den Winter (Roosevelt 47/9; Hanfmann / Foss 4). So gab es früher im Winter stets die Gefahr von Hochwasser, das die Flusstäler (bes. das des Hermos) in ausgedehnte Sumpfgebiete verwandeln konnte (ebd.). Höher gelegene Gebiete waren deutlich kühler u. dortige Plateaus

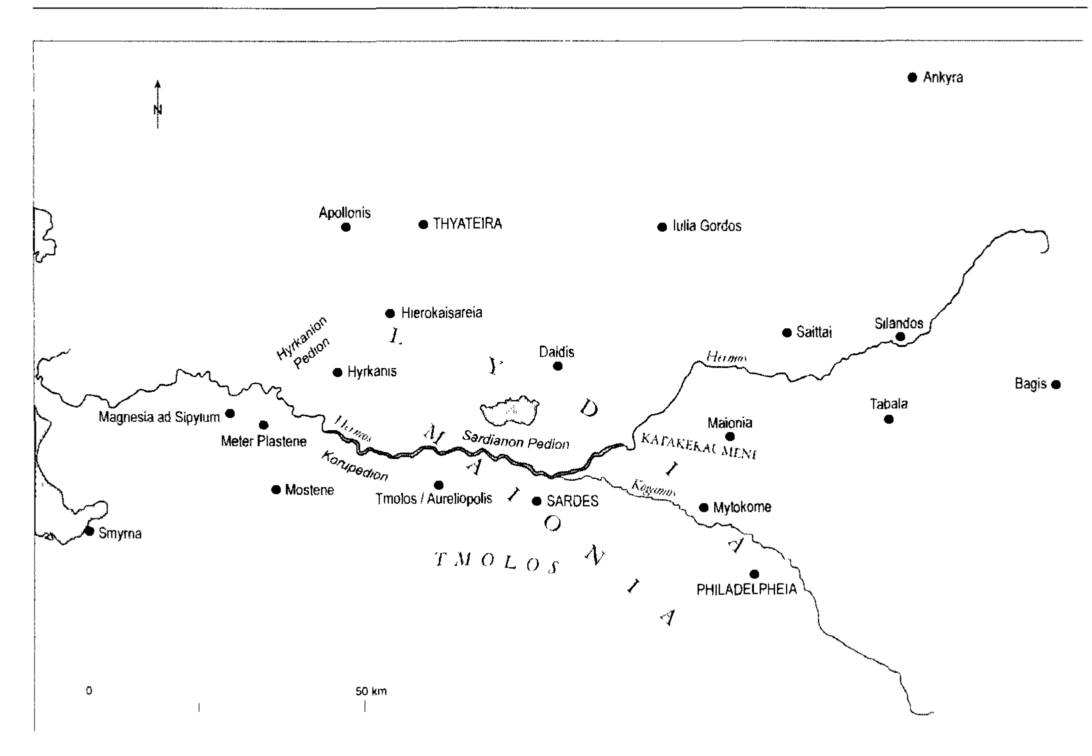


Abb. 1: Lydien in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

zur Besiedlung u. Wanderviehwirtschaft geeignet. – Die gesamte Region, vor allem die Hermos- u. Kogamos-Täler, wird immer wieder von zT. extrem zerstörerischen *Erdbeben heimgesucht.

b. Römische u. byzantinische Provinz. Bald nach der röm. Annexion Phrygiens iJ. 120 vC. erfolgte die Neugliederung der Provinz Asia in Gerichtssprengel (conventus iuridici, διοικήσεις; A. Scheuermann, Art. Diözese: o. Bd. 3, 1054), deren Hauptstädte der Prokonsul jährlich besuchte, um Gericht zu halten u. Gesandtschaften zu empfangen. Strabon kritisierte, dass die neuen Distrikte nicht mit den traditionellen ethnischen übereinstimmten (13, 4, 12). L. wurde in folgende Diözesen aufgeteilt (Plin. n. h. 5, 111. 120. 126; Magie 2, 1060/3; Ch. Habicht, New evidence on the province of Asia: JournRomStud 65 [1975] 64/91): 1) Sardes (Hermos- u. Kogamos-Tal, nördl. angrenzende hügelige Region u. ostwärts das Gebiet bis Kadi in Phrygien u. Tripolis am Maiandros), 2) Smyrna (westl. Teil L.s mit Magnesia u. Hyrkanis sowie dem Kaystros-Tal) u. 3) Pergamon (fruchtbare nordwestl. Ebene von Hierokaisareia bis Thyateira). Später folgten weitere Unterteilungen: Im 2. Jh. erhielt Philadelpheia einen eigenen Gerichtssitz, ebenso Thyateira unter *Caracalla (Magie 2, 1062). – Mit den diokletianischen Reformen wurden die conventus abgeschafft u. die großen Provinzen geteilt. An die Stelle der röm. Provinz Asia traten mehrere kleinere, jeweils von einem Konsular verwaltete Provinzen, darunter L. mit der Hauptstadt Sardes. Eine neue Provinz Asia umfasste die ägäische Region von Pergamon bis Milet einschließlich Magnesias u. des Kaystros-Tales (E. Honigmann [Hrsg.], Le synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre [Bruxelles 1939] 21f nr. 659, 4. 10/660, 7). Zusammen bildeten diese neuen Provinzen die Diözese Asiana, die im Osten Pamphylia u. Pisidia einschloss. An ihrer Spitze stand ein vicarius, der wiederum dem Präfekten in Kpel unterstellt war. Diese Ordnung galt zZt. der Abfassung des Laterculus Veronensis um dJ. 324 (T. D. Barnes, The new empire of Diocletian and Constantine [Cambridge, Mass. 1982] 201/8). – Die Ausdehnung der Provinz Lydia belegt am besten die Städteliste in Hierokles' ‚Synekdemos' vJ. 528 (Honigmann aO. 25f nr. 669,

1/671, 9). Die diokletianische Provinz folgte also den traditionellen Grenzen u. schloss die Täler des Hermos, Lykos u. Kogamos u. die nordöstl. Bergregion mit ein.

c. Besiedlung, Wirtschaft u. Infrastruktur. L. bot gute Siedlungsbedingungen: Es besaß große landwirtschaftlich nutzbare Flächen, war reich an Bodenschätzen u. hatte eine strategisch günstige Lage für *Handel u. Kommunikation (Magie 1, 45/9; Hanfmann / Foss 1/13; Roosevelt 33/58). In den fruchtbaren Ebenen (Strab. 13, 4, 5 als die besten aller Ebenen bezeichnet) wurden Weizen, Früchte u. Oliven angebaut; die Katakekaumene (L. Robert, Villes d'Asie Mineure[2] [Paris 1962] 287/313) war bekannt für ihren Wein. Das Tmolos-Gebirge (C. Foss, Explorations in Mount Tmolus: California Stud. in Class. Antiquity 11 [1978] 21/60) u. andere Bergregionen lieferten (Bau-) *Holz u. boten Sommerweiden. Grabungen in Sardes haben gezeigt, dass neben Schweinen u. Pferden (die lydische Kavallerie galt als hervorragend) vor allem Schafe u. Rinder als Grundlage für die bedeutende Textil- u. Lederproduktion L.s gehalten wurden (Roosevelt 53. 70f; Hanfmann / Foss 11f). Sardes war ferner berühmt für die dort hergestellten Luxusgüter wie Teppiche u. Stoffe mit Stickereien (vgl. Heraclid. Cum. frg. 1 [FHG 2, 96]; Kritik an lydischem Luxus: Anacr. frg. 136 [226 Page]; Athen. dipnos. 15, 690B). Diese Handwerke profitierten von den lokalen Vorkommen von Zinnober u. Ocker zum Färben u. von Schwefel zum Einweichen von Wolle (Plin. n. h. 33, 160). Inschriften der Zünfte von Thyateira (TAM 5, 2 nr. 314f) belegen die regionale wirtschaftliche Bedeutung der Färber (vgl. Plin. n. h. 7, 196) sowie derjenigen, die Leder, Wolle, Leinen, Kupfer u. Keramik herstellten u. bearbeiteten. Auch im abgelegenen Saittai spiegeln die Zünfte (TAM 5, 1 nr. 79/93) die Bedeutung der Produktion von Leinen, Wolle, Färbemitteln u. Leder. Der bekannteste Rohstoff L.s war das *Gold, das der Fluss Paktolos aus dem Tmolos-Gebirge nach Sardes führte u. aus dem die weltweit ersten Münzen geprägt wurden; Strabon berichtet, dass die Vorkommen zu seiner Zeit erschöpft waren (13, 4, 5). An weiteren Rohstoffen besaß L. Silber, Eisen, Blei, *Marmor u. für die Keramikproduktion geeigneten Lehm. – Ein gutes Straßennetz erleichterte Produktion u. Absatz der Waren (Magie 1, 39/42; 2, 786/800): Die berühmte pers. Königsstraße (*Königsweg) führte vom Iran über Sardes nach Smyrna u. Ephesos, eine zweite wichtige Straße in südöstlicher Richtung von Pergamon u. dem Hellespont nach Phrygien u. zum oberen Maiandros. Diesen Straßen folgten Xerxes, Xenophon u. *Alexander d. Gr. u. später die ersten christl. Missionare. Auch die Sieben Kirchen der Apokalypse lagen an Straßen, die nach Sardes führten; Sardes selbst bildete ausweislich römischer Meilensteine das Zentrum eines Straßennetzes, das die Hauptstadt mit der Provinz verband. – Die Ebene von Sardes war schon im 3. Jtsd. vC. relativ dicht besiedelt (Hanfmann / Foss 13), aber für die Zeit vor dem lydischen Königreich existieren kaum Belege. Zeugen für erste Siedlungsstrukturen in L. stellen die 510 Tumuli aus lydischer u. vor allem persischer Zeit dar (7./4. Jh. vC.; ebd. 13f; Roosevelt 91/133). Diese Tumuli waren Grabhügel von Familien mit größerem Grundbesitz, zu deren Ländereien ein oder mehrere Dörfer, durch (Klein-) Bauern oder Sklaven bewirtschaftetes Acker- u. Weideland (*Landwirtschaft) sowie ausgedehnte Gartenanlagen gehörten. Einige dieser Ländereien sind bekannt durch *Herodot, Xenophon u. Plutarch. Die pers. Besatzung brachte den Zuzug persischer Beamter, Siedler u. Garnisonen mit sich. In dieser gesamten Zeit war Sardes die einzige Stadt sowie der einzige Ort, wo es öffentliche Gebäude aus dauerhaften Materialien gab. – Bis in die hellenist. Zeit sind die Siedlungsstrukturen unverändert geblieben, wie eine bedeutende Inschrift des 3. Jh. vC. aus Sardes belegt (W. H. Buckler / D. M. Robinson, Sardis 7, 1. Greek and Latin inscriptions [Leiden 1932] nr. 1). Die häufigen Kriege unter den Nachfolgern Alexanders führten jedoch zum Ausbau von Militärlagern u. -siedlungen (G. M. Cohen, The Hellenistic settlements in Europe, the Islands and Asia Minor [Berkeley 1995] 42/9. 193/242), von denen sich mehrere zu Städten entwickelten: die attalidischen Gründungen Attaleia u. Philadelpheia sowie das seleukidische Stratonikeia; Thyateira, Hyrkanis u. Magnesia waren wohl ebenfalls Gründungen der Seleukiden, während Apollonia wahrscheinlich eine der Attaliden war. Viele andere, oft als makedonisch bezeichnete Militärstützpunkte sind bekannt, die Gründungsdaten aber nicht belegt. Diese Militärlager waren die Keimzelle sich immer schneller

entwickelnden urbanen Lebens, bis L. in römischer Zeit von einem Netz von Städten oder größeren Dörfern mit jeweils abhängigen Territorien überzogen war. In den ländlichen Gebieten gab es in römischer Zeit wenige Großgrundbesitzer, vielmehr scheint in den prosperierenden Dörfern besonders der Katakekaumene u. im Norden eine freie Landbevölkerung überwogen zu haben (Mitchell 1, 161f). Kaiserliche Besitzungen sind allerdings durch die Existenz von für ihre Verwaltung zuständigen Prokuratoren belegt (ebd. 1, 161). Zusammen mit der röm. Verwaltung kamen Beamte, Kaufleute u. Siedler nach L. u. bildeten in der Regel eine eigene, von den lokalen Autoritäten unabhängige Körperschaft, den conventus civium Romanorum. Entsprechende Belege finden sich für Thyateira (TAM 5, 2 nr. 862. 924. 1002f) u. Philadelpheia (ebd. 5, 3 nr. 1455). Für die Entwicklung L.s in der Spätantike fehlen schriftliche Zeugnisse; aufgrund der Städteliste im ‚Synekdemos' des Hierokles (s. o. Sp. 742) ist aber das Ausmaß der Urbanisierung nachzuvollziehen.

III. Geschichte. a. Vorrömisch. Die früheste Quelle, die L. erwähnt, ist eine hethitische Reliefinschrift an der Straße von Ephesos nach Sardes. Sie nennt einen König des hethitischen Vasallenstaates Mira, der L. u. das Tal des Maiandros im späten 13. Jh. vC. beherrschte (J. Hawkins, Tarkasnawa King of Mira, ‚Tarkondemos', Boğazköy sealings and Karabel: AnatolStud 48 [1998] 1/31). Später sollen Maioner am Trojanischen Krieg teilgenommen haben (Il. 2, 864); aus ihrem Land stammten die Pferde hierfür, u. ihre *Frauen beherrschten die Kunst, *Elfenbein zu färben (ebd. 4, 141; 10, 431). Dass die heraklidische Dynastie L. ab etwa 1200 vC. 505 Jahre lang regiert haben soll, ist nicht zu verifizieren u. gehört mithin der Sage an (Beziehungen des Herakles zu L. sind durch seine Taten im Dienst der sagenhaften Lyderkönigin Omphale gegeben; vgl. F. Brommer, Herakles 2 [1984] 28/37. 126/8; K. Schauenburg, Herakles u. Omphale: RhMus 103 [1960] 57/76; o. Bd. 4, 624f). – Durch Quellen belegt ist die Geschichte L.s ab ca. 685 vC. mit der Gründung des Mermnadenreiches durch seinen ersten König *Gyges (M. Mellink, The Lydian Kingdom: CambrAncHist 3, 2 [Cambridge 1991] 643/55; G. M. A. Hanfmann: ders. 67/99), der sein Reich zu großem Wohlstand führte u. bedeutend genug war, Beziehungen zu Assyrien aufnehmen zu können. Durch die Invasionen der Kimmerer, die Sardes zerstörten, wurde die Blüte seines Reiches beeinträchtigt. Doch unter Alyattes (ca. 610/560 vC.) u. Kroisos (560/547 vC.) beherrschte L. den größten Teil Kleinasiens, u. es begann eine neue, durch literarische Quellen u. Ausgrabungen in Sardes bestätigte Blütezeit (Roosevelt 59/85; G. M. A. Hanfmann: ders. 67/99). Als Kyros d. Gr. iJ. 547 vC. L. eroberte, wurde es Teil eines ausgedehnten Reiches, dessen Gebiete durch die in Sardes endende Königsstraße miteinander verbunden waren. Sardes war jetzt Hauptstadt einer Satrapie, die L. u. Mysien einschloss u. sich ostwärts bis nach Pisidien erstreckte (Herodt. 3, 90). Die etwa 300 Jahre andauernde pers. Herrschaft (J. Keil, Art. L.: PW 13, 2 [1927] 2171/9) brachte eine neue herrschende Klasse mit sich, jedoch keine wesentliche Änderung der materiellen Kultur. Eine wichtige Rolle spielte L. in den Kriegen zwischen Persern u. Griechen (*Hellenen): 499 wurde es von den Athenern geplündert, im Winter 481/480 vC. nutzte Xerxes es als Basislager für seine Feldzüge, u. während des Peloponnesischen Krieges war es das Hauptquartier für die Aktionen von Tissaphernes u. Kyros d. J. Im J. 334 vC. fiel L. ohne Gegenwehr an Alexander d. Gr., der den Lydern Autonomie gewährte u. die Beibehaltung der traditionellen Verwaltung gestattete (Arrian. anab. 1, 17, 4). Die Auflösung seines Reiches brachte L. 150 eher unruhige Jahre: Die Macht wechselte von Antigonos zu Lysimachos, dann zwischen Seleukiden, Attaliden u. seleukidischen Rebellen, bis L. schließlich von den Römern dem Attaliden Eumenes II zugesprochen wurde (Keil aO. 2179/90; J. Ma, Antiochus III and the cities of western Asia Minor [Oxford 2002] 33/105). In dieser Zeit wurden bedeutende Schlachten in L. geschlagen: iJ. 281 vC. in Korupedion, 262 in Sardes, 228 am Koloe-See, 214 in Sardes (die Stadt wurde zerstört u. unter Antiochos III wieder aufgebaut) u. iJ. 190 vC. in Magnesia. Zusätzlich waren zumindest die nördl. Gegenden in den 270er Jahren von räuberischen Überfällen durch Galater betroffen. Dies führte neben der Einrichtung von Militärlagern u. dem Bau von Festungsanlagen zur Ansiedlung von *Juden zur Unterstützung der Position des Antiochos III (s. u. Sp. 754). Die attali-

dische Herrschaft (189/133 vC.) brachte Stabilität u. Frieden, unterbrochen durch einen Angriff der Galater iJ. 168 vC., dem Sardes mit Mühe widerstand, während die westl. Gebiete L.s mit Hierokaisareia durch Prusias I v. Bithynien iJ. 156 vC. verwüstet wurden.

b. Römisch. 1. Republik. Als L. iJ. 133 vC. zusammen mit dem attalidischen Königreich in den Besitz Roms überging, begann Aristonikos einen Aufstand gegen die neuen Herren u. ließ sich als Eumenes III ausrufen. Nachdem er in den Küstenregionen geschlagen worden war, zog er sich in das Grenzgebiet von L. u. Mysien zurück, wo er ein Heliopolis genanntes Reich gründete, das mit seinen utopischen Ideen zum Anziehungspunkt für Arme u. Sklaven wurde (Magie 1, 148/54; vgl. Robert aO. [o. Sp. 743] 261/8). Er prägte Münzen in Thyateira, Apollonis u. Stratonikeia, bis die Römer ihn 129 vC. in Stratonikeia zur Kapitulation zwangen. – Obwohl die ersten 100 Jahre der röm. Herrschaft durch zunehmende Steuerforderungen, die Kriege mit Mithradates, das Massaker an den ansässigen Römern u. die röm. Bürgerkriege gekennzeichnet waren, wird L. nur selten in den Quellen dieser Zeit erwähnt. Sardes, Magnesia u. Apollonis widersetzten sich Mithradates; sein Feldherr Archelaos wurde in Sardes von Sulla im ersten Mithradatischen Krieg (89/85 vC.) vernichtend geschlagen. Im J. 42 vC. vereinigten u. ordneten Brutus u. Cassius ihre Truppen in Sardes. Einen gewissen Wohlstand konnte sich die Region dennoch in dieser Zeit bewahren.

2. Kaiserzeit. Eines der wenigen Ereignisse im röm. L., über das die Quellen berichten u. das die Aufmerksamkeit der kaiserl. Regierung auf sich zog, war das große *Erdbeben iJ. 17 nC. Es zerstörte zwölf Städte Kleinasiens, in L. die im Hermos- u. Kogamos-Tal u. den angrenzenden Ebenen gelegenen Städte Sardes, Magnesia, Philadelpheia, Tmolos, Hyrkanis, Apollonis, Mostene u. Hierokaisareia (Tac. ann. 2, 47; o. Bd. 5, 1104). Tiberius förderte ihren Wiederaufbau (Tac. ann. 2, 47, 2); diese großzügige Tat wurde durch eine besondere röm. Münzserie u. ein Monument auf dem Forum Iulium in Rom gefeiert (C. Vermeule, The basis from Puteoli. Cities of Asia Minor in Julio-Claudian Italy: Coins, culture and history in the ancient world, Festschr. B. L. Trell [Detroit 1981] 88f). Ein ähnliches, in Puteoli errichtetes Denkmal zeigt Darstellungen der betroffenen Städte, jedoch noch nicht in der später auf den städtischen Münzen üblichen Form (ebd. 85/101). Mehrere der geschädigten Städte fügten aus Dankbarkeit den Namen Kaisareia an ihren eigenen an. Strabon wundert sich, dass überhaupt noch Menschen im stark erdbebengefährdeten Philadelpheia lebten (13, 4, 10); der größte Teil der Bevölkerung war bereits ins Umland gezogen. – In der Kaiserzeit waren die Städte vermehrt um Titel u. Privilegien bemüht, was öfters auch den röm. Senat beschäftigte. Tiberius brachte iJ. 22 nC. vor, dass das *Asylrecht durch die griech. Städte zum Schutz von Schuldnern u. Kriminellen missbraucht werde (Tac. ann. 3, 62). Daraufhin forderte der Senat die Städte auf, diese Privilegien ihrer Tempel zu rechtfertigen. Dies betraf Sardes, das sich auf einen Erlass Alexanders stützte, sowie Hierokaisareia, das seinen Tempel auf Kyros d. Gr. zurückführte. Schließlich wurden die Privilegien der Städte bestätigt, allerdings mit der Ermahnung, sie nicht zu missbrauchen. – Im J. 26 nC. wetteiferten elf Städte Kleinasiens um die Ehre, einen Tempel für Tiberius zu errichten, u. legten Kaiser u. Senat ihre Vorzüge dar (ebd. 4, 55). Schließlich wurde die Auswahl auf zwei Städte eingegrenzt: Sardes, das eine Verbindung zu den Etruskern anführte, u. Smyrna, das sich seiner Unterstützung für Rom rühmte; der Senat wählte Smyrna. – Von großer Bedeutung für die Region war der Besuch Hadrians iJ. 124 nC. in Stratonikeia (das sich daraufhin zu Ehren des Kaisers den Namenszusatz Hadrianupolis gab), Saittai, Thyateira u. Sardes (P. Weiss, Hadrian in L.: Chiron 25 [1995] 213/24). – Vor allem aus dem späten 2. u. frühen 3. Jh. stammt der größte Teil der erhaltenen Inschriften u. Münzen, die eine erhebliche Urbanisierung u. umfassende Blüte L.s belegen. Im J. 215 nC. besuchte Caracalla Thyateira (Magie 1, 684; TAM 5, 2, 310), das daraufhin Zentrum eines eigenen conventus wurde (s. o. Sp. 742), u. Philadelpheia, das mit dem höchst begehrten Titel νεωκόρος ausgezeichnet wurde u. damit die Erlaubnis zum Bau eines kaiserl. Tempels erhielt (Ditt. Syll.³ 2 nr. 883). – Von dieser Zeit an wurde die politische Lage in L. zunehmend unruhiger. Das Reich wurde immer stärker militarisiert, u. das Militär begann, die Bevölke-

rung in der Provinz, die seit der Zeit des Augustus frei von Truppen gewesen war, zu unterdrücken. Diese Probleme werden durch eine Reihe von Petitionen von Anfang u. Mitte des 3. Jh. aus dem Norden u. Osten L.s bestätigt (T. Hauken, Petition and response. An epigraphic study of petitions to Roman emperors [Bergen 1998]). Besonders die frumentarii (eine Art Geheimpolizei) u. die κολλητίωνες (militärische Steuereinnehmer) wurden der Erpressung, willkürlicher Festnahmen u. der Unterdrückung beschuldigt, so dass die Dörfer verarmten u. um Schutz vor den staatl. Beamten ersuchten. In einem Fall waren die Bedrängten Pächter eines kaiserl. Anwesens in der Nähe von Philadelpheia, die so sehr litten, dass sie drohten, sich auf private Ländereien zurückzuziehen, weil sie sich dort sicherer fühlten. – Die Einfälle der Goten in L. brachten weitere Probleme. So erinnert zB. eine Inschrift vJ. 263 nC. aus Iulia Gordos an einen Sklaven, der kurz nach seiner Rückkehr aus sechsmonatiger Gefangenschaft bei den Goten verstarb (L. Robert: Hellenica 6 [1948] 117/22).

c. Spätrömisch u. frühbyzantinisch. Nach Ausweis der Meilensteine ließen *Diocletianus u. *Constantinus d. Gr. umfassende Reparaturarbeiten an den Straßen L.s ausführen (Foss 6f), u. a. um die Beweglichkeit der Truppen zu gewährleisten, die in den Berichten dieser überwiegend friedlichen Zeit kaum erwähnt werden. Im J. 365 besiegte der Usurpator Prokopios die kaiserl. Truppen, die er bis nach L. verfolgt hatte. Im folgenden Jahr jedoch unterlag er in Thyateira Kaiser Valens, der Sardes zu seinem Hauptquartier machte (Zos. hist. 4, 4/8; Amm. Marc. 26, 5, 8/10, 6). Die Stadt war ebenso Ausgangsbasis für Musonianus, den praefectus praetorio orientis bzw. vicarius von Asia, als er 368 gegen die Isaurer zu Felde zog, sowie für Timasius, der unter Theodosius 396 magister militum war (Eunap. frg. hist. 45 [FHG 4, 33f]; Zos. hist. 5, 9). – Gravierender war für L. der Aufstand der in Phrygien siedelnden Ostgoten. Im J. 399 drängten sie gemeinsam mit entlaufenen Sklaven u. Kleinbauern nach L., worauf viele Einwohner in Richtung Küste flohen. Die Goten wandten sich jedoch nach Pisidien u. Pamphylien. Dort standen sie bald Gainas, dem magister militum unter Arcadius, gegenüber, der, anstatt die Goten anzugreifen, sich heimlich mit ihnen verbündete. Beide Armeen zogen durch das obere L. in Richtung Hauptstadt u. vereinigten sich in Thyateira, von wo aus sie Sardes angreifen wollten. Ein heftiger Regen, der das Hermos-Tal in einen Sumpf verwandelte, vereitelte jedoch ihre Pläne (ebd. 5, 18, 8). – Dies war zwar der letzte Feldzug auf lydischem Boden bis zur Ankunft der Perser iJ. 616, doch florierte lediglich Sardes in dieser Zeit des Friedens; in den ländlichen Gegenden verschlechterte sich die Situation unter Kaiser *Iustinianus rapide. So wurde der Statthalter L.s 521/23 aufgefordert, verlassenen Grundbesitz an neue Eigentümer zu überschreiben, damit diese entsprechend Steuern entrichteten (Nov. Iust. 166). Nach der Neuorganisation der kleinasiatischen Provinzen ca. 535 richtete Justinian eine Art Schutztruppe ein, militärische Offiziere, die auch volle zivile Gewalt besaßen u. deren Einheiten gegen Banditen eingesetzt werden sollten (ebd. 8, 12). Sie waren in L., *Lykaonien, Phrygien u. Pisidien stationiert. Das Vorgehen dieser βιοκωλῦται war im Laufe der Zeit so gewalttätig u. willkürlich geworden, dass die Einwohner L.s iJ. 553 den Kaiser ersuchten, diese Beamten abzuziehen. Er entließ zwar die meisten von ihnen, aber nicht in L. u. Lykaonien, denn dort wurden sie offenbar benötigt; der Kaiser ermahnte sie jedoch, ihre Macht nicht zu missbrauchen (ebd. 145). – Das politische Programm Justinians war so kostenintensiv, dass der Bevölkerung immer höhere Steuern abverlangt wurden. Joh. Maxilloplumacius, Statthalter von Asia u. Vertreter des Prätorianerpräfekten Joh. v. Kappadokien (531/41), versuchte, selbst von Angehörigen der höchsten Stände in L. u. vor allem in Philadelpheia Gelder zu erpressen (zT. sogar durch Folter), so dass die Stadt angeblich verarmte (Joh. Lyd. mag. 3, 58/61. 70 [147/52. 161/4 Wünsch]; diese Quelle gilt als unzuverlässig, da der aus Philadelpheia stammende Joh. Lydos wohl voreingenommen war).

B. Nichtchristlich. I. Religionen u. ihre Denkmäler. Die wichtigsten Belege besonders für die ersten drei Jahrhunderte sind Münzen (Hauptkataloge: B. V. Head, Catalogue of the Greek coins of Lydia [London 1901]; Sylloge Nummorum Graecorum Deutschland, Samml. v. Aulock 8. Heft L. [1963]) u. Inschriften (TAM 5, 1/3; J. Keil, Die Kulte L.s: Anatolian studies, Festschr. W. M. Ramsey [Manchester 1923] 239/66;

Mitchell 2, 19/30; G. Petzl, Ländliche Religiosität in L.: E. Schwertheim [Hrsg.], Forsch. in L. [1995] 37/48); die einzigen substanziellen Überreste finden sich in Sardes. Am weitesten verbreitet war der Kult für Zeus (häufig als Zeus Lydios mit einem *Adler dargestellt; vgl. H. Schwabl: PW 10A [1972] 331]) u. die Verehrung der Muttergottheit. Der Kult für den Mondgott Men hatte sein Zentrum in den Regionen an der Grenze zu Phrygien. Für diese Götter existierten lokal unterschiedliche Namen u. Gestalten. Solche lokalen Formen der Verehrung Mens u. der Muttergottheit waren besonders in den ländlichen Gegenden der Katakekaumene u. im nordöstl. L. verbreitet. Dort hatten Gaben an die Götter oft den Charakter von Sühneopfern, die die in den Kultbildern präsenten u. mit universaler Macht ausgestatteten Götter besänftigen sollten (Mitchell 1, 191/3); diese Praxis verdeutlicht die wichtige Rolle, die die Götter als Herrscher über alle Aspekte des Lebens einnahmen. – Auch der *Artemis-Kult war weit verbreitet; die Göttin wurde als Erscheinung der Muttergottheit verehrt, als persische Anaitis oder als vielbrüstige, reich geschmückte Artemis v. Ephesos (R. Fleischer, Artemis v. Ephesos u. verwandte Kultstatuen aus Anatolien u. Syrien [Leiden 1973]) u. häufig als griechische Jägerin dargestellt. Das Kultbild der lydischen Kore, der Schutzpatronin von Sardes, war ähnlich charakteristisch: Es zeigt die Göttin vollständig in einen Umhang gehüllt, den sie über den Kopf gezogen hat u. der nur das Gesicht frei lässt. Ihr Bild erscheint auf Münzen aus Sardes u. auf solchen der weiteren Umgebung: Attaleia, Daldis, Iulia Gordos, Maionia, Silandos u. Tmolos (ebd. 187/201 mit wichtiger Korrektur durch L. Robert: RevNum 18 [1976] 47). Typen anderer Städte, die Hades beim Raub der Persephone / Kore zeigen, verweisen auf den gleichen Kult. – Viele Städte (vor allem Sardes) besaßen bedeutende Tempel für die Verehrung einheimischer Gottheiten. Einige dieser Kulte, wie die der Meter Sipylene u. Meter Plastene von Magnesia (TAM 5, 2 nr. 487/9), waren lediglich von lokaler Bedeutung. Andere, wie der des Tyrimnos, dessen Tempel unmittelbar außerhalb von Thyateira lag u. der der Stadtpatron war (später mit *Apollon identifiziert: TAM 5, 2 nr. 314), breiteten sich aus: Als strahlender Reiter mit einer Doppelaxt (es kann auch nur die Axt als sein Symbol dargestellt sein) schmückt er besonders häufig die örtlichen Münzen, aber auch solche von Mostene im Westen u. Blaundos, Tabala u. Tripolis im Osten L.s, wo Tyrimnos unter verschiedenen Namen lokale Verehrung genoss. Einer der ungewöhnlichsten Kulte war der der pers. Anaitis, dessen Zentrum in Hierokaisareia lag u. der dort über 500 Jahre lang bestand. Nach Pausan. 5, 27, 5f brachte ein Magus, der einen Stirnreif trug u. in einer unverständlichen Sprache redete, das Holz auf dem *Altar auf wundersame Weise dazu, sich zu entzünden. Dies ist wohl ein Relikt eines zoroastrischen Kultes aus der Zeit der pers. Besatzung; der Tempel soll von Kyros errichtet worden sein (Tac. ann. 3, 62). Die meisten Münzen der Stadt zeigen Artemis in griechischer Gestalt. – In der Kaiserzeit weitete sich der Kult der Roma u. der röm. Kaiser aus, aber außer Sardes mit drei kaiserl. Tempeln erhielt nur Philadelpheia die Neokorie u. die Erlaubnis, einen kaiserl. Tempel zu errichten (unter Caracalla; s.o. Sp. 748). In den ländlichen Gegenden im Norden u. Osten L.s bevorzugte man neben der Verehrung der vertrauten (zT. hellenisierten) Gottheiten diejenige abstrakter Mächte wie Ὅσιος καὶ Δίκαιος (‚der Heilige u. der Gerechte'; vgl. Mitchell 2, 25f; F. Cumont, Art. Dikaios: PW 5 [1903] 564) u. Θεὸς Ὕψιστος (‚der Höchste Gott' [*Hypsistos]). – In der Mitte des 4. Jh., einer Blütezeit der eng mit der Religion verbundenen paganen Kultur, gab es in Sardes bedeutende Schulen von Philosophen u. Theurgen, deren wichtigster Vertreter Chrysanthios v. Sardes war. Sein Leben u. Wirken ist im Werk des *Eunapios v. Sardes überliefert (Foss 22/7). Kaiser Julian bestellte im Rahmen seiner groß angelegten Restauration u. Reorganisation der paganen Religion Chrysanthios zum Hohenpriester von L. Dieser erneuerte zwar überall im Land bestehende Tempel, errichtete jedoch keine neuen; auch ließ er keine *Christenverfolgungen durchführen (Eunap. vit. soph. 23, 2, 7f [93f Giangrande]). Um 375 ließen der Vikar von Asia u. der Statthalter von L., beide Heiden, neue Altäre in Sardes errichten u. begannen, bestehende Tempel zu restaurieren, aber ihr Vorhaben blieb letztendlich fruchtlos (ebd. 23, 4 [96/8 G.]). Zwar verringerte sich die Präsenz paganer Kultur in den Metropolen, auf dem Land wurden sie aber weiter tradiert. Als

Proklos, Mitte des 5. Jh. Leiter der Platonischen Akademie in Athen, für ein Jahr nach L. ins Exil ging, fand er dort viele alte religiöse Praktiken vor, die von den Einheimischen jedoch nicht gepflegt wurden u. deren Sinn nahezu unbekannt war (Marin. vit. Procl. 12 [10f Boissonade]). In Adrotta (gleichzusetzen mit Adrutta bei Philadelpheia: TAM 5, 3 nr. 1429) wurde Proklos sogar von der Gottheit selbst im Tempel begrüßt. Proklos war unklar, welcher Gott bzw. welche Götter dort verehrt wurden (manche Einheimische dachten an Asklepios u. schlossen dies u. a. aus Orakeln, einem Altar für den Gott, der Verteilung von Heilmitteln an die Pilger u. wundersamen Rettungen; andere meinten aufgrund einer lokalen Sage, die *Dioskuren würden dort verehrt), bis der Gott sie ihm im Traum als Machaon u. Podaleirios, die Söhne des Asklepios, offenbarte (Marin. vit. Procl. 32 [25f Boiss.]). Bis ins Zeitalter Justinians konnten pagane Kulte besonders in den ländlichen Gebieten von L., Asia, Karien u. Phrygien so viele Anhänger bewahren u. Tempel unterhalten, dass *Johannes v. Ephesos sich rühmen konnte, während seiner langen missionarischen Tätigkeit 80 000 *Heiden bekehrt sowie 98 Kirchen u. zwölf Klöster gegründet zu haben (h. e. 3, 2, 44 [CSCO 106 / Syr. 55, 81]; vit. beat. orient. 47 [PO 18, 681]; H. Brakmann, Art. Joh. v. Ephesos: o. Bd. 18, 561/3; V. Ruggiero, Art. Karien: o. Bd. 20, 160). Pagane Kulte in späterer Zeit lassen sich lediglich durch Hinweise auf ihre Zerstörung erschließen (Petzl aO. [o. Sp. 751] 47): So fand man in der Nähe von Philadelpheia (vielleicht von Christen) zerbrochene Stelen aus einem Schrein der Muttergottheit Phileis, u. in eine in Ost-L. gefundene Bekenntnisinschrift wurde ein großes *Kreuz eingemeißelt, wohl um die Macht der dem Stein innewohnenden Dämonen (*Geister) zu brechen. – In der Spätantike vollzog sich insofern eine fundamentale kulturelle Veränderung, als Inschriften dieser Zeit weder aus Städten (mit Ausnahme von Sardes) noch aus ländlichen Gegenden, wo sie vorher zahlreich waren, überliefert sind. Von den 851 publizierten Inschriften des nördl. u. östl. L. (in TAM 5, 2) datieren nur 23 aus dem 4. bis 6. Jh.; zwei von 109 Inschriften aus Thyateira (ebd. 5, 1) u. 17 von 539 aus Philadelpheia (ebd. 5, 3) sind spätantik. Eine Erklärung für dieses Phänomen fehlt bisher. – Außerhalb von Sardes sind keine Tempel ergraben u. haben auch keine Kultbezirke in einem aussagekräftigen Zustand überdauert. Viele der städtischen Tempel wurden (oft schematisch) auf den Münzen abgebildet (M. Price / B. L. Trell, Coins and their cities [London 1977] 258/69).

II. Kunst u. -handwerk. In Sardes existieren wesentliche materielle Hinterlassenschaften von der Bronze- bis zur osmanischen Zeit; an anderen Orten wurde nur sehr wenig entdeckt. Das eindrucksvollste Kunstwerk L.s, das außerhalb von Sardes gefunden wurde, ist die Statue der Artemis v. Ephesos aus Silandos (Fleischer aO. [o. Sp. 751] 279/84). Hinzu kommen Statuen u. Skulpturen vom Gelände der Tempel von Magnesia (G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byz. 2 [Cple 1914] nr. 366. 454 [Meter Plastene]. 536. 591 [Meter Sipylene]). Die aussagekräftigsten Kunstwerke des hellenist. u. röm. L. bleiben jedoch Münzen u. Reliefinschriften.

C. Jüdisch. Sollte sich der Hinweis in Obd. 20 auf die aus Jerusalem Verbannten, die in Sepharad waren, tatsächlich auf Sardes beziehen, so gab es im 6. Jh. vC. in L. eine jüd. Gemeinde (P. R. Trebilco, Jewish communities in Asia Minor [Cambridge 1991] 38; zum Folgenden ebd. u. ö.; vgl. Mitchell 2, 31/7). Den frühesten sicheren Beleg stellt ein gegen 205 vC. verfasster Brief des Antiochos III dar (Joseph. ant. Iud. 12, 148/53), in dem er die Ansiedlung von 2000 jüd. Familien aus Mesopotamien in Festungen u. strategisch wichtigen Orten L.s u. Phrygiens ankündigt, um so seine Kontrolle über diese Örtlichkeiten zu festigen (s. o. Sp. 746). Diesen Familien sicherte der König besondere Privilegien zu: Beibehaltung ihrer eigenen Gesetze, Gewährung von Land u. Lebensmitteln sowie Steuerfreiheit für zehn Jahre. Noch unter römischer Herrschaft u. in der Spätantike prosperierte die jüd. Gemeinde in Sardes; sie nahm aktiv am zivilen Leben der Stadt teil u. erbaute die größte erhaltene antike Synagoge. Die Briefe der Joh.-Apokalypse an die Gemeinden von Thyateira u. Sardes (Apc. 2, 18/3, 6) implizieren die Existenz von jüdischen Gemeinden vor Ort. Der Brief an die Gemeinde von Philadelpheia (ebd. 3, 7/13) verurteilt diejenigen, ‚die sich als Juden ausgeben, es aber nicht sind‘ (ebd. 9; gemeint sind vielleicht solche, die mit den Juden sympathisierten u. den Christen

feindlich gesinnt waren). Ähnlich schlecht waren die Beziehungen zZt. des *Ignatius v. Ant., der davor warnt, etwas über das Judentum von den Unbeschnittenen erfahren zu wollen (Philad. 6, 1f; s. u. Sp. 756). Auch die Paschahomilie des Meliton v. Sardes (s. u. Sp. 757) zeigt eine bemerkenswerte Feindschaft den Juden gegenüber, vielleicht, weil sie ihm in seiner Bischofsstadt zu einflussreich wurden. – Die Beziehungen zwischen Juden u. Heiden waren oft enger. Im ländlichen Gebiet L.s teilten die Verehrer von Ὅσιος καὶ Δίκαιος die strenge Moral der Juden, während Dedikationen an den Θεὸς Ὕψιστος von Juden ebenso wie von Heiden vorgenommen werden konnten (Mitchell 2, 45/7). Auch gab es in den Städten große Gruppen von *Gottesfürchtigen, also Heiden, die am jüd. Kult teilnahmen, ohne zu konvertieren (ebd. 2, 31f; Trebilco aO. 145/66). Einer von ihnen stiftete vermutlich im 4. Jh. der Synagoge von Philadelpheia ein Becken für rituelle Zwecke, was die andauernde Vitalität der jüd. Gemeinde vor Ort belegt (TAM 5, 3 nr. 1879; vgl. nr. 1880f, anscheinend jüd. Grabsteine aus der gleichen Zeit). Die Existenz einer jüd. Gemeinde in Magnesia ist durch einen Grabstein aus der Kaiserzeit belegt (ebd. 5, 2 nr. 184). – Obwohl sich das Judentum in Sardes lange Zeit entfalten konnte, erfuhr es unter Justinian Beschränkungen in den ländlichen Gebieten; damals will Joh. v. Ephesos während seiner langen Missionsversuche in L. u. im westl. Kleinasien sieben Synagogen in Kirchen umgewandelt haben (Joh. Eph. vit. beat. orient. 47 [PO 18, 681]; o. Bd. 2, 1234f).

D. Christlich. I. Christianisierung. a. Mission. Die Missionsreisen des Paulus brachten ihn wahrscheinlich nie nach L., aber seine erste Bekehrung in Europa gelang ihm bei einer lydischen Frau, die seltsamerweise Lydia genannt wurde; sie handelte mit Purpurstoffen. Er taufte sie im makedonischen Philippi u. genoss ihre *Gastfreundschaft (Act. 16, 14f). Da sie als σεβομένη τὸν θεόν beschrieben wird, könnte sie zum Judentum konvertiert sein oder mit ihm sympathisiert haben. Sie kam aus Thyateira, einem Zentrum der Textilherstellung (J. Keil, Art. Thyateira: PW 6A, 1 [1936] 657/9) mit engen Beziehungen zu Makedonien: In der frühen Kaiserzeit ehrte Philippi den Vorsitzenden der Purpurfärberzunft, Antiochos v. Thyateira, als Wohltäter (P. Pilhofer, Philippi 1 [1995] 177/82); in Thessaloniki (ebenfalls in Makedonien) erhielt Menippos, auch Severos genannt, eine Grabstele von der gleichen Zunft (IG 10, 2, 1, 291). Die Lydia-Überlieferung wird jedoch von einigen für eine Fiktion gehalten (D. R. MacDonald, Lydia and her sisters as Lukan fictions: A.-J. Levine [Hrsg.], A feminist companion to the Acts of the Apostles [London 2004] 105/10). – Das Christentum etablierte sich in den großen Städten L.s entlang der in nordwestlicher Richtung nach Europa führenden Hauptstraße, möglicherweise aufgrund der Anwesenheit jüdischer Gemeinden. Von den sieben Sendschreiben der Offenbarung waren drei an Gemeinden in L. gerichtet: an Philadelpheia, das fest gegen die Angriffe der Juden vor Ort zusammenstand, an Sardes, wo die Mehrheit ‚ihre Kleider befleckt' hatte, u. an Thyateira, wo eine Prophetin viele von der richtigen Praxis abgebracht hatte (Apc. 2, 18/3, 13). – Etwa zehn Jahre später (110 nC.) richtete Ignatius v. Ant. einen Brief an die Gemeinde von Philadelpheia (SC 10, 120/31). Er lobt den *Bischof vor Ort, mahnt die Gemeinde, nur eine Eucharistie zu feiern, u. warnt vor den Predigten der Juden. Mitte des 2. Jh. tritt in Philadelpheia die sonst unbekannte Prophetin Ammia auf (Eus. h. e. 5, 17, 4 zitiert eine anonyme antimontanistische Quelle, impliziert aber, dass Ammia orthodox war). – Die frühe Geschichte der Gemeinde von Sardes liegt im Dunkel. Ein griech. Kalender nennt einen Klemens, den ersten bekehrten Heiden, als Bischof von Sardes (Synax. Cpol. 22. IV. [621 Delehaye]); er wurde einige Male als Gehilfe des Paulus identifiziert (Phil. 4, 3), aber seine Verbindung mit Sardes bleibt sehr zweifelhaft (vgl. ASS Apr. 3, 4). Zu Meliton v. Sardes s. u. Sp. 757. – Nach Epiphanius konnten in Thyateira die ‚Montanisten die gesamte Stadt zu ihrer Sekte bekehren' u. sie ab etwa 170 vollständig dominieren, bis nach 263 die Orthodoxie wiederhergestellt wurde (haer. 51, 33 [GCS Epiph. 2, 306/8]; Tabbernee 136/8).

b. Monumente. Einige Inschriften belegen die offene Ausübung des christl. Kultes vor der Zeit Konstantins: TAM 5, 3 nr. 1840 (Philadelpheia), Grabinschrift für den Christen Aurel. Bassos (datiert auf dJ. 230) aus der Regierungszeit des Severus Alexander; ebd. 5, 2 nr. 1299 (Hierokaisareia), Grabstein eines Mannes u. einer Frau, die beide als Christen bezeichnet werden, wobei der Text

jedem Strafe androht, der das Grab schändet (Tabbernee 100/4, mit Diskussion ebd. 104, ob es sich um Montanisten handelt); TAM 5, 2 nr. 1157 (Thyateira), mit *Fluch über Grabschänder, Bußgeldandrohung u. der Versicherung, dass eine Abschrift des Textes im Stadtarchiv hinterlegt sei (die letzten beiden aus dem frühen 3. Jh.); ebd. 5, 1 nr. 776 (Iulia Gordos), Familiengrabstein mit Bußgeldandrohung vJ. 305. Die letzten drei Texte mit ihren typischen Warnungen vor Grabschändung verdeutlichen, dass die Christen vollständig integriert waren u. ihren Glauben öffentlich bekannten.

II. Kirchengeschichte. a. Bischöfe, Theologen u. Schriftsteller. Die einzigen Bischöfe L.s, die überregionale Bedeutung erlangten, waren die von Sardes (Liste bei Foss 135; für L. s. M. LeQuien, Oriens Christianus 2 [Parisiis 1740] 859/66). Als wichtigster Inhaber muss *Meliton v. Sardes gelten (Eus. h. e. 4, 13. 26; 5, 24), ein Redner, Apologet u. überaus produktiver Schriftsteller, von dem der früheste bekannte *Kanon der Bücher des AT stammt. In seinem einzigen überlieferten Werk Περὶ πάσχα wirft er den Juden vor, Verurteilung u. Kreuzigung Christi verschuldet zu haben (S. G. Hall, Melito of Sardes [Oxford 1979]). Meliton starb um 180 nC. u. wurde in Sardes begraben. Der Metropolit Phlorentios (ProsAsChr 408/12 s. v. Flôrentios nr. 2; s. u. Sp. 759) war am Konzil von Chalkedon beteiligt, wo er als Übersetzer für westliche Bischöfe fungierte (AConcOec 2, 6, 64f).

b. Innerchristliche Gruppen. 1. Quartodezimaner. Nach Auffassung des Meliton v. Sardes sollte Ostern wie das Passahfest am 14. Tag des Monats Nisan gefeiert werden, unabhängig vom Wochentag (Eus. h. e. 5, 24, 5f); diese Haltung galt im Osten als orthodox (ebd.). Nachdem dies auf dem Konzil von Nikaia ausdrücklich verurteilt worden war (Conc. Nic. vJ. 325 ep. ad Aegypt. 12f [AthanWerke 2, 1, 36]), verlagerte sich das Zentrum des quartodezimanischen Widerstandes nach L. Dort u. in den benachbarten Provinzen besaßen die Quartodezimaner offenbar noch Kirchen, bis diese durch Joh. Chrysostomos gegen 401 konfisziert wurden (Socr. h. e. 6, 19). Ihre Verfolgung durch den Bischof von Kpel Nestorios (428/31) in Asia, Karien u. L. verursachte Unruhen in Sardes, die etliche Todesopfer forderten (ebd. 7, 29). – Ein Chorbischof von Philadelpheia namens Iakobos (ProsAsChr 469) wurde von einem führenden Quartodezimaner Eutychios um Wiederaufnahme in die Kirche gebeten u. widerrief vermutlich auf dem Konzil von Ephesus am 22. VII. 431 (AConcOec 1, 1, 7, 704f). Die Akten des Konzils von Ephesos enthalten zwanzig solcher Widerrufe, die meisten von quartodezimanischen Priestern aus Philadelpheia, aber auch von Laien, darunter drei angesehene Bürger, nämlich ein χρυσόχοος, ein σχολαστικός u. ein Mitglied des Stadtrates. Ferner gehörten dazu vier Dorfpriester, zwei davon Analphabeten, u. einer, der sich selbst als ‚Exarchos der quartodezimanischen αἵρεσις‘ bezeichnete (ebd. 1, 1, 7, 100/5).

2. Homöer. Im J. 360 wurde Bischof Heortasios v. Sardes von der von Akakios nach Kpel einberufenen homöisch dominierten Synode unter dem Vorwand abgesetzt, er sei ohne Zustimmung der lydischen Bischöfe ordiniert worden (Soz. h. e. 4, 24, 1/3; H. Ch. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer [1988] 190f). Drei Jahre später beauftragte der Anhomöer Aëtios einen Candidus mit der Leitung der lydischen Kirche (Philostorg. h. e. 8, 2/4). Nachdem Heortasios auf der Synode von Lampsakos iJ. 364, die alle Beschlüsse der Synode von Kpel vJ. 360 aufgehoben hatte, wieder in sein Amt eingesetzt worden war, unterzeichnete er zusammen mit anderen Bischöfen einen Brief an Papst Liberius, in dem er die Lehre von Nikaia akzeptierte; daraufhin nahm Papst Liberius iJ. 366 die Unterzeichner wieder in die volle Kirchengemeinschaft auf (Socr. h. e. 4, 12, 10/37; R. Aubert, Art. Heortasius: DictHistGE 23 [1990] 1290). Ein anderer Empfänger dieses Papstbriefes war Makedonios, möglicherweise Inhaber eines nicht identifizierten Bischofssitzes im Nordwesten L.s. Sein Epitaph (TAM 5, 2 nr. 1406) preist ihn als Nachfolger der *Apostel u. Bewahrer der Kirche, die er vor den anhomöischen Irrlehrern verteidigt habe.

3. Novatianer. Auch sie wurden von Nestorios (s. o. Sp. 757) verfolgt. Unter denen, die der Häresie in Philadelpheia abschworen, waren fünf, von denen sich drei selbst καθαροί nannten (AConcOec 1, 1, 7, 100/5; vgl. M. Loos, Die paulikianische Bewegung u. der Ikonoklasmus: J. Irmscher [Hrsg.], Der byz. Bilderstreit [1980] 128_{17}, auch zu Verbindungen zwischen Novatianern u. Quartodezimanern).

4. Montanisten. Montanisten hatten Thyateira nahezu ein Jahrhundert lang dominiert (s. o. Sp. 756), aber zZt. des *Epiphanius (spätes 4. Jh.) waren sie zur Orthodoxie zurückgekehrt. Wesentlich später gab es jedoch wieder Montanisten in der Gegend von Philadelpheia, nahe an ihrem Zentrum in Phrygien (Tabbernee 509/15). Ein Grabstein (TAM 5, 3 nr. 1882) aus Mylokome, 15 km nordwestlich von Philadelpheia, datiert aus dem Jahr 515 u. erinnert an einen gewissen Praylios, einen κοινωνός oder örtlichen Bischof, der zu einer Zeit, als die Montanisten aus den Städten vertrieben worden waren, offenbar einem ländlichen Gebiet vorstand. Die Präsenz von Montanisten an der Grenze zu Phrygien belegt eine möglicherweise zeitgleiche Inschrift (ebd. 5, 1 nr. 46) aus dem Gebiet von Bagis, die einen anderen κοινωνός mit Namen Paulos Philadelphos nennt.

5. Miaphysiten. Der Brief des Phlorentios v. Sardes vJ. 448 an den Patriarchen beschreibt die doktrinellen Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm u. zweien seiner Suffragane, den Bischöfen von Hyrkanis u. Hierokaisareia (AConcOec 2, 1, 100). Da der Brief den Patriarchen dazu veranlasste, den Miaphysitismus zu verurteilen, scheinen die beiden dieser Lehre zugeneigt zu haben. Nachdem Kaiser *Leo I um Rat zum Problem des Miaphysitismus gebeten hatte, versicherten die Bischöfe von L. iJ. 458, dass sie die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon akzeptierten u. den Miaphysitismus verurteilten (ebd. 5, 56f). Trotzdem gab es weiterhin Anhänger dieser Lehre, denn als Joh. v. Hephaistopolis als miaphysitischer Missionar zZt. Justinians nach L. reiste, traf er zahlreiche ‚Gemeinden von Gläubigen' (Joh. Eph. vit. beat. orient. 25 [PO 18, 535]). Später kam Joh. v. Ephesos in das westl. Kleinasien, um den miaphysitischen Glauben zu stärken. Zu den Bischöfen, die er ordinierte, gehörte Elisaios v. Sardes, der während der Verfolgungen unter dem Patriarchen Joh. Scholastikos 571 nach Kpel gebracht u. inhaftiert wurde (Joh. Eph. h. e. 3, 1, 15 [CSCO 106 / Syr. 55, 9f]). Einen späteren Beleg für Miaphysiten in L. gibt es nicht.

c. Kirchenorganisation. Den ersten, noch unvollständigen Blick auf die lydische Kirche erlauben die Namen der neun Bischöfe, die am Konzil von Nikaia teilnahmen (H. Gelzer / H. Hilgenfeld / O. Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina [1898] LXII): An der Spitze stand Artemidoros v. Sardes, gefolgt von den Bischöfen von Thyateira, Philadelpheia, Bagis, Tripolis, Ankyra Ferrea, Aureliupolis, Silandos u. Hierokaisareia. Am Konzil von Chalkedon nahmen bereits 16 Bischöfe teil (AConcOec 2, 6, 108). Die Liste derjenigen, die iJ. 458 das Schreiben einer Synode von Sardes an Kaiser Leo I unterzeichneten (das Sardes als Metropolis bezeichnet), umfasste bereits 20 Bischöfe: diejenigen von Sardes, Daldis, Philadelpheia, Hyrkanis, Tabala, Mostene, Maionia, Aureliupolis, Apollonis (scil. Hieron), Stratonikeia, Attaleia, Apollonia, Gordos, Bagis, Saittai, Thyateira, Blaundos, Satala, Tripolis sowie den episcopus helleonorum (sic) (AConcOec 2, 5, 57). Die Reihenfolge ist weder hierarchisch noch geographisch begründet, u. die Bischöfe von Silandos, Akrasos, Hierokaisareia u. Keressa, die in Chalkedon anwesend waren, nahmen an dieser örtlichen Synode offenbar nicht teil (zu dieser Zeit war Ankyra Teil von Phrygia Pacatiana geworden). Diese Liste entsprach fast vollständig derjenigen des Hierokles (s. o. Sp. 742) u. den mittelalterl. Notitiae (J. Darrouzes [Hrsg.], Notitiae episcopatuum ecclesiae Cpolitanae [Paris 1981]). Letztere zeigen, dass Sardes die Metropolis war, im Rang gefolgt von Philadelpheia, Tripolis u. Thyateira, u. dass das Kaystros-Tal in der Spätantike nicht mehr zu L. gehörte.

III. Heiligenverehrung. Bekannt sind lediglich die Namen von vier lydischen Heiligen (Meliton v. Sardes galt offenbar nie als Heiliger; Foss 156), sämtlich Märtyrer. Karpos, der aus Gordos stammte u. Bischof von Pergamon war, u. der *Diakon Papylos aus Thyateira wurden zusammen mit Agathonike, der Schwester des Papylos, um 170 hingerichtet (BHG 293/5; H. Delehaye, Les actes des martyres de Pergame: AnalBoll 58 [1940] 142/76). Apollonios v. Sardes (Synax. Cpol. 10. VII. [812 Delehaye]) wurde in Ikonion während der Christenverfolgung unter *Decius gekreuzigt; der Presbyter Therapon, ebenfalls aus Sardes, wurde unter Valerian in Satala in L. gemartert (ebd. 27. V. [711f]). Obwohl diese vier im griech. Heiligenkalender erwähnt werden, war ihr Kult nicht weit verbreitet. Lediglich der Ort, an dem Therapon den Martertod fand, wurde zur Kultstätte: Ein wundertätiger *Baum soll dort gewachsen sein, wo sein *Blut den

Boden getränkt hatte; dieser Baum stand jedoch angeblich in der Nähe von Ankyra in Phrygien (während des Konzils von Nikaia noch Teil der Diözese von Sardes; s. oben). – Die Namen Sergios u. Bakchos, die sich auf einem Säulen-*Kapitell in Magnesia finden (TAM 5, 2 nr. 1394), könnten einen Kult oder eine Kirche dieser Heiligen anzeigen, aber der zugehörige Bau ist nicht erhalten, u. der ursprüngliche Zusammenhang bleibt unklar. Gleiches gilt für die fragmentarische Erwähnung des Martyrions eines hl. Georg in der Gegend von Kastollos (ebd. 5, 1 nr. 229).

IV. Mönchtum. Abgesehen von der Aussage des Joh. v. Ephesos, er habe während seiner Missionsreise im westl. Kleinasien zwölf Klöster gegründet u. aufgebaut (h. e. 3, 2, 44 [CSCO 106 / Script. Syr. 55, 81]; vit. beat. orient. 47 [PO 18, 681]; s. o. Sp. 759), scheint es keine weiteren Belege für Klöster in dieser Zeit zu geben.

V. Städte u. Siedlungen. Da in L. keine systematischen Ausgrabungen durchgeführt wurden u. sich Denkmäler kaum erhalten haben, sind Rückschlüsse auf *Architektur u. Kunst außerhalb von Sardes kaum möglich. Die wichtigsten christl. Denkmäler sind die zahlreich erhaltenen byz. Befestigungsanlagen (vgl. C. Foss, Late Byz. fortifications in L.: JbÖstByz 28 [1979] 297/320; ders., Sites and strongholds of Northern L.: AnatolStud 37 [1987] 81/101).

a. Philadelpheia. Mitten in Philadelpheia sind Reste einer vermutlich Johannes dem Theologen geweihten Kirche erhalten. Nach dem Standort zu urteilen, handelte es sich vermutlich um die Kathedrale der Stadt (H. Buchwald, The church of St. John the Theologian in Alaşehir: JbÖstByz 30 [1981] 301/18). Nur drei von ursprünglich sechs Pfeilern sind erhalten; aus Haustein u. Ziegel gemauerte *Kuppeln überwölbten die beiden Joche, die im Inneren Fresken aufwiesen. Mit ihrer Größe (etwa 50 × 25 m) u. ihren Kuppeln (ø 14 m) muss sie als eine der größten byz. Kuppelkirchen überhaupt gelten. Sie zeigt Parallelen zu justinianischer Architektur, könnte aber ebenso im 5. Jh. entstanden sein. – Ein gewisser Elpizon, der in einer (nicht sicher datierten) Versinschrift gepriesen wird (TAM 5, 3 nr. 1504), soll Reliquien aus dem Hl. Land nach Philadelpheia gebracht haben; wo diese aufbewahrt wurden, ist nicht mehr festzustellen. – Philadelpheia besaß eine rechteckige Stadtmauer von etwa 1700 m Länge (A. Pralong, Les remparts de Philadelphie: Philadelphie et autres études [Paris 1984] 101/26). Nach den 23 gesicherten Mauerstücken zu urteilen, war sie aus regelmäßigem Bruchstein errichtet u. ähnelte derjenigen von Sardes, die wahrscheinlich ins 3. Jh. zu datieren ist (C. Foss / D. Winfield, Byz. fortifications [Pretoria 1986] 127f).

b. Thyateira. Bei einer kleinen Ausgrabung auf der Akropolis von Thyateira stieß man auf einen langen Bau mit zahlreichen Räumen u. einer *Apsis aus Bruchsteinmauerwerk mit Ziegelbändern, einem typischen Kennzeichen spätantiker Architektur (R. Duyuran: Turk Arkeoloji Dergisi 17, 2 [1968] 73/6). Es hatte mehrere Räume u. war vermutlich ein öffentliches Gebäude, vielleicht ein *Gymnasium. Zu den Fundstücken zählen neben einer Marmorarkade auch Architekturfragmente mit Fresko- u. Mosaikresten. Ein genauer Grabungsbericht ist bisher nicht publiziert. – Ein im Innenhof der großen Moschee gefundener Bau mit Apsis könnte als Kirche gedient haben (O. F. A. Meinardus, St. John of Patmos and the Seven Churches of the Apocalypse [New Rochelle 1979] 98f).

C. Foss, Byz. and Turkish Sardis = Archaeological exploration of Sardis. Monogr. 4 (Cambridge, Mass. 1976). – G. M. A. Hanfmann, Sardis from prehistoric to Roman times. Results of the archaeological exploration of Sardis, 1958/75 (Cambridge 1983). – G. M. A. Hanfmann / C. Foss, The city and its environment: Hanfmann 1/16. – H. Kaletsch, Art. Lydia: NPauly 7 (1999) 538/47. – D. Magie, Roman rule in Asia Minor to the end of the 3rd cent. after Christ 1/2 (Princeton 1950). – S. Mitchell, Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor 1/2 (Oxford 1993/95). – Ch. H. Roosevelt, The archaeology of Lydia, from Gyges to Alexander (Cambridge 2009). – W. Tabbernee, Montanist inscriptions and testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism = Patrist. Monogr. Ser. 16 (Macon, Georgia 1997). – TAM = Tituli Asiae Minoris 5, 1/3 (Vindobonae 1981/2007).

Clive Foss
(Übers. Susanne Heydasch-Lehmann).

Lykaios s. Zeus.

Lykaonien (Galatien).

A. Allgemein. Die beiden historischen Landschaften L. u. Galatien (G.) nehmen den größten Teil des zentralanatolischen Hochlandes ein, das im Norden durch die Ketten des Pontischen Gebirges (h. Köroğlu Dağları u. Ilgaz Dağları), im Süden durch das Taurosgebirge (h. Toros Dağları) begrenzt wird; die Grenzen der beiden Regionen bildeten hier wohl in etwa die Kammlinien der Gebirge (Abb. 1). Im Osten schließt die historische Landschaft *Cappadocia (Kappadokien) an, deren Grenze im Süden, nach L., mit der Schwelle vom lykaonischen Beckenland zum Kırşehir-Massiv zusammenfällt, während im Norden die Grenze zu G. in nordöstlicher Richtung quer entlang des in der Antike als Chammanene bekannten Hochlandes u. dann um den Hauptort Ost-G.s, Tavion (spätantik Tabia), herum verläuft. G.s Grenzen zum westlich benachbarten Phrygien orientierten sich nicht an naturräumlichen Gegebenheiten u. schnitten in nord-südlicher Richtung östlich des heutigen Eskişehir durch die Täler von Sangarios (h. Sakarya) u. Tembris (h. Porsuk Çayı). Das südöstlich anschließende, dem Taurosgebirge nördlich vorgelagerte Hügelland östlich des Akşehir Gölü bildete in vorchristlicher Zeit eine phrygisch-lykaonische Kontaktzone mit Laodikeia Katakekaumene als wichtigstem Ort. Er wurde in hellenistischer Zeit zu L. gerechnet (Artemid. Geogr. frg. 125 [ed. R. Stiehle: Philol 11 (1856) 233] bei Strab. 14, 2, 29), gehörte in der röm. Provinzordnung jedoch nicht zu L., dessen Westgrenze von dem hier nach Norden ausschwingenden Taurosgebirge gebildet wurde. Die Grenze zwischen L. u. G. fällt weitgehend mit einem Tafelland zusammen, das die Schwelle zwischen dem zentralanatolischen Hügelland u. dem lykaonischen Beckenland bildet u. etwa auf der Höhe des Tuz Gölü verläuft. – G. u. die größten Teile L.s waren im Späthellenismus u. in der röm. Provinzgliederung der frühen u. hohen Kaiserzeit, jedoch nicht in der Spätantike (s. u. Sp. 777f), in einer administrativen Einheit zusammengeschlossen u. unterschieden sich in naturräumlicher Ausstattung, ethnischer Struktur u. historischer Entwicklung beträchtlich.

I. Namen. Die von keltischen Stämmen besetzten Gebiete Zentralanatoliens wurden seit der keltischen Landnahme im 3. Jh. vC. als Γαλατία (Strab. 12, 5) bzw. Γαλατικὴ χώρα (Act. 16, 6; 18, 23; vgl. u. Sp. 783) bezeichnet (L. Bürchner / C. G. Brandis, Art. Galatia, Galatike [chora], Gallograikia: PW 7, 1 [1910] 519/59, bes. 519f; K. Strobel, Die Galater 1 [1996] 123/39). Für deren Bewohner steht der Begriff Γαλάται / Galatae, der im Griech., nicht jedoch im Lat., auch andere Gallier bezeichnen kann, sowie als römische Neuschöpfung das Wort Gallograecus (Cic. har. resp. 28), im Griech. Γαλλογραικός (Appian. Mithr. 114, 560; vgl. Strab. 12, 5, 1). Landschaftsbezeichnungen, die an die vorangegangene Zugehörigkeit dieser Gebiete zu Phrygien, zu geringeren Teilen zu Paphlagonien u. Kappadokien erinnert hätten, wurden nicht mehr verwendet. – Der Landschaftsname Λυκαονία ist erstmals Xen. exped. 1, 2, 19; 7, 8, 25, der Volksname Λυκάονες ebd. 3, 2, 23; inst. Cyr. 6, 2, 10 sowie Ephor.: FGrHist 70 F 162 belegt. Er wird auf die Eigenbezeichnung der luwischen Bevölkerungsgruppe zurückgeführt, die diese

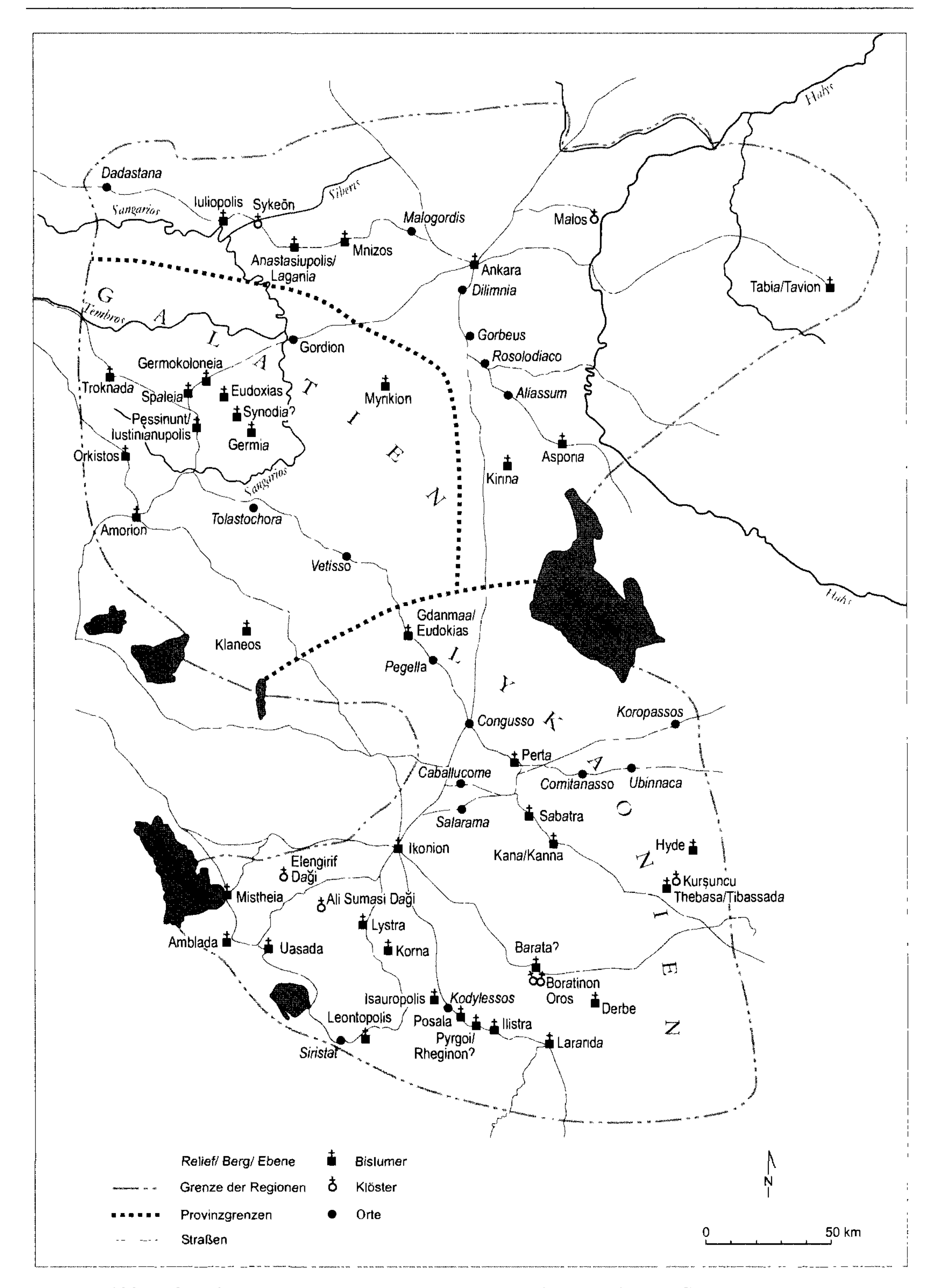


Abb. 1: Galatien u. Lykaonien (Provinzgrenzen um 400). Zeichnung: Silke Haase, Köln.

Landschaft seit dem 2. Jtsd. vC. besiedelte u. deren Sprache teilweise noch im Bestand der Orts- u. Personennamen L.s fassbar ist.

II. Territoriale Gliederung. a. Geographie u. Klima. G. stellt eine im Norden gebirgige (höchste Erhebung der Kırkkız Dağı, westlich Malos, 1985 m), meist jedoch bergige bis hügelige Landschaft dar, die von den Flusssystemen des Halys (h. Kızılırmak) im Osten u. des Sangarios (h. Sakarya) im Westen durchzogen wird. Eine südlich anschließende Tafellandschaft gehört größtenteils bereits zu L.; sie wird durch den Boz Dağı von einer Reihe von Becken abgetrennt, die im Süden an den Tauros anschließen u. deren nördlichstes die Tatta Limne (h. Tuz Gölü) ausfüllt (zur Geologie vgl. W.-D. Hütteroth / V. Höhfeld, Türkei[2] [2002] 32f). – Die Beckenlage bestimmt auch die Hydrogeographie L.s, das im Süden u. a. über die Seen Karalis Limne (byz. Pusguse Limne, h. Beyşehir Gölü) u. Trogitis Limne (h. Suğla Gölü) aus dem Tauros bewässert wird, jedoch keinen Abfluss zum Meer besitzt. In seinem Süden befinden sich tertiäre, in historischer Zeit erloschene Vulkane, darunter der Kara Dağ (Boratinon Oros) mit 2217 m Höhe. G. u. L. prägt das ‚anatolische Binnenklima', ein gemäßigt kontinentales Klima mit heißen Sommern, kalten Wintern u. kurzen Übergangsperioden sowie ganzjährig geringem Niederschlag (Strobel, Galater aO. 87/94). – Für die Antike kann G. in großen Teilen als waldreich u., besonders in Tallagen von Halys u. Sangarios, fruchtbar gelten; die heutige Entwaldung u. Erosion fruchtbarer Böden ist nachantik, wahrscheinlich sogar rezent; dem Weinanbau bietet die Region noch heute günstige Voraussetzungen (ebd. 94/7; Hütteroth / Höhfeld aO. 109/13). In L. hatten günstigere klimatische Bedingungen schon seit dem 7. Jtsd. die Entstehung der protourbanen Siedlungen von Çatal Hüyük u. Can Hasan ermöglicht (H. R. Cohen / O. Erol, Aspects of the palaeogeography of Central Anatolia: The Geographical Journal 135 [1969] 388/98; E. Asouti / J. Hather, Charcoal analysis and the reconstruction of ancient woodland vegetation in the Konya Basin, south-central Anatolia, Turkey: Vegetation History and Archaeobotany 10 [2001] 23/32); sie dürften bereits in historischer Zeit den heutigen Verhältnissen gewichen sein (zu ihnen H. Wenzel, Forsch. in Inneranatolien 2 [1937]). Wegen des geringen Niederschlags sind weite Teile L.s versteppt u. nur für die Weidewirtschaft nutzbar (so bereits Strab. 12, 6, 1; das lykaonisch-galatische Grenzgebiet westlich der Tatta Limne heißt Liv. 38, 18, 4 axylos). Andernorts dominiert Getreideanbau, heute die hauptsächliche landwirtschaftliche Produktion L.s; an Gebirgshängen ist darüber hinaus auch Gartenbau u. in den Randgebieten Weinproduktion möglich (Strab. 12, 7, 2).

b. Besiedlung, Wirtschaft u. Infrastruktur. 1. Besiedlung. Für die Besiedlungsgeschichte G.s stellt die Überquerung des Bosporos durch die galatischen Stämme der Trokmoi, Tektosages u. Tolistobogioi in den Jahren 279/277 vC. u. ihre Ansiedlung in der im Folgenden Galatia genannten Landschaft ab 275/274 vC. einen markanten Einschnitt dar. Die Einwanderergruppen, die sich vielleicht erst auf kleinasiatischem Boden in einem Prozess der Ethnogenese endgültig konstituierten (Strobel, Galater aO.), verdrängten oder assimilierten die einheimische Bevölkerung. In der literarischen Überlieferung vor allem als Plünderer bekannt, unterhielten die galatischen Neusiedler auch intensive Handelskontakte zu ihren Nachbarn. Die Hellenisierung zumindest der galatischen Eliten findet in der epigraphischen Überlieferung (bes. in Ankyra) ihren Niederschlag, die seit ihrem Einsetzen im 1. Jh. nC. rein griechisch ist, jedoch den Fortbestand gallischer Namen auch in der Führungsschicht dokumentiert. Auf dem Land ist die keltische Sprache mindestens bis in das 4. Jh. nC. (Hieron. in Gal. comm. 2 praef. [PL 26, 382C]; vgl. G. Neumann, Kleinasien: ders. [Hrsg.], Die Sprachen im röm. Reich der Kaiserzeit [1980] 167/85, bes. 177f; K. H. Schmidt, Galatische Sprachreste: Schwertheim 15/28), möglicherweise bis in das 6. Jh. nachweisbar (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 55 [TU 49, 2, 77 Schwartz]). – Die Zentren der galatischen Ansiedlung (allg. Mitchell, Anatolia 1, 51/8) sind nur zT. sicher identifiziert. Für die Trokmer nennt Strab. 12, 5, 2 Tavion (nahe Büyük Nefes), Podanala (Text korrupt; h. Kuşaklı Hüyük?) u., als Geschenk des Pompeius, Mithridation (nicht lokalisiert); ferner sind belegt Ecobrogis (bei Kırıkkale?) u. vielleicht Çeritkale (K. Strobel, Art. Trokmoi: NPauly 12, 1 [2002] 871). Die Tektosagen siedelten nach Strab. 12, 5, 2 in **Ankyra (h. Ankara); darüber hinaus werden als wichtigste Festungen jene von Sir-

keli, Gorbeus (beim heutigen Oğulbey), Güzelcekale u. Odunboğazı mit ihnen in Verbindung gebracht (K. Strobel, Art. Tectosages: NPauly 12, 1 [2002] 76f; zu weiteren Orten Mitchell, Anatolia 1, 54f). Als Festungen der Tolistobogier nennt Strab. 12, 5, 2 Blukion (bei Karalar) u. Peïon (h. Sedkaşı Kale / Tabanlıoğlu Kale), daneben darf Pessinunt als ihr wichtigstes Zentrum gelten (K. Strobel, Art. Tolistobogioi: NPauly 12, 1 [2002] 669). Gordion dürfte zum Gebiet der Tolistobogier (ebd.; anders Mitchell, Anatolia 1, 54) gehört haben, bevor die Stadt im 2. Jh. vC. an Pergamon fiel. – Die ethnische Struktur L.s lag im Wesentlichen seit archaischer Zeit fest u. dürfte allenfalls durch seleukidische Militärsiedlungen an der Königsstraße verändert worden sein (vgl. L. Robert, A travers l'Asie Mineure [Paris 1980] 243f); deren bedeutendste, Laodikeia Katakekaumene, liegt bereits westlich außerhalb der politischen Grenzen L.s. Im Grenzgebiet zu Phrygien ist eine kulturell gemischte phrygisch-lykaonische Kontaktzone westlich von Ikonion zu erkennen. Wenn diese Stadt Xen. exped. 1, 2, 19 als τῆς Φρυγίας πόλις ἐσχάτη bezeichnet wird, dürfte das jedoch allein die Satrapiengrenzen reflektieren (G. Laminger-Pascher, L. u. die Ostgrenze Phrygiens: EpigrAnatol 16 [1990] 1/14). Der Hinweis, dass zu L. auch isaurisches Territorium gehöre (Strab. 12, 6, 2), belegt keine ethnisch isaurische Bevölkerung in L., sondern dokumentiert den Verlauf der politischen Grenzen des späten Hellenismus (anders S. Dmitriev, Observations on the historical geography of Roman Lycaonia: GreekRomByzStud 41 [2000] 349/75). Bereits in der frühen Kaiserzeit dürfte die Bevölkerung vollständig hellenisiert gewesen sein; während im lykaonisch-phrygischen Grenzgebiet wenige Inschriften das Fortleben des Phrygischen belegen (Neumann aO. 174/6; C. Brixhe, Du paléo- au néo-phrygien: CRAcInscr 1993, 323/44; ders.: Bull. de la Societé de Linguistique de Paris 94 [1999] 285/315), ist das Lykaonische bereits in der Kaiserzeit nur noch im Namensmaterial zu fassen. Act. 14, 11 dürfte mit Λυκαονιστί nicht Lykaonisch, sondern der lykaonische Dialekt des Griech. gemeint sein (Neumann aO. 178f; anders K. Holl, Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristl. Zeit: Hermes 43 [1908] 240/54, bes. 243/6). – Die lokalen Eliten G.s galten im 4. Jh. als politisch einflussreich (Expos. mundi 44 [SC 124, 178/80]); *Libanios hatte als Rhetor in Antiochien neun Schüler aus Ankyra (C. Foss, Late antique and byz. Ankara: DumbOPap 31 [1977] 29/87, bes. 42/9). – Römische Militärsiedler wurden als Kolonisten bei der Gründung von Lystra unter Augustus deduziert (B. Levick, Roman colonies in southern Asia Minor [Oxford 1967]); die Einrichtung einer Bürgerkolonie in Ikonion wohl ebenfalls unter Augustus (H. v. Aulock, Münzen u. Städte L.s [1976] 56/9; mit Neudeduktion unter Hadrian, wohl durch Verleihung des *Bürgerrechts an Einheimische) ließ hier eine Doppelgemeinde mit hellenistischer Polis u. römischer Kolonie nebeneinander entstehen (S. Mitchell, Iconium and Ninica: Historia 28 [1979] 409/38), in deren Inschriften sich das Nebeneinander der Gemeinden erkennen lässt. An beiden Orten war die röm. Kolonie bald weitgehend hellenisiert. Die frühesten Hinweise auf jüdische Ansiedlungen in L. gibt Act. 14, 1 (Ikonion) u. vielleicht ebd. 16, 1 (Lystra), während für G. keine jüd. Gemeinde erwähnt wird. In der epigraphischen Überlieferung sind Juden in G. kaum, in L. gar nicht sicher dokumentiert (W. Ameling, Inscriptiones Judaicae Orientis 2 [2004] 335/41. 481/91). In byzantinischer Zeit begegnen Juden auch im galatischen Amorion (Belke, G. 86).

2. Wirtschaft. (T. R. S. Broughton, Roman Asia Minor: T. Frank [Hrsg.], An economic survey of ancient Rome 4 [Baltimore 1938] 499/916.) G. u. L. sind arm an Bodenschätzen. Erzvorkommen fehlen; nur das als Pigment genutzte Zinnober wurde, außerhalb der hier zugrunde gelegten Provinzgrenzen, in Sizma bei Laodikeia Katakekaumene gefördert (D. M. Robinson, A Graeco-Parthian portrait head of Mithradates I: AmJournArch 31 [1927] 338/44), der dunkle Bergkristall mormorion (Plin. n. h. 37, 173) u. Opal von geringer Qualität (ebd. 37, 84) in G. Die Tatta Limne war bekannt als Saline (Strab. 12, 5, 4) u. für die Heilkraft des Salzes (Plin. n. h. 31, 84; Diosc. Med. mat. med. 5, 109 [3, 80/2 Wellmann]; an beiden Stellen als ‚phrygisch' bezeichnet). – Im zentralen Kleinasien dürften etwa 90% der Bevölkerung auf dem Land gelebt haben (Mitchell, Anatolia 1, 244), u. die Landwirtschaft hat als wichtigster Wirtschaftszweig zu gelten. Die Expositio totius orbis et mundi bezeichnet die Provinz Galatia stereotyp als optima, sibi suffi-

ciens u. nennt als Produkte Kleidung sowie für Ankyra hervorragendes Brot (41 [SC 124, 178]). Der reiche Getreideanbau G.s wird Hist. Aug. vit. trig. tyr. 18, 8, die Qualität der galatischen Gerste Colum. 2, 9, 8. 16 betont. Die konstantinische Stadtrechtverleihung hebt für Orkistos die zahlreichen Mühlen hervor (CIL 3, 352 = 7000 bzw. MonAsMinAnt 7, 305; vgl. F. Jacques, Les molins d'Orcistus: M. Christol u. a. [Hrsg.], Institutions, societé et vie politique dans l'Empire Romain au 4e s. ap. J.-C. [Rome 1992] 431/46; F. Kolb: Klio 75 [1993] 321/40). Umfangreiche u., trotz des Wassermangels, ertragreiche Schafherden bezeugt für das hellenist. L. Strab. 12, 6, 1 (für das benachbarte Laodikeia ebd. 12, 8, 16), u. für G. nennt Plin. n. h. 29, 33 Wollerzeugung sowie ebd. 9, 141 u. 22, 3 deren Verarbeitung; als Prestigegüter begegnen Wollprodukte InschrKleinas 66, 8. 11 (trajanisch). Auch die funeräre Ikonographie im lykaonisch-phrygischen Grenzland spricht nach M. Waelkens, Phrygian votive and tombstones as sources of the social and economic life in Roman antiquity: AncSoc 8 (1977) 277/315 für die beherrschende Bedeutung der dortigen Wollproduktion. Rinderzucht ist für die Axylos Liv. 38, 18, 4 bezeugt. – Weitere Agrarprodukte sind sicher anzunehmen, u. die Vielfalt ländlicher Produkte schildert etwa die Vita des Theodoros v. Sykeon (ed. A.-J. Festugière = SubsHag 48, 1; BHG 1748); unter ihnen ist in der Passio Theodoti 32 (P. Franchi De' Cavalieri: StudTest 6, 81; engl. Übers.: A. N. Athanassakis / T. Vivian: StudMonast 44, 2 [2002] 267/92; BHG 1782; s. u. Sp. 785) der Wein aus Malos nordöstlich von Ankyra genannt (wo der Weinanbau im 20. Jh. wieder aufgenommen wurde); Weinanbau an den Nordhängen des Tauros ist noch im MA belegt. Bezeugt sind weitere *Heilmittel u. Arzneien aus G. (Akazie: Plin. n. h. 24, 109; Kalmus: ebd. 25, 157; *Bilsenkraut: ebd. 25, 35; Selgitisches Öl: ebd. 15, 31; 23, 95). – Neben kleineren Gütern, wie sie für die Spätantike die Vita des Theodoros (s. oben) schildert, u. Besitzungen der städtischen Oberschicht im Umland ihrer Polis (Nachweise: Mitchell, Anatolia 1, 150f), zeichneten sich besonders die schwach urbanisierten Teile G.s u. L.s seit der frühen Kaiserzeit durch Großgrundbesitz aus (ebd. 151/6; Broughton aO. 663/76). Großgüter u. ihre Verwalter sind epigraphisch bezeugt in G. bei Germa u. in der Axylos, in L. mehrfach bei Laodikeia, in Akören bei Ikonion, an der lykaonisch-isaurischen Grenze, um Vetissos (E. Kirsten, Art. Vetissos: PW 8A, 2 [1958] 2437/9) u. bei Gdanmaa (auch Gdamaua, Gadamaua, Gedammao usw. genannt; dazu u. zur möglichen Gleichsetzung mit Eudokias vgl. D. / L. Stiernon, Art. Gdamaua: DictHistGE 20 [1984] 201f) sowie im lykaonisch-kappadokischen Grenzland. Der größere Teil dieser Güter befand sich in den Händen italischstämmiger Besitzer, die teils in den augusteischen Koloniegründungen eingewandert waren, teils aus anderen Teilen Kleinasiens kamen; damit sind diese Güter zugleich Beleg für eine weitgehend monetarisierte, marktorientierte Landwirtschaft. Einige dieser Besitzungen, wie die praedia Quadratiana u. mehrere andere senatorische Güter bei Laodikeia, gelangten wohl im 2. Jh. in kaiserliche Hand; weitere kaiserl. Güter sind nachgewiesen im lykaonisch-pisidischen Grenzgebiet um die Pusguse Limne u. in der Nähe des galatischen Sivrihisar (Mitchell, Anatolia 1, 156f; Broughton aO. 650/63); manche von ihnen könnten noch auf die Einziehung der Besitzungen des Amyntas unter Augustus zurückgehen (ebd. 650). Das Versiegen der epigraphischen Überlieferung lässt die weitere Entwicklung dieser kaiserl. Domänen nach dem 3. Jh. im Dunkel. Signifikante Tempelländereien dürfte allenfalls der Tempel der Mater Magna in Pessinunt besessen haben (Strab. 12, 5, 3; s. u. Sp. 779).

3. Straßennetz. (Belke, G. 93/114.) Das vorröm. Straßennetz G.s ist weitgehend unbekannt u. wird von dem Geographen Artemidor (frg. 125 [Stiehle aO. (o. Sp. 764) 232f] bei Strab. 14, 2, 29) in seiner Besprechung der Straßenverbindungen von Westanatolien nach Osten nicht berücksichtigt (anders Belke, G. 93). Dort ist hingegen eine Verbindung von Philomelion über Laodikeia durch L. u. bis Koropassos erwähnt, die in Garsaura Kappadokien erreichte. Neben dieser erst in hellenistischer Zeit nachgewiesenen Verbindung ist vor allem die pers. Königsstraße zu nennen, die von Laodikeia über Ikonion wohl nach Laranda u. von dort zu den Kilikischen Pforten verlief (Xen. exped. 1, 2, 19). Erst ab römischer Zeit ist das Straßensystem in Umrissen, für die spätantike u. frühbyz. Zeit detaillierter bekannt. – Das Straßennetz G.s u. L.s ist stark durch Ost-West-Verbindungen geprägt. Sie schlossen

im Nordwesten an die von Nikaia kommende Straße an, die bei der mansio Fines (Identifikation mit Cenon Gallicanon ist umstritten: S. Sahin, Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik [Nikaia] 2, 1 = InschrKleinas 10, 1 [1981] 19) galatisches Gebiet u. wohl 11 Meilen später Dadastana erreichte; diese Trassierung wurde ab den 70er Jahren des 1. Jh. nC. ausgebaut; sie setzte sich ab Ankyra nach Tabia u. weiter an den oberen Euphrat fort (D. H. French, The Roman road-system of Asia Minor: ANRW 2, 7, 2 [1980] 698/729, bes. 707/11). Eine andere Fortsetzung erfuhr sie seit spätantiker Zeit von Ankyra über Dilimnia (Delemna im Itin. Burdig.: CCL 175, 10) u. Gorbeus nach Aspona u. überschritt nach zwei weiteren mutationes die Grenze nach Kappadokien; in dieser Trassierung verband sie als Pilgerstraße Kpel mit dem Hl. Land (French, Road-system aO.). Im Westen erreichte die Straße aus Westkleinasien von Dorylaion (vielleicht über Orkistos) Amorion. Eine Reihe ungefähr parallel verlaufender Straßen, die teils über Laodikeia u. Ikonion führten, teils eine oder beide Städte mieden u. direkt durch die lykaonische Steppe gelegt waren, verband Amorion mit dem Osten L.s. Die auffällige Dichte der Verbindungen, die über Perta u. Sabatra (Soatra; Savatra) verliefen, belegt die Prosperität dieser Region in Kaiserzeit u. Spätantike. Weitere südlich gelegene Straßen verbanden Ikonion nördlich durch die südlykaonische Steppe u. das nicht sicher lokalisierte Barata mit Kappadokien u. weiter südlich entlang der alten Königsstraße am Nordhang des Taurosgebirges über Laranda mit Kilikien. – Diesen großenteils als Fernverbindungen genutzten Straßen stehen wenige Nord-Süd-Achsen gegenüber. G. war nach Norden wohl allein durch die bislang nur vermutete Straße von Ankyra (mit einer Querverbindung nach Malos) nach Gangra mit Paphlagonien, durch eine im Itinerarium Burdigalense belegte Straße über Malogordis (CCL 175, 9f) mit *Bithynien u. durch eine Straße von Ankyra westlich an der Tatta Limne vorbei mit L. verbunden. Umfangreicher waren die Verbindungen L.s nach Süden. Die augusteische Via Sebaste (French, Road-system aO. 707) verband die röm. Kolonien in Ikonion u. Lystra über Mistheia (Mistia) mit der gleichzeitig im pisidischen Antiocheia eingerichteten Kolonie. Weitere Straßen verbanden Ikonion direkt mit der Pusguse Limne in Pisidien u. über Lystra u. Leontopolis mit Isaurien.

III. Geschichte. a. Bis zur Einrichtung der provincia Galatia. In G. verloren nach der Ankunft galatischer Bevölkerungsgruppen 275/274 vC. frühere Siedlungen an Bedeutung (Strab. 12, 5, 3); auch die zunächst zum Zentrum der Tolistobogioi aufgestiegene alte Königsstadt Gordion sank seit dem 2. Jh. vC. zu einer kleinen Siedlung u. Straßenstation herab. Zentren einer langsam einsetzenden Urbanisierung waren die befestigten Hauptorte der galatischen Teilstämme, unter denen erst in röm. Zeit Ankyra zur Metropolis der provincia Galatia aufstieg. Im 1. Jh. vC. waren die anfangs nur locker unter ihren zunächst zwölf Tetrarchen verbundenen galatischen Stämme unter die Herrschaft des Deiotaros (gest. ca. 40 vC.) gekommen. In Anlehnung an die maßgeblichen röm. Politiker hatte der Tolistobogier G. unter seine Herrschaft bringen u. um Teile Paphlagoniens u. Kleinarmeniens erweitern können. Dem bei Caesar in Ungnade Gefallenen bestätigte Antonius den Besitz dieser Gebiete, die jedoch nach dem Tod des Deiotaros wieder aufgeteilt wurden. Im J. 36 vC. trat sein Feldherr Amyntas die Nachfolge an u. erhielt nach Actium von Octavian wieder die Herrschaft über das gesamte Reich des Deiotaros, das nach seinem Tod (25 vC.) als provincia Galatia eingezogen wurde (s. u. Sp. 775); nach römischem Vorbild geschulte galatische Truppen wurden als legio Deiotariana übernommen u. in Ägypten stationiert. – Der Nordwesten L.s, das 188 vC. an Pergamon gefallen war, wurde wohl nach der Attalidischen Erbschaft 133 vC. als Proseilemmene an G. gegeben (Ptol. geogr. 5, 4, 10; vgl. K. Strobel, G. u. seine Grenzregionen: Schwertheim 29/65, bes. 54/8; dagegen Mitchell, Anatolia 1, 55) u. galt seitdem als galatisch. Das restliche L. wurde geteilt, u. diese Teilung blieb bis in die Spätantike bestehen: Seine südöstl. Teile gelangten als elfte Strategie an das Königreich Kappadokien, u. die südwestl. Teile um Ikonion u. an den Taurosһängen begegnen 102 vC. anlässlich der Einrichtung der provincia Cilicia erstmals als provincia Lycaonia. Sie scheint zunächst von Asia aus mitverwaltet worden zu sein; an die provincia Cilicia kam sie möglicherweise in der Zeit des P. Servilius (78/74 vC.), der von Kilikien aus die Isaurer unterwarf, spätestens aber bei der Neuordnung

iJ. 56 vC., als mit den drei phrygischen conventus auch die beiden lykaonischen, Philomelion u. Ikonion, von Asia an Cilicia übergingen. Die damalige Stellung des südöstl. L., wo während der Statthalterschaft Ciceros 51/50 vC. der mit Cicero in hospitium u. familiaritas verbundene (fam. 13, 73, 2), von Strab. 12, 1, 4 jedoch als ληστής bezeichnete Antipater von Derbe faktisch über Derbe u. Laranda herrschte, bleibt unklar; es könnte weiterhin als elfte Strategie Teil Kappadokiens gewesen oder unter Antipater als Klientelfürstentum eingerichtet worden sein. – Die Teilung L.s in eine westl. u. eine östl. Hälfte blieb bestehen, als Antonius 40 vC. die Gegend um Ikonion dem Klientelfürsten Polemon übertrug; 36 vC. fielen diese Gebiete an Amyntas, der seit 40 vC. über Pamphylien u. Pisidien (ebd. 12, 6, 3) u. nun auch über G. u. West-L. herrschte u. nach Actium weitere Besitzungen in Kilikien erhielt (ebd. 14, 5, 6; auf diese Situation dürfte Plin. n. h. 5, 95 Bezug nehmen, für den nun die ipsa Lycaonia nur noch der südöstl. Bereich um Thebasa u. Hyde war). Nach seinem Tod 25 vC. wurden sämtliche Besitzungen eingezogen u. als provincia Galatia unter einem legatus Augusti pro praetore konstituiert, die nun G., den Westen L.s (ohne die Kappadokien zugeschlagenen Gebiete) sowie Pisidien u. Pamphylien umfasste (zuletzt W. Leschhorn, Die Anfänge der Provinz Galatia: Chiron 12 [1992] 315/36).

b. Kaiserzeit. Der provincia Galatia wurden bis in Flavische Zeit wiederholt weitere Territorien angegliedert (Anschluss des inneren Paphlagonien u. des Pontus Galaticus unter Augustus, Ausgliederung von Pamphylien u. Pisidien unter Claudius u. endgültig unter Vespasian, vorübergehende Angliederung Kilikiens u. des Pontus Polemoniacus unter Nero), u. in Flavischer Zeit wurde sie durch Zusammenschluss mit Kappadokien zu einem der umfangreichsten Befehlsbereiche des Röm. Reiches. Nach 110 nC. wurde dieses Konglomerat wieder zerteilt, u. Gebietsabtrennungen unter Trajan u. Antoninus Pius gaben der provincia ihre endgültige Gestalt, zu der nun neben G. die Phrygia Paroreios, West-L. um Ikonion sowie zunächst noch Isaurien gehörten. Der genaue Grenzverlauf im Norden u. die Zugehörigkeit des Territoriums um das paphlagonische Neoklaudiopolis sind noch unklar (Mitchell, Anatolia 1, 92; G. Kahl: Orbis Terrarum 1 [1995] 109/19). – Bei Einrichtung der provincia Galatia waren die (seit 133 nC. kappadokischen) ostlykaonischen Gebiete der neuen Provinz nicht zugefallen u. dürften durchgehend von ihr getrennt geblieben sein; in den Jahren 37-8/72 gehörten sie zum Klientelfürstentum des Antiochos IV v. Kommagene. Wohl deshalb heißen sie bei Ptol. geogr. 5, 6, 16f Ἀντιοχιανή; diesen Zustand reflektiert Plin. n. h. 5, 95 (anders Dmitriev aO. [o. Sp. 769]). Mit Lycaonia wird in den Inschriften wohl immer nur West-L. um Ikonion bezeichnet. Die alte elfte Strategie wurde nach dem Ende des Antiochos wohl gemeinsam mit der provincia Cappadocia verwaltet; seit Antoninus Pius bildete sie mit Kilikien u. Isaurien die neue Provinz Tres Eparchiae (zur Datierung: M. H. Sayar, Cornelius Dexter. Statthalter der Provinz Kilikien: EpigrAnatol 24 [1995] 127/9). Innerhalb dieser neuen Provinz formten die lykaonischen Poleis Barata, Koropassos, Dalisandos, Hyde, Derbe, Ilistra u. Laranda ein eigenes Koinon u. prägten unter dessen Dach Münzen in dJ. 163/66, Koropassos noch einmal nach 235 u. Barata, Dalisandos, Ilistra u. Laranda unter Philippus Arabs 244/49 (vgl. Aulock aO. [o. Sp. 770] 33/44; H. A. Troxell, A coin of Coropassus in Lycaonia: GazNum-Suisse 37 [1987] 56/8; R. Ziegler: Stud. zum antiken Kleinasien 4 [1999] 137/53). – Bei Einrichtung der provincia Galatia bildeten G. u. West-L. jeweils eigene Untereinheiten, wie die Einrichtung des Kaiserkultes zeigt. Dessen galatisches Zentrum war die Metropolis der Provinz, Ankyra, wo Angehörige der galatischen Elite den Kult am Tempel der Roma u. des Augustus versahen (Foss 449). In G. kam es zur Umstrukturierung der Stammesterritorien, die nun als die Poleis von Pessinunt, Ankyra u. Tabia verfasst wurden (Mitchell, Anatolia 1, 86/9) u. denen zwischen 25 u. 20 vC. die röm. Bürgerkolonie Germa (spätantik Germokoloneia) an die Seite trat (H. v. Aulock: IstMitt 18 [1968] 221/37). Wohl in augusteischer Zeit kam auch die Region um Iuliopolis (vormals Gordiukome, später Heliupolis genannt) hinzu, seit der Triumviratszeit eine Polis (Strab. 12, 8, 9, dort noch als mysisch bezeichnet). Die Urbanisierung G.s machte zunächst langsame Fortschritte; im 2. Jh. dürfte Kinna in der Proseilemmene den Rechtsstatus einer Polis erhalten haben (Mitchell, Anatolia 1, 96). Die alten Poleis L.s behielten in der neuen pro-

vincia Galatia wohl nicht sämtlich ihren Status; Plin. n. h. 5, 95 weiß allein von 14 civitates, während in der Kaiserzeit im zu Galatia gehörigen Teil L.s Ikonion, Lystra, Savatra u. Vasada (Basada) als eigenständig belegt sind. – Unter Marc Aurel dürften Teile des Pontos an die provincia Galatia angeschlossen worden sein (Ch. Marek, Stadt, Ära u. Territorium in Pontus-Bithynia u. Nord-Galatia = IstForsch 39 [1993] 84/8); nur schwache Indizien werden für weitere Veränderungen G.s im 2./3. Jh. angeführt (D. H. French: Labor omnibus unus, Festschr. G. Walser [1989] 38/44; Mitchell, Anatolia 2, 158). Für L. blieben die Regelungen des 2. Jh. im 3. Jh. unverändert bestehen (anders B. Rémy, L'évolution administrative de l'Anatolie aux trois premiers siècles [Lyon 1986] 81. 96).

c. Spätrömisch u. frühbyzantinisch. (K. Belke, G. in der Spätantike: Schwertheim 171/88.) Die Reformen Diokletians definierten die Provinzlandschaft grundlegend neu. Die provincia Galatia umfasste nunmehr wahrscheinlich nur das galatische Kernland, dem wohl das bithynische Iuliopolis zugeschlagen worden war; ihre genaue Ausdehnung bleibt unklar. Ende des 4. Jh., vielleicht zwischen 396 u. 399, wurde Galatia in die beiden Provinzen Galatia I u. Galatia II = Galatia Salutaris geteilt; zu ersterer gehörten unter Ankyra als Metropolis Aspona, Berinupolis, Kalumne, Kinna, Lagania (später, vermutlich unter Anastasius [491/518], Anastasiupolis; vgl. French 43f), Mnizos u. Tabia sowie das ursprünglich bithynische Iuliopolis. Galatia II umfasste als Metropolis Pessinunt (seit dem 6. Jh. Iustinianupolis), ferner Eudoxias (erstmals 451 durch Bischof Aquilas auf dem Konzil von Chalkedon belegt; vgl. AConcOec 2, 1, 2, 88: Ἀκύλου; ob der Name zu Ehren der Gattin des Kaisers Arcadius vergeben wurde, ist unklar; vgl. R. Janin: DictHistGE 15 [1963] 1340), Germokoloneia, Germia, Klaneos, Myrikion, Pitanissos (Lage u. vorherige Zugehörigkeit umstritten), Spaleia u. Sykeon; wohl bei Einrichtung der Galatia II kamen auch die zuvor zu Asia gehörigen Territorien von Amorion, Orkistos u. Troknades zur neuen Provinz. – Der einstmals zu Galatia gehörige Teil L.s um Ikonion bildete seit Diokletian gemeinsam mit Randgebieten der alten provincia Asia u. Pisidien die provincia Pisidia; das zuvor zur provincia Cilicia gehörige Südost-L. wurde nach deren Auflösung Teil der neugebildeten provincia Isauria. – Mit der Einführung der Diözesen (K. L. Noethlichs: Historia 31 [1982] 70/81; C. Zuckerman: TravMém 14 [2002] 617/37) erwuchs aus den Reformen Diokletians auch eine tiefere administrative Trennung L.s u. G.s. Galatia (später Galatia I u. Galatia II) gehörte nun der dioecesis Pontica an, die provincia Pisidia mit West-L. der dioecesis Asiana, Isauria der dioecesis Oriens. Die lykaonischen Landesteile wurden zwischen 370 u. 372 von Pisidia u. Isauria getrennt, als eigenständige provincia Lycaonia zusammengefasst u. der dioecesis Asiana unterstellt; zu ihr gehörten nun die Territorien ihrer Metropolis Ikonion sowie von Amblada, Barata, Derbe, Gdanmaa (zuvor zu Galatia), Homanada, Hyde, Ilistra, Isauropolis, Kan(n)a, Korna, Laranda, Lystra, Mistheia (Mistia), Perta, Sabatra, Vasada u. Reginon, das möglicherweise mit Pyrgoi oder Psibela zu identifizieren ist (Belke, G. 217), sowie die seit dem 7. Jh. als Psibela oder Berinupolis belegte Stadt. Diesen Zustand reflektieren die Angaben des Hierokles (synecd. 674, 7/676, 6: Lycaonia; 696, 4/697, 2: Galatia I; 697, 3/698, 4: Galatia II = Salutaris [27f. 34f Honigmann]). – Zahlreiche Orte L.s u. besonders des zuvor nur gering urbanisierten G. erlangten in spätantik / frühbyzantinischer Zeit erstmals den Status von Städten u. Bistümern (s. u. Sp. 786f), in G. Amorion, Klaneos, Myrikion, Orkistos, Troknades, Spaleia sowie das später an L. gefallene Gdanmaa, in L. Perta (?) u. Posala; auch wenn die mangelhafte archäologische Erforschung dieser neu in den Rang von Poleis aufgenommenen Orte das Bild verunklärt u. die Lokalisierung einiger unbekannt oder unsicher ist (G.: Berinupolis, Eudoxias, Germia, Pitanissos [?], Synodia; L.: Umanada, Psibela), darf doch für das 4./5. Jh. von einer beträchtlichen Prosperität der Regionen ausgegangen werden, in denen auch die epigraphische Produktion, besonders in L., gegen den reichsweiten Trend erst im späten 3./frühen 4. Jh. ihren Höhepunkt erreicht. Die Einfälle von Isaurern in dJ. 354, 359 u. 368 (?) sowie 404/06 konnten diese Entwicklung nicht bleibend beeinträchtigen, auch wenn sie in den Quellen als gravierend beschrieben werden (Philostorg. h. e. 11, 8) u. vor 471/72 zur Einrichtung eigener Militärkommandos auch in Pisidien u. L. unter einem comes führten.

Eine größere Garnison lag wohl in Ankyra (Foss aO. [o. Sp. 770] 33f); Zeugnisse zur Stationierung von Militär sind in G. u. L. nur ganz vereinzelt u. betreffen meist kleinere Militärposten (S. Mitchell, The Ankara district. The inscriptions of North Galatia = Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor 2 [Oxford 1982] 121a. 159. 450. 499; MonAsMinAnt 8, 225. 323; CIG 4004). – Unter Iustinian wurde wohl 535/36 der Statthalter der Galatia I in den Rang eines comes erhoben, Lycaonia stand nun unter einem Praetor, wobei in beiden Provinzen die Trennung militärischer u. ziviler Kompetenzen aufgehoben wurde. Nach 548 wurde diese Regelung weitgehend rückgängig gemacht; das Militärkommando in L. hatte nun ein dux bzw. βιοκωλύτης inne, der auch für *Lydien zuständig war. In dieser Form hatte die Provinzordnung des späten 4. Jh. Bestand bis zur schrittweisen Einführung der Themenordnung im 7. Jh., als Galatia II u. der größte Teil der Galatia I dem Thema Opsikion, deren Osten um Tabia dem Thema Armeniakon zufiel, während Lycaonia gänzlich zum Thema Anatolikon gehörte (I. E. Karagiannopulos, Die Entstehung der byz. Themenordnung [1959]). Persische Einfälle berührten L. u. G. in dJ. 615/16 u. 620/22 (Einnahme von Ankyra; Foss 451) sowie 626. Den Beginn der Arabereinfälle markierten für L. die Beutezüge der Jahre 644/46 von Kappadokien bis nach Amorion; G. war erstmals 654 betroffen, als Ankyra von Arabern eingenommen u. geplündert wurde. Die Einfälle der Araber bedeuteten besonders für L. einen beträchtlichen Einschnitt; nach ihnen werden Orte wie Derbe u. Hyde nicht mehr als Poleis u. Bistümer genannt.

B. Heidnisch. I. Galatien. In G. bestanden die prominentesten vorkeltischen Kulte nach der Einwanderung der Galater fort. Das Heiligtum der *Kybele in Pessinunt behielt seine Selbstverwaltung (Strab. 12, 5, 3), u. in ihm dienten im 2. Jh. vC. Priester mit galatischen Namen (C. B. Welles, Royal correspondence in the Hellenistic period [New Haven 1934] 56; Diod. Sic. 36, 13, 1). 204 vC. wurde der dort verehrte schwarze Stein nach Rom überführt (zB. Liv. 29, 10, 4f; E. Schmidt, Kultübertragungen = RGVV 8, 2 [1909] 1/30). Das Heiligtum erlebte in der Kaiserzeit einen Niedergang (Mitchell, Anatolia 2, 20/2), war aber noch 362 in Betrieb u. wurde von Kaiser *Iulianus gefördert (Iulian. Imp. ep. 81, 388C/389A; 84, 429C/432A [1, 2, 90f. 144/7 Bidez]). In Tabia existierte ein überregional bedeutendes Zeusheiligtum (Mitchell, Anatolia 2, 23; ein Schüler des Libanios, Paionios, lebte dort [Liban. ep. 1080 (11, 169f Förster)]). Während keltische Kulttraditionen in der Überlieferung schwer zu fassen (nach Mitchell, Anatolia 1, 49 auch der Strab. 12, 5, 1 belegte Drynemetos, eigentlich eine politische Versammlung) u. teilweise erst in jüngster Zeit erkannt worden sind, darunter vielleicht auch das Fortleben von Menschenopfern (vgl. Diod. Sic. 31, 13 zu einem Bericht über Menschenopfer in G. iJ. 166 vC.; Mitchell, Anatolia 1, 48), entsprach das Pantheon der größeren Orte weitestgehend kaiserzeitlichen Usancen; so wurden in Ankyra Asklepios u. Hygieia, die Dioskuren, Demeter, Isis u. Sarapis, Tyche, die Musen u. Zeus (teils mit der indigenen Epiklese Tavianos; s. oben) verehrt, ferner die kleinasiatischen Gottheiten Men sowie βασιλεύς u. βασιλίσσα (Mitchell, Anatolia 2, 14; weitergehende Schlüsse aus der kaiserzeitl. Münzprägung sind dagegen nicht abgesichert). – Besonders prominent war in G. der Kult des Zeus, auch mit weiteren Epiklesen (Akreinenos: Mitchell, Ankara district aO. 75; Bronton: ebd. 13. 54a. 77; Bussurigios: ebd. 203f; Megistos: ebd. 295. 308; Narenos: ebd. 11. 42. 53. 67. 70. 83; Saryendenos: ebd. 76; Suolibrogenos: ebd. 191; vgl. auch E. Kirsten: PW 8A, 2 [1958] 2439) sowie derjenige der Meter (SupplEpigrGr 46, 1635), mit dem der Kult von βασιλεύς u. βασιλίσσα in Verbindung stehen könnte (Bosch nr. 189; S. Mitchell, Inscriptions of Ancyra: AnatolStud 27 [1977] 89f). Das weitere Pantheon G.s in der Kaiserzeit ist unauffällig; neben dem Isiskult finden sich weitere neue Kulte wie jener für Ὅσιος καὶ Δίκαιος (Mitchell, Ankara district aO. 18. 45; vgl. ebd. 44) sowie für Mithras (ebd. 404; in Amorion: Vermaseren, Corp. Mithr. 1 nr. 22) u. den Θεὸς Ὕψιστος (Mitchell, Ankara district aO. 418; zu diesem Kult C. Colpe / A. Löw, Art. Hypsistos [Theos]: o. Bd. 16, 1035/56).

II. Lykaonien. Auch die vorchristl. kultische Landschaft L. (allg. B. Röhr, Kult u. Fest in L. [2009]) zeichnet sich in erster Linie durch Übernahme des griech. Pantheon aus, neben dem wenige einheimische Gottheiten weiter verehrt wurden. Hervorzuheben ist neben den Zeuskulten in Ikonion u. Perta (Mitchell, Anatolia 2, 23) die promi-

nente Rolle der Meter (Röhr aO. 127; G. Rehrenböck, Die Epiklesen der Meter in L.: Ad fontes!, Festschr. G. Dobesch [Wien 2004] 443/53), besonders die im lykaonisch-phrygischen Grenzgebiet beheimatete Meter Zizimmene (M. J. Vermaseren, Corpus cultus Cybelae Attidisque 1 [Leiden 1987] nr. 775f; G. Laminger-Pascher, Beitr. zu den griech. Inschriften L.s = Tituli Asiae Minoris ErgBd. 11 [Wien 1984] nr. 150; B. H. McLean, Greek and Latin inscriptions in the Konya Archaeol. Mus. = Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor 4 [London 2002] nr. 4f. 7; auch in G.: Mitchell, Ankara district aO. nr. 361; in Vetissos: Kirsten aO.). Schließlich waren Kulte des Men, dessen wichtigstes Zentrum im pisidischen Antiocheia lag, in L. weit verbreitet (Mitchell, Anatolia 2, 24f). In Sabatra (Savatra) ist ein Priester des Kaiserkultes u. der πάτριοι θεοί Ares u. der Areioi inschriftlich belegt (ebd. 2, 28). Möglicherweise ist Amblada (mit den Ethnika Ἀμπελαδηνός u. Ἀμλαδεύς) in den Inschriften der Kultgemeinschaft der Xenoi Tekmoreioi vertreten (W. Ruge, Art. Xenoi Tekmoreioi: PW 5A, 1 [1934] 158/69, bes. 160), deren Christenfeindlichkeit (W. M. Ramsay, Dedications at the sanctuary of Colonia Caesarea: JournRomStud 8 [1918] 139; S. Pétridès: DictHistGE 2 [1914] 1043) freilich nicht zu beweisen ist (Ruge, Xenoi aO. 169). – Literarisch erst spät belegt sind mythologische Spekulationen über die Etymologie des Namens der Stadt Ikonion: Joh. Malalas führt ihn auf den Sieg des Perseus über die Lykaonier mit Hilfe des Bildes (εἰκών) des Gorgonenhauptes u. einer anschließend vor den Mauern der Stadt errichteten Statue zurück (chron. 2, 11 [CorpFontHistByz 35, 26]: διότι πρώτης νίκης εἰκόνα σὺν τῇ Γοργόνῃ ἐκεῖ ἔλαβεν); in den Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 85 (71f Preger) heißt es, der Name verweise auf das ‚Kommen' (ἡκέναι) des Perseus. Dort wird auch erwähnt, dass aus Ikonion στῆλαι ... πλεῖσται nach Kpel überführt worden seien, unter ihnen eine Zeusstatue, die sich immer noch im Hippodrom befinde (ebd. 83 [71]); eine Stele des Perseus u. der Andromeda sei unter **Constantius II in das Bad Κωνσταντινιαναί gebracht worden (ebd. 85 [71f]); vgl. A. Cameron / J. Herrin, Cple in the early 8th cent. (Leiden 1984) 274/6. Bei Stephanos v. Byz. ist die Sage überliefert, in Ikonion, damals noch Annakos genannt, hätten Prometheus u. Athena nach der Sintflut des Deukalion die Bilder aus Schlamm geformt, u. auf Befehl des Zeus hätten anschließend die Winde den Bildern Leben eingehaucht: διὰ οὖν τὰς εἰκόνας ἐκεῖ διαγραφῆναι Ἰκόνιον κληθῆσαι (s. v. Ἰκόνιον [329 Meineke]; P. R. Trebilco, Jewish communities in Asia Minor [Cambridge 1991] 88).

C. Jüdisch. Zeugnisse jüdischer Gemeinden sind in G. u. L. selten (Ameling aO. [o. Sp. 770] 335/41. 481/91; I. A. Levinskaya, The book of Acts in its diaspora setting [Grand Rapids 1996], bes. 150/2). Jüdische Grabinschriften der Spätantike fanden sich in Germa u. Tavium, wo die Passio des hl. Theodotos auch Bekehrungen von Heiden u. Juden ansiedelt (Pass. Theodot. 3 [Franchi De' Cavalieri aO. (o. Sp. 771) 62f]; vgl. Foss 460); doch könnte es sich um einen hagiographischen Topos handeln (Ameling aO. 336f). Dort finden sich auch Belege für den Kult des Θεὸς Ὕψιστος (Mitchell, Ankara district aO. nr. 509/12; Trebilco aO. 137. 243_{51}), der jüdische u. pagane Vorstellungen kombinierte (Colpe / Löw aO.). Eine Weihinschrift aus Malos wird jüdisch sein (Mitchell Ankara district aO. nr. 209b). – Aus L. sind nur vier möglicherweise jüd. Inschriften aus Gdanmaa, Ikonion u. Sadahattin Hanı, aber kein gesichertes Zeugnis bekannt. Die von der Apostelgeschichte berichtete Existenz jüdischer Gemeinden in Antiocheia (13, 15/43) u. Ikonion (14, 1) lässt sich nicht unabhängig überprüfen; das für beide Orte behauptete Neben- u. Miteinander jüdischer Gemeindemitglieder u. paganer σεβόμενοι ist jedoch plausibel (Mitchell, Anatolia 2, 31; ders., Wer waren die Gottesfürchtigen?: Chiron 28 [1998] 55/64; *Gottesfürchtiger).

D. Christlich. I. Christianisierung. (Harnack, Miss.[4] 768f. 773/6.)

a. Paulus. Der Süden L.s gehörte zu den von Paulus missionierten Gebieten; er bereiste wohl kurz nach der Mitte der 40er Jahre, von Zypern über Pamphylien kommend, das pisidische Antiocheia, Ikonion, Lystra u. Derbe (Act. 13f) auf seinen sog. Missionsreisen, deren Historizität nicht unbestritten ist (H. Conzelmann, Die Apostelgesch.[2] [1972] 80f). Jedenfalls wiederholt der Bericht über den Aufenthalt in Ikonion (Act. 14, 1/6) das, was bereits für den in Perge behauptet wurde. Den Aufenthalt in Lystra prägt ebenfalls lukanische Topik, der in Derbe (ebd. 14, 20a/21) ist knapp erwähnt

(vgl. ebd. 16, 1/4; *Aposteldekret). – Aus Ikonion in L. stammt auch die hl. *Thekla, deren Akten zusammen mit denen des Paulus wohl im 2. Jh. zusammengestellt wurden (G. Röwekamp: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 675); der Ort wird in einer Vita des 5. Jh. πόλις λαμπρά genannt (15, 43f [SubsHag 62, 230 Dagron]), Synax. Cpol. 24. IX. (75 Delehaye) ist Thekla erste Märtyrerin u. Apostel (ἄθλησις τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος ἐν γυναιξὶ καὶ ἀποστόλου Θέκλας). – Der Besuch des Paulus in Ikonion hat in der hagiographischen Tradition einige Spuren hinterlassen, so schon in den Thekla-Akten; genannt werden der in den Akten erwähnte Onesiphoros (zusammen mit einem Porphyrios; Synax. Cpol. 16. VII. [823 Delehaye]; vgl. ebd. 9. XI. nr. 2 [205]). Legende hat aus den Namen in Rom. 16, 21f Bischöfe u. Märtyrer der Stadt gemacht (s. u. Sp. 791). – Strittig ist, ob Paulus auch in der Landschaft G. missionarisch tätig wurde. Gal. 3, 1 werden die Adressaten ausdrücklich als ἀνόητοι Γαλάται angesprochen. Da jedoch die Apostelgeschichte die Gründung von Gemeinden in G. nicht erwähnt u. Act. 16, 6 u. 18, 23 nur für die zweite Missionsreise einen kurzen Aufenthalt in der Γαλατικὴ χώρα berichten, wollte man hinter den angesprochenen ‚Galatern' Bewohner der provincia Galatia erkennen u. sie mit den auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden in L., also im Süden der Provinz, identifizieren (‚Südgalatische Hypothese'; vgl. Th. Witulski, Die Adressaten des Galaterbriefes [2000]; C. Breytenbach, Paulus u. Barnabas in der Provinz G. [Leiden 1996]). Ein solcher Gebrauch des Begriffs Γαλάται wäre jedoch ohne Parallele. Aus Gal. 3, 1 u. Act. 16, 6 (u. a. der Krankheit des Paulus; vgl. Gal. 4, 12/20) könnte auf paulinische Mission auch im ethnisch galatischen Norden der Provinz geschlossen werden (‚Nordgalatische Hypothese'; Strobel, Galater aO. [o. Sp. 764] 117/22; K. Löning, Der Galaterbrief u. die Anfänge des Christentums in G.: Schwertheim 131/56). Diesem Argument tritt Mitchell, Anatolia 2, 4 mit der Annahme eines polemischen Wortgebrauchs entgegen; auf das Fehlen jüdischer Gemeinden in G. verweist Ameling aO. 335. Da aus Gal. 2, 1/10 hervorgeht, dass der Aufenthalt vor das Apostelkonzil in Jerusalem gehört, hat S. Légasse: L. Pietri (Hrsg.), Gesch. des Christentums 1 (2003) 106f vorgeschlagen, außer der ersten auch die zweite Missionsreise vor den Apostelkonvent zu datieren.

b. Weitere Entwicklung. 1. Galatien. Die weitere Ausbreitung des Christentums im 1. u. 2. Jh. ist quellenmäßig kaum zu fassen. In G. ist nur eine christl. Inschrift aus Ankyra vor das 4. Jh. zu datieren (Bosch nr. 325; vgl. Mitchell, Anatolia 2, 38; J. H. M. Strubbe, Inscriptions inédites de la région du Mont Dindymos en Galatie: Mnem 34 [1981] 107/26). Die Auseinandersetzungen um den Montanismus, der um 170 in Ankyra überaus einflussreich gewesen sein soll (Eus. h. e. 5, 16, 4; dazu Foss 456), belegen freilich die Existenz mehrerer christl. Gemeinden in G. bereits im 2. Jh. (ebd. auch zum unzuverlässig überlieferten Martyrium der hl. Proklos u. Hilarion in Ankyra); zum 3. Jh. u. zur Synode von Ikonion s. u. Sp. 786, zur Hinrichtung des Philumenos v. L. in Ankyra Foss 456. – In konstantinischer Zeit behaupteten die Einwohner von Orkistos in einem Schreiben an den Kaiser, vollständig zum Christentum konvertiert zu sein (CIL 3, 352 = 7000 bzw. MonAsMinAnt 7, 305: quod omnes [i]bidem sectatores sanctissimae religionis habitare dicantur), was ihnen den Status einer civitas einbrachte (A. Chastagnol, L'inscription constantinienne d'Orcistus: MélÉcFrançRome Ant. 93 [1981] 381/416). Für den Nordwesten G.s vermutet F. R. Trombley, Hellenic religion and christianization c. 370/529 2[2] (Leiden 1995) 99. 118/20 aufgrund der (nur näherungsweise zu datierenden) Inschriften eine Christianisierung der ländlichen Bevölkerung Ende des 4./Mitte des 5. Jh. – Zur spezifischen Situation in Ankyra vgl. Foss 456/61.

2. Lykaonien. In L. sind christliche Inschriften in großer Zahl in der Umgebung von Lystra (jedoch nicht in der Stadt selbst) wohl aus dem 3./4. Jh. erhalten (MonAsMinAnt 8, 99/210. 303/10), aus denen auf eine Christianisierung von einem Drittel der Bevölkerung Mitte des 3., von 80% der Bevölkerung im 4. Jh. geschlossen wurde (Mitchell, Anatolia 2, 59); ein ähnliches Bild zeichnet sich im nördl. L. u. dem benachbarten Laodikeia Katakekaumene ab (ebd.). Bereits in den Akten des Iustinus u. seiner Gefährten (zu deren Alter o. Bd. 19, 821) ist einer der Märtyrer Hierax aus Ikonion ‚in Phrygien' (rec. B 4, 8 [50 Mus.]).

3. Christenverfolgungen in Galatien u. Lykaonien. Die Verfolgungen der tetrarchi-

schen Zeit haben in G. in der Passio des hl. Theodotos v. Ankyra (gest. 312) ihren Niederschlag gefunden, die wohl teilweise auf authentischem Material fußt (S. Mitchell: AnatolStud 32 [1982] 93/113; Athanassakis / Vivian aO. [o. Sp. 771]; Foss 460f), jedenfalls mehr Vertrauen verdient als die späte Passio des Platon v. Ankyra (BHG 1551f; ausführlich Foss 459f); ferner zu erwähnen ist der Märtyrer Klemens v. Ankyra zZt. des Diokletian (ebd. 459). – In L. werden Grabsteine aus Dorla bei Lystra (MonAsMinAnt 8, 168; vgl. Mitchell, Anatolia 2, 59) u. aus Çarşamba (MonAsMinAnt 8, 200; vgl. Mitchell, Anatolia 2, 65) auf die diokletianische Verfolgung bezogen (ebd. 2, 59), über die sicher die im benachbarten Laodikeia gefundene Grabinschrift des Bischofs Eugenios (MonAsMinAnt 1, 170) berichtet. – Zur Zt. des Kaisers Aurelian soll in L. der Asket u. spätere Gründer von Mönchsgemeinschaften in Palaestina Chariton in Ikonion gelebt haben u. verhaftet worden sein; nach dem Tod des Kaisers sei er wieder freigekommen u. nach Jerusalem gereist. Unterwegs überfallen u. gefangengenommen, habe er aber dennoch mehrere Lauren gründen können (G. Garitte, La vie prémétaphrastique de S. Chariton: BullInstHistBelge 21 [1940/41] 5/50, bes. 16/46; ders.: DictHistGE 12 [1953] 421/3; Synax. Cpol. 28. IX. [86 Delehaye]). Unter Diokletian soll in der Gebirgsgegend um Barata (Boratinon Oros) der Mönch Chrysios gelebt und in dessen Anwesenheit Johannes in puteo gestorben sein (Vit. Joh. in puteo 10 [SubsHag 38, 280]; BHG 894z). Während der Herrschaft des Diokletian spielt die Passio des dreijährigen Keryx u. seiner Mutter Iulitta, die aus Ikonion stammten u. in Tarsos hingerichtet wurden (AnalBoll 1 [1882] 192/207; BHL 1801/10; Synax. Cpol. 15. VII. [821 D.]). Das Martyrium der hll. Eustochios u. Gaianos mit seinen Kindern Probe, Lulos u. Urbanos, die alle aus der πόλις Vasada stammten, berichtet, wie Eustochios zum Christen wurde u. in der κώμη Lystra seine Verwandten taufte; anschließend wurden sie in Ankyra unter Maximian gefoltert u. hingerichtet (ebd. 23. VI. [766 D.]). Zeitlich nicht konkret einzuordnen, werden ferner als Opfer eines Statthalters (ἄρχων) von Ikonion namens Perinios die Märtyrer Kornutos (ebd. 12. IX. [37f D.]) u. Markianos genannt (ebd. 11. VII. [813 D.]).

4. Frühkirchliche Synoden. In Nikaia waren aus G. die Bischöfe Markellos v. Ankyra (vielleicht zu korrigieren in Pancharios v. Ankyra; vgl. E. Honigmann, La liste originale des Pères de Nicée: Byzantion 14 [1939] 35 [nr. 118]), Philadelphos v. Iuliopolis, Gorgonios v. Kin(n)a u. Dikasios v. Tabia sowie aus den später an L. gefallenen Gdanmaa (Gdamaua) Bischof Erichthios anwesend (66 Gelzer / Hilgenfeld / Cuntz); Vertreter aus dem westl. G. (später Galatia II) nennen die Teilnehmerlisten nicht. Aus L. waren Ikonion u. Vasada (Basada) durch Eulalios bzw. Theodoros sowie die pisidischen Amblada u. Mistheia (?) durch die Bischöfe Patrikios bzw. Akademios vertreten (LX. 37. 67 G. / H. / C.; Mistheia vielleicht zu verbinden mit dem nahe gelegenen Pappa; Honigmann aO. 36f), aus dem damals noch isaurischen Teil L.s nahmen Stephanos v. Barata, Tiberios v. Ilistra (Alistra), Paulos v. Laranda, Siluanos v. Metropolis (= Isaura palaia / Leontopolis?) u. Kyrillos v. Umanada teil (68f G. / H. / C.). Ein Hinweis für die Ausweitung des Christentums ist aus dieser lückenhaften Liste nicht zu gewinnen; dasselbe dürfte für die (von Hefele / Leclercq 1, 1, 301 als kleinasiatisches u. syrisches ‚Plenarkonzil' bezeichnete) Synode von Ankyra iJ. 314 gelten (J. A. Fischer / A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums [1997] 453/504; Foss 456); für sie sind 13 Teilnehmer bezeugt, die aus Kleinasien u. Syrien stammten, an der aber aus G. nur Markellos v. Ankyra u. Philadelphos v. Iuliopolis teilnahmen, aus L. nur Petros v. Ikonion (C. H. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima 2, 1 [Oxonii 1907] 32).

II. Kirchengeschichte u. -organisation. Früheste Belege für die Institutionalisierung der christl. Gemeinden in G. u. L. sind die regionalen Synoden des 3. Jh. In den 220er oder 230er Jahren erklärte in Ikonion eine Synode von Bischöfen ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus (Cypr. ep. 75, 5; vgl. ep. 75, 19 [CCL 3C, 585f. 598]; von 50 Bischöfen spricht Aug. c. Cresc. 3, 3, 3 [CSEL 52, 412]) die von Montanisten gespendete Taufe für ungültig (Eus. h. e. 7, 7, 5; vgl. Fischer / Lumpe aO. 52/6). Im 3. Jh. luden Bischof Kelsos v. Ikonion u. Bischof Neon v. Laranda *Laien als διδάσκαλοι zur Predigt ein (Eus. h. e. 6, 19, 18; D. Stiernon, Art. Ikonion: DictHistGE 25 [1995] 786; vielleicht epigraphisch bestätigt in MonAsMin-

Ant 8, 210; vgl. Mitchell, Anatolia 2, 60_{50}). Im 4. Jh. wiederum verbindet Filastr. haer. 74 (CCL 9, 248) die Sekte der *Artotyritae ausdrücklich mit G. (P. de Labriolle: o. Bd. 1, 718f), u. in derselben Zeit wird auch die Gruppe der *Ascodrutae (Tascodrutae) in G. lokalisiert (Hieron. in Gal. comm. 2 [PL 26, 382BC]; weitere Quellen u. ausführliche Zeichnung dieser Gruppe bei H.-Ch. Puech: o. Bd. 1, 731/5). – In Analogie zur staatlichen Organisation zerfielen G. u. L. in die Kirchenprovinzen Galatia I, Galatia II u. Lycaonia. Mit der Christianisierung G.s u. L.s differenzierte sich auch die kirchl. Organisation aus (vgl. allg. W. M. Ramsay, Luke the physician and other studies in the history of religion [London 1908] 331/410: ‚The church of Lycaonia in the 4th cent.'). Auf dem Konzil von Ankyra iJ. 314 wird in cn. 13 erstmals die Institution der *Chorbischöfe genannt (V. Beneševič [Hrsg.], Ioannis Scholastici synagoga L titulorum [1937] 76; S. Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens [2005] 62/5), die besonders in gering urbanisierten Gegenden von Bedeutung waren, im Verlauf des 4. Jh. allerdings auch immer stärker unter die Kontrolle der Bischöfe gebracht u. aE. des 4. Jh. durch das Amt des περιοδευτής ersetzt wurden. In G. sind ein Chorbischof (Mitchell, Ankara district aO. [o. Sp. 779] 237) u. ein περιοδευτής (CIG 8822), in L. ein περιοδευτής belegt (MonAsMinAnt 8, 303). Die niederen Weihegrade sind in beiden Landschaften unterschiedlich nachgewiesen; in ihrer Summe bezeugt der Befund aber eine rasche Ausdehnung der Kirchenorganisation im 4. Jh. in beiden Regionen (Hübner aO. 31/80), die innerhalb Kleinasiens überdurchschnittlich gut dokumentiert ist.

III. Bischöfe u. Theologen. a. Galatien. 1. Die Kontroverse um Markellos v. Ankyra u. die Zeit danach. Ein in der Entwicklung der Metropolis Ankyra wichtiger Vorgang im 4. Jh. ist die Auseinandersetzung zwischen Markellos, als Bischof belegt seit 314 u. Teilnehmer am Konzil von Nikaia (vgl. aber o. Sp. 786), u. seinem Nachfolger Basileios (dazu Foss 461f). Markellos (M. Vinzent, Markell v. Ankyra [1997]) trat in den auf Nikaia folgenden Auseinandersetzungen als Verfechter des Nizänums zunächst vehement gegen die unterlegene Seite, vor allem gegen Asterios v. Kappadokien auf. Im Folgenden entwickelte Markellos seine eigene Lehre (Eus. h. e. 2, 19; S. Parvis, Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy 325-345 [Oxford 2006]; K. Seibt, Die Theologie des Markell v. Ankyra [1994]; G. Feige, Die Lehre Markells v. Ankyra in der Darstellung seiner Gegner [1991]; K. M. Spoerl, Two early Nicenes: In the shadow of the incarnation, Festschr. B. E. Daley [Notre Dame 2008] 121/48; S. Parvis, Τὰ τίνων ἄρα ῥήματα θεολογεῖ? The exegetical relationship between Athanasius' ‚Orationes contra Arianos 1/3' and Marcellus of Ancyra's ‚Contra Asterium': L. DiTommaso / L. Turcescu [Hrsg.], The reception and interpretation of the Bible in Late Antiquity [Leiden 2008] 337/67); sie wurde als sabellianisch aufgefasst u. stieß so nicht nur auf den Widerstand des Eusebios v. Kaisareia (Ch. A. Beeley, Eusebius' ‚Contra Marcellum'. Anti-modalist doctrine and orthodox christology: ZsAntChrist 12 [2008] 433/52). Um 336 wurde Markellos auf einer Synode in Kpel verurteilt (Quellen: AthanWerke 3, 1, 3, 131/6) u. von Constantius II in den Westen verbannt. Während im Osten die Verurteilung wiederholt wurde (343: östliche Teilsynode in Serdica [Rundbrief: ebd. 250/72]), wurde Markellos iJ. 341 auf einer Synode in Rom unter Papst Julius (vgl. ebd. 137/42; G. Feige, Art. Marcell v. Ancyra: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 481) u. dann auf der westl. Teilsynode 343 in Serdica rehabilitiert (Rundbrief der westl. Teilsynode: AthanWerke 3, 1, 3, 188/205; vgl. Feige, Marcell aO.). Er kehrte zurück (zu den Umständen der Rückkehr u. der Situation in Ankyra Foss 461f), wurde jedoch nach nochmaliger Verurteilung (zusammen mit seinem Schüler Photeinos, Bischof v. Sirmium) in der Ekthesis makrostichos (344/45 in Antiochien?; Text: AthanWerke 3, 1, 3, 280/7) durch seinen Konkurrenten u. Nachfolger (336 u. noch einmal 350/60) Basileios aus Ankyra vertrieben, Auseinandersetzungen, die von Socr. h. e. 2, 20. 23 als überaus gewalttätig geschildert werden. – Basileios v. Ankyra (vgl. Hieron. vir. ill. 89 [196 Ceresa-Gastaldo]; Th. Böhm: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 113) bemühte sich um einen Ausgleich in der trinitarischen Debatte, soll an der Formulierung des ὁμοιούσιος beteiligt gewesen sein u. berief Ostern 358 eine Synode nach Ankyra, die in einem Synodalschreiben in Abgrenzung zur Position des Aëtios auf der einen Seite u. des

Markellos v. Ankyra auf der anderen Seite die Beziehung des Sohnes zum Vater als ὅμοιος κατ' οὐσίαν bestimmte (vgl. das Epiph. haer. 73, 2/11 [GCS Epiph. 3, 268/84] überlieferte Schreiben der Synode). Basileios wurde Führer der sog. Homöusianer u. war 358/59 für eine kurze Zeit ein wichtiger kirchenpolitischer Berater des Kaisers Constantius II. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche von Ankyra hielten jedoch an (Socr. h. e. 2, 42; Philostorg. h. e. 5, 1; Soz. h. e. 4, 24); iJ. 360 wurde Basileios von einer Synode in Kpel abgesetzt (Socr. h. e. 2, 23, 42) u. starb im Exil auf dem Balkan (H. Ch. Brennecke, Stud. zur Gesch. der Homöer [1988] 58f; J. T. Lienhard: ZsAntChrist 10 [2006] 56/66). In den scharfen Auseinandersetzungen um die Einsetzung seines Nachfolgers Athanasios soll es zum Martyrium eines Presbyters des Basileios gleichen Namens gekommen sein (Soz. h. e. 5, 11, 7/11; Brennecke aO. 149f). Athanasios amtierte bis zu seinem Tode 373 u. scheint mit Basileios v. Kaisareia in Konflikt geraten zu sein (Basil. ep. 25 [1, 61/3 Court.]).

2. Weitere. Die Galatae begegnen bei Hieronymus als stulti u. Ankyra als nunc usque schismatibus dilacerata ... dogmatum varietatibus constuprata (in Gal. comm. 2 [PL 26, 382]). Für die um 360 in der Stadt verfasste Passio des Theodotos hat S. Mitchell: AnatolStud 32 (1982) 93/113 einen montanistischen Vf. angenommen (vgl. aber Athanassakis / Vivian aO. [o. Sp. 771] 259/67, bes. 260 u. 266); sie nennt auch Apotaktiten in Ankyra. Im 5. Jh. schloss Bischof Leontios (s. u. Sp. 792) dort eine novatianische Kirche (Soz. h. e. 8, 1, 13/5). – Eine wichtige Rolle im Zusammenhang der Absetzung des Joh. Chrysostomos auf der Eichensynode iJ. 404 spielte Bischof Demetrios v. Pessinunt: Nach der Synode bereiste er den Osten, verkündete die Gemeinschaft von Papst Innozenz I mit Joh. Chrysostomos u. war Mitglied einer Gesandtschaft des Honorius nach Kpel (Pallad. dial. 3, 97/103; 4, 8 [SC 341, 78/80. 84/6]); anschließend wurde er mit anderen zu Theophilos v. Alex. entsandt, um für Eintracht zu werben (ebd. 8, 166 [163/7]). Schließlich wurde er nach Oasis ins Exil geschickt (ebd. 20, 42/4 [396]). – Zum antinestorianischen Bischof Theodotos v. Ankyra vgl. Foss 462f; P. Bruns: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 687; ClavisPG 6124/36; zu Bischof Domitianos v. Ankyra Foss 463.

b. Lykaonien. Die Inschriften lassen vergleichbare Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen christl. Gruppen auch in L. erkennen. Sie nennen im phrygisch-lykaonischen Grenzgebiet u. dem außerhalb der Provinzgrenzen gelegenen Laodikeia Katakekaumene für das 4./5. Jh. Amtsträger zahlreicher häretischer Strömungen; genannt werden Novatianer, Sakkophoren, Apotaktiten (Belege bei Mitchell, Anatolia 2, 100/8) u. die auch bei Epiphanios (haer. 47, 1, 1/3 [GCS Epiph. 2, 215]) für die Gegend erwähnten Enkratiten (Hübner aO. 194/9).

1. Amphilochios v. Ikonion. Dieselben Gruppen sind um 375 Gegenstand eines Briefes des Basileios v. Kaisareia an Bischof Amphilochios v. Ikonion (ep. 199, 47 [2, 163 Court.]); ferner wird der Kampf des Amphilochios gegen die *Messalianer erwähnt (Theodrt. h. e. 4, 11, 4; haer. 4, 11 [PG 83, 432C]). Dieser, ein Schüler des Libanios, war als Vertrauter, vielleicht Verwandter Gregors v. Naz. (K. Holl, Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern [1904] 6f) u. Vertrauter des Basileios v. Kais. als Nachfolger des Faustinos Bischof von Ikonion u. mit der gleichzeitigen Einrichtung der provincia Lycaonia deren Metropolit geworden (Basil. ep. 138, 2 [2, 56 Court.]). Die Briefe des Basileios stellen ihn als Reorganisator der lykaonischen Kirche dar u. erwähnen eine Synode in Ikonion 375 (?), an der der Kappadokier teilnahm (ebd. 202 [2, 166f]; Synodalbrief des Amphilochios: CCG 3, 319/21). Basileios erteilt Amphilochios Rat (etwa in der Festlegung der Zuständigkeiten u. in der Zuschneidung von Bistumsgrenzen; vgl. ep. 188 [2, 129 Court.] zu Mistheia u. Vasada); Basileios selbst schaltet sich allerdings in die Angelegenheiten des Bischofssitzes in Isaura (Leontopolis) ein (ep. 216 [2, 202 Court.]). Amphilochios wird 381 in einem Gesetz als einer jener Bischöfe genannt, mit denen in Kommunion zu stehen als Ausweis der Rechtgläubigkeit gilt (Cod. Theod. 16, 1, 3); er amtierte bis zu seinem Tod, wohl zwischen 394/403 (Bibliographie bei H. R. Drobner: TheolGl 77 [1987] 14/35. 179/96). – Zu seinen Werken zählen neben einem iambischen Lehrgedicht ‚An Seleukos' (ed. E. Oberg: JbAC 16 [1973] 76/96) mehrere Reden bzw. Predigten, viele nur noch in Frg. erhalten, sowie eine antihäretische Schrift u. ein Symbolon (ClavisPG 3230/48); gänzlich verloren sind u. a. die

Schrift De spiritu sancto (Hieron. vir. ill. 133 [228 Ceresa-Gastaldo]), ein Werk zu Pseudepigraphen (Conc. Nicaen. II vJ. 787 [13, 176 Mansi]: Τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ τοῖς αἱρετικοῖς), eines Περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως (Cyrill. Alex. Arcad. 13 [AConcOec 1, 1, 5, 67]) u. Briefe (Holl, Amphilochius aO. 51/60; Bardenhewer[2] 4, 220/8; G. Röwekamp: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 29f).

2. Weitere Bischöfe u. Märtyrer von Ikonion. Nach Eus. h. e. 7, 28, 1 ist auf einer Synode in Antiocheia iJ. 268 auch Bischof Nikomas v. Ikonion anwesend u. wendet sich als einer der Gegner des Paulos v. Samosata an Dionysios v. Rom u. Maximos v. Alex. (W. Enßlin: PW 17, 1 [1936] 468). Zu den Unterzeichnern des Testaments des Gregor v. Naz. zählen neben Amphilochios v. Ikonion auch ein Presbyter dieser Stadt namens Kledonios (PG 37, 396AB). – In der hagiographischen Tradition sind die Namen mehrerer Bischöfe von Ikonion erhalten, die jedoch historisch zweifelhaft sind (D. Stiernon, Art. Ikonion: DictHistGE 25 [1995] 761/96). So werden die Rom. 16, 21f erwähnten Sosipatros u. Tertios (vgl. Synax. Cpol. 22. VI. nr. 4 [764 Delehaye]: Terentios) als die ersten beiden Bischöfe von Ikonion genannt (ebd. 10. XI. [209f D.]; vgl. ebd. 30. VI. [786 D.] u. 28. IV. [633 D.], wo Sosipatros zusammen mit Iason [Rom. 16, 21] genannt ist). Im Zusammenhang mit 2 Tim. 4, 19 u. der Vita Theclae stehen die Märtyrer Onesiphoros u. Porphyrios, die aus Ikonion stammten (F. Halkin, Inédits byz. = SubsHag 38 [Bruxelles 1963] 312/27; Synax. Cpol. 16. VI. [823f D.]).

3. Andere. Leontopolis (Isaura) wird auf Geheiß des Kaisers Zenon dauerhaft der Kirche von Isauropolis unterstellt (Cod. Iust. 1, 3, 35 [36], 3 vJ. 534); dabei wird erwähnt, dass Leontopolis den Status einer civitas zu Ehren des Märtyrers Konon erhalten hatte u. weiterhin behalten durfte, aber eben keinen eigenen Bischof erhielt (ausführlich E. Chrysos, Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer: ByzZs 62 [1969] 268/70). Vielleicht sind die Streitigkeiten in Leontopolis bereits Basil. ep. 190, 1 (2, 142 Court.) angesprochen, doch ist die Identifizierung des dort genannten Ἴσαυρα umstritten (Belke, G.: Leontopolis [= Ἴσαυρα Πάλαια]; D. Stiernon, Art. Isauropolis: DictHistGE 26 [1997] 134: Isauropolis = Νέα Ἴσαυρα; ebd. wird auch erklärt, der Adressat von Joh. Chrys. ep. 723 [PG 52, 723: Καλλιστράτῳ ἐπισκόπῳ Ἰσαυρίας] sei um 404, als Joh. Chrysostomos vermutlich diesen Brief aus seinem Exilsort Kukusus schrieb, Bischof von Isauropolis gewesen). – Aëtios wird von Constantius nach Amblada verbannt, um dort sein Leben zu enden διὰ τὸ βάρβαρον καὶ μισάνθρωπον τῶν ἐνοικούντων (Philostorg. h. e. 5, 2); unter Kaiser *Iulianus wurde Aëtios freilich wieder aus dem Exil zurückgerufen (ebd. 6, 7). – Aus dem nur dürftig belegten Bischofssitz Ὕδη ist u. a. Bischof Theodosios bekannt, der mit anderen, darunter Hilarios v. Isauropolis, das Testament des Gregor v. Naz. unterzeichnete (PG 37, 396A; vgl. o. Sp. 791).

IV. Klostergemeinschaften u. Asketen. Monastische Gemeinschaften waren in Ankyra um 400 bereits weit verbreitet u. haben in den Schriften des Neilos v. Ankyra (gest. um 430; vgl. Foss 463f), der ein Kloster bei Ankyra leitete, ihren Niederschlag gefunden (D. Caner: Arethusa 33 [2000] 401/10; ihm schreiben Athanassakis / Vivian aO. 247/9 auch die Passio des Theodotos zu). Neilos erwähnt den jungen Albianos, der in ein Kloster vor der Stadt eintritt (in Alb.: PG 79, 704A), dessen Leiter Leontios von Sozomenos als einer der wichtigsten damaligen Mönche in der Gegend genannt wird (h. e. 6, 33, 9). An die Leiterin eines Frauenklosters, Magna, richtete Neilos seine Schrift Περὶ ἀκτημοσύνης (PG 79, 967/1060). Ihr Kloster soll 2000 παρθένοι beherbergt haben, wie die 419/20 abgefasste Historia Lausiaca (67, 1 [278 Bartelink]) des um 363/64 in G. geborenen Palladios v. Helenopolis berichtet. Im 6. Jh. bezeugt die Vita des hl. Theodoros v. Sykeon Klöster in der Nähe von Kinna (66 [SubsHag 48, 55]). – Palladios war nach einem Leben als Mönch u. Eremit ins Hl. Land u. nach Ägypten gereist u. 399/400 zurückgekehrt u. zum Bischof von Helenopolis in Bithynien ernannt worden; nach langjähriger Verbannung als Anhänger des Joh. Chrysostomos wurde er nach 412 Bischof von Aspona (Socr. h. e. 7, 36, 15). Die in der Amtskirche nicht seltene Skepsis gegenüber radikalem Asketismus führte bereits Anfang der 340er Jahre zur Auseinandersetzung mit asketistischen Tendenzen auf der Synode von Gangra (J. Gribomont, Le monachisme au IV[e] s. en Asie mineure: StudPatr 2 = TU

64 [1957] 400/15; anders T. D. Barnes: JournTheolStud 40 [1989] 121/4, der auf ca. 355 datiert; Text: C. H. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima 2, 2 [Oxonii 1913] 145/214 [der Ed. von V. N. Beneševič (Petropoli 1906) vorzuziehen; vgl. Gribomont aO. 400_2]) u. zu entsprechenden Vorschriften, u. a. gegen den Asketismus, die die Versammlung unter Beteiligung von Bischof Basileios v. Ankyra beschloss (Turner, Monumenta 2, 2 aO. 172f).

V. Kirchenbau. a. Allgemein. Die archäologisch-epigraphische Erforschung G.s u. L.s ist hervorragend erschlossen bei Belke, G.; unter dem danach erschienen Schrifttum sind zu nennen D. H. French: EpigrAnatol 27 (1996) 93/114; J. Devreker, The new excavations at Pessinus: Schwertheim 105/30; G. Laminger-Pascher, Die kaiserzeitl. Inschriften L.s 1 = Tituli Asiae Minoris ErgBd. 15 (Wien 1992); dies.: EpigrAnatol 16 (1990) 1/13; dies., L. u. die Phryger (Wien 1989); dies.: AnzWien 123 (1986) 238/60; B. H. McLean, Greek and Latin inscriptions in the Konya Archaeol. Mus. = Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor 4 (London 2002) mit Ergänzungen von P. J. Thonemann: EpigrAnatol 36 (2003) 87/94; P. Gatsioufa: ZsPapEpigr 160 (2007) 135/8. Die Überlieferungslage hat jedoch sowohl in G. wie auch in L. trotz umfangreicher Feldforschungen vor allem aA. des 20. Jh. als schlecht zu gelten. Dies gilt auch für anspruchsvollere Architektur.

b. Galatien. 1. Ankyra. Die Kirchen von Ankyra hat Foss, Ankara aO. (o. Sp. 770) 29/87 zusammengestellt: Eine 358 von Bischof Basileios errichtete ,neue' Kirche setzt damals eine ältere Kirche bereits voraus; die Bischofskirche wurde dann 420 errichtet, eine Kirche des hl. Platon ca. 430. Die Novatianer errichteten um 403 eine Kirche. In Ankyra sind sechs Klöster aus der Literatur des 5./7. Jh. bekannt (ebd. 61). Erhalten sind zwei Kirchen: Die frühere dürfte vielleicht im 5. Jh. in den Tempel für Roma u. Augustus eingebaut worden sein (Belke, G. 129), an dem der Tatenbericht des Augustus (Res gestae; Monumentum Ancyranum) angebracht war (H. Volkmann, Das Monumentum Ancyranum[3] [1969] 4); von der Kirche des hl. Klemens (wohl 8./9. Jh.) sind nur minimale Reste erhalten (Belke, G. 129).

2. Sykeon. Die kirchenbauliche Tätigkeit in Sykeon ist vor allem durch die Vita des hl. Theodoros (7. Jh.), verfasst von Georgios v. Sykeon, zu erschließen (Mitchell, Anatolia 2, 122/6). Aus ihr geht hervor, dass Theodor das bereits vorhandene, aber für die zu ihm pilgernden Besucher u. für die Liturgie zu klein gewordene εὐκτήριον des hl. Georg erweiterte: Auf der rechten Seite errichtete er eine Kirche des Erzengels Michael, in der sich wiederum im rechten Bereich ein εὐκτήριον Johannes' d. T., im linken eines der ,allheiligen Gottesgebärerin u. immerwährenden Jungfrau' Maria befanden; mit der Kirche war ein Kloster verbunden (40 [SubsHag 48, 36]). Ferner baute er die Georgs-Kapelle zu einer Drei-Konchen-Kirche aus, die wiederum Kapellen der hl. Platon u. Antiochos enthielt (55 [47]); oberhalb der Kirche lag das εὐκτήριον der hll. Sergios u. Bakchos. Das Kloster erhielt später von Kaiser Maurikios *Asylrecht u. wurde dem Patriarchen in Kpel, nicht dem Ortsbischof unterstellt (82 [69f]). Ein anderes Maria geweihtes Kloster lag in der Nähe (119 [95]). Weiterhin ist in Sykeon eine Kirche des hl. Gemellos belegt, in der die Mutter des Theodoros beigesetzt wurde (10. 25. 142 [9. 22. 111]), eine Kirche Johannes' d. T. (8 [7]) u. ein μαρτύριον des hl. Georg (7 [6]). Seine Großmutter brachte er in das Kloster des hl. Märtyrers Christophoros in Sykeon (ebd.). Theodor war zeitweise Bischof in Anastasiupolis (zu diesem zur Metropolie Ankyra gehörigen Bistum gehörte offenbar auch Kinna; vgl. ebd. 58 [49f]; auf dem Konzil von Chalkedon iJ. 451 war vermutlich derselbe Ort noch durch Euphrasios v. Lagania vertreten; vgl. AConcOec 2, 1, 2, 132). – Reste der genannten Kloster- u. Kirchenbauten in Sykeon sind nicht erhalten.

3. Germia (Myriangeloi). (Belke, G. 166/8.) Ein Pilgerort scheint die Michaelskirche in dem autokephalen Bischofssitz Germia gewesen zu sein (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 71. 100 [SubsHag 48, 58. 80]; vgl. E. Chrysos, Die Bischofslisten des 5. Ökumenischen Konzils [1966] 87f; AConcOec 4, 1, 5: Mena reverentissimo episcopo de Myriangelis); Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 167 (155) zufolge nannte ,das ganze Land' jene Stadt τοὺς Ἀρχαγγέλους. In Yürme bzw. Gümüşkonak, was mit Germia identifiziert wird, ist eine fünfschiffige Kirche aus dem 5. Jh. erhalten (Mitchell, Anatolia 2, 128f mit Anm. 48; genaue Beschreibung bei Ballance 608/14, der allerdings Yürme mit Eudoxias identifiziert;

vgl. dazu Belke, Germia). Bischof Aimilianos besaß auch einen Teil des Kopfes, einen Finger, einen Zahn u. einen anderen Körperteil des Märtyrers Georg, die er Theodoros v. Sykeon für sein Kloster überließ (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 100 [80]). Besucht wurde das Heiligtum von Kaiser Justinian, u. auch Theophanes erwähnt die Identifikation des Ortes mit den Erzengeln (chron. zJ. 559 [PG 115, 521C/524A bzw. 1, 240 de Boor]: ἐν τοῖς Μυριαγγέλοις ἤγουν ἐν Γερμίοις). Gregor v. Tours erklärt, in einer Stadt G.s (Galateae) befinde sich in einem Schrein in einer den Erzengeln geweihten Kirche das Gewand Christi, das von Frommen u. Gläubigen verehrt werde (glor. mart. 7 [MG Script rer. Mer. 1, 2, 42f]); mit dieser Kirche wird die von Germia gemeint sein (Mitchell, Anatolia 2, 129). Der Bericht in der Vita des hl. Theodor (161 [138]), dass der Ortsbischof Johannes beim Errichten einer Zisterne auf ein altes Gräberfeld stieß, aus dem viele unreine Geister die Bevölkerung befielen (die der Heilige freilich durch *Exorzismus austreiben konnte), könnte auf eine alte (heidn.) Nekropole hindeuten (vgl. D. / L. Stiernon: DictHistGE 20 [1984] 978).

4. Iuliopolis. Neben der Michaelskirche des Theodoros in Sykeon sind literarisch andere dem Erzengel geweihte Kirchen bei Akrena in der Nähe von Iuliopolis (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 79 [SubsHag 48, 67]), in Eukraa (ebd. 116 [93]) u. in einem Ort namens Skudris (ebd. 141 [111]) belegt. Eine Kirche (νεώς) zehn Meilen östlich von Iuliopolis ließ Kaiser Justinian zusammen mit einer Brücke über den Sibaris beim Ort Sykeai errichten, um Reisenden im Winter Schutz u. Herberge zu bieten (Procop. aed. 5, 4, 1/3).

5. Weitere. Die Vita des Theodoros nennt für Pessinunt eine Sophienkirche (101 [81]: ἐν τῇ καθολικῇ καὶ πρώτῃ ἐκκλησίᾳ τῇ ἁγίᾳ Σοφίᾳ), u. der Heilige veranlasste eine Prozession zu der Myriangeloi-Kirche vor der Stadtmauer (ebd.: ἐν τῷ σεβασμίῳ ναῷ τῶν ἁγίων Μυριαγγέλων ἔξω τειχῶν). Die Vita erwähnt ebenfalls anlässlich eines Besuches des Heiligen in Amorion zwei Kirchen: eine Marienkirche offenbar außerhalb dieser Stadt u. die Kathedralkirche, deren Patronat nicht genannt ist (107 [85f]). – Archäologisch nachgewiesen sind Kirchen (teils undatiert; Belege zum Folgenden bei Belke, G. s. vv.) der Bischofssitze Amorion (Zahl unklar), Anastasiupolis (Fragmente), Germa / Germokoloneia (nur Stiftungsinschrift vJ. 897; Nikolaos v. Myra, Basileios v. Kaisareia u. Hypatios v. Gangra geweiht), Malos (zwei Kirchen, eine davon aus dem 5./6. Jh. ersetzte wohl das Theodotos-Martyrion; daneben Kirchenbaufragmente) u. Tabia / Tavion (inschriftliche Bezeugung einer dem hl. Platon geweihten Kirche). – Weder literarisch noch archäologisch sind Kirchbauten in Aspona, Kinna (R. Janin: DictHistGE 12 [1953] 835f), Eudoxias, Klaneos (christl. Inschriften), Mnizos, Myrikion (christl. Inschriften), Orkistos, Spaleia, Synodia u. Troknades bezeugt.

c. Lykaonien. 1. Binbirkilise (Barata?). Die Lage Baratas ist nicht sicher; die ältere Identifikation mit dem Kirchenkomplex Binbirkilise wird von Belke, G. 138/43 aufrechterhalten; D. H. French, zuletzt EpigrAnatol 27 (1996) 93/114, lokalisiert es in der Ebene nordwestlich davon (ihm folgt S. Mitchell: R. J. A. Talbert [Hrsg.], Barrington Atlas of the Greek and Roman world 1 [Princeton 2000] Karte 66). Dort sind Kirchenbauten nicht belegt. – Binbirkilise (W. M. Ramsay / G. L. Bell, The thousand and one churches [London 1909]; S. Eyice, Karadağ [Binbirkilise] ve Karaman çevresinde arkeolojik incelemeler [Recherches archéologiques à Karadağ (Binbirkilise) et dans la région de Karaman] [Istanbul 1971]) ist für die reiche Zahl der Kirchen berühmt, für deren früheste (Kirche 1) eine Datierung in das späte 4. Jh. aus epigraphischen Gründen u. wegen der Bautypologie vermutet wird (Belke, G. 139/42 zählt 48 christl. Kultgebäude, darunter die über 70 m lange dreischiffige Hauptkirche [Kirche 1], weitere Basiliken, Klostergebäude u. Kapellen).

2. Weitere. Archäologisch nachgewiesen, jedoch meist nicht datiert, sind die Kirchen folgender Bischofssitze (Belege bei Belke, G. s. vv.): Amblada (mind. zwei große Kirchen), Hyde (eine Kirche), Ikonion (zwei Kirchen auf dem Burgberg [Metamorphosis u. Amphilochios geweiht, letztere mittelbyz.]; zwei weitere Kirchen sind literarisch bezeugt, eine der Sophia, die zweite Johannes d. T. geweiht: Sym. Metaphr. vit. Amphil. Icon. 8 [PG 116, 968D]), Isauropolis (mind. eine; ferner mehrere Grabinschriften aus dem 4. Jh., darunter zwei für die Bischöfe Mammas u. Sisamoas), Korna (Mauerzüge, möglicherweise von einer Kirche), Leontopolis (meh-

rere Basiliken unterschiedlicher Größe), Lystra (eine kleine Kirche), Mistheia (eine kleine Kirche), Posala (eine Kirche, außerdem Grab eines frühchristl. Märtyrers Paulos; vgl. unten), Sauatra / Sabatra (mittelbyz. Altarschranke), Thebasa (frühbyz. Kapelle in der alten Festung) u. Vasada / Basada (Fundamente einer Kirche). Der Grundriss einer Kirche war auch in der Station Salarama zu erkennen (Belke, G. 220), ferner sind einige Kirchbauten in der Gegend von Kodylessos nachgewiesen (ebd. 192). In Posala nordwestlich von Laranda, einem zuerst auf dem Konzil von Kpel iJ. 381 vertretenen Bistum (C. H. Turner: JournTheolStud 14 [1915] 169 nr. 102), fand sich das Grab eines christl. Märtyrers Paulos, der dort kultisch verehrt wurde (Belke, G. 216). – Reste von meist nicht datierten Klosteranlagen wurden auf dem Ali Suması Dağı (mit kreuzförmiger Kirche), dem Boratinon Oros (Maden Dağı; mit kleiner dreischiffiger Basilika), dem Elengirif Dağı (ebenfalls mit dreischiffiger Basilika), bei Hyde (mit kleiner Einraumkirche), in Kurşuncu (2000 m^2 großes Klosterareal mit kreuzförmiger Kirche des 5./6. Jh.; Belke, Art. L. 845f Abb. 17) u. vielleicht in Leontopolis (mit größerer Kirche) gefunden. Nicht sicher antik ist die Klosteranlage der Theotokos Spelaiotissa bei Ikonion (Belke 234f; S. Eyice, Akmanastir [S. Chariton] in der Nähe von Konya u. die Höhlenkirchen von Sille: ByzForsch 2 [1967] 162/83). – In Derbe, Gdanmaa (viele christl. Inschriften), Ilistra (nur Baufragmente), Kan(n)a (nur Grenzstein einer Kirche des hl. Thyrsos erhalten, ferner eine metrische Grabinschrift für einen Bischof Domnos), Laranda (eine christl. Inschrift), Perta u. Pyrgoi sind Kirchenbauten weder literarisch noch archäologisch nachzuweisen.

d. Typen u. Stil. Typologisch u. stilistisch ist der Kirchenbau G.s u. L.s von den Küstenregionen des südl. Kleinasiens u. Syriens abhängig (R. Krautheimer, Early Christian and Byz. architecture[4] [Harmondsworth 1986] 160/6). Als Baumaterial diente überwiegend Stein der Gegend; Holz war knapp. Nur wenige größere, holzgedeckte Basiliken sind bekannt (Ikonion, Ankyra?; s. o. Sp. 793). Die Denkmäler in Binbirkilise (s. o. Sp. 796) spiegeln die Mannigfaltigkeit der Kirchentypen in der Region wider (M. Restle, Art. Binbirkilisse: RBK 1 [1966] 690/719): Kleine, in Stein überwölbte Pfeilerbasiliken oder Saalkirchen machten wohl die Mehrheit aus. Syrisch beeinflusste Varianten mit Emporen u. möglicherweise Turmfassaden kommen vor (Binbirkilise nr. 32). Kreuzförmige Kirchen oder Martyrien sind ebenfalls bekannt. Ein kleines Oktogon mit Kreuzarmen in Binbirkilise erinnert an die Beschreibung eines Martyriums bei Gregor v. Nyssa (S. de Blaauw, Art. Kultgebäude: o. Bd. 22, 320). Die meisten Bauten werden nicht vor der Mitte des 6. Jh. datiert, aber die Bautraditionen wirken noch jahrhundertelang weiter (Krautheimer aO. 162). St. Klemens in Ankyra ist ein kompakter Reflex der justinianischen Kuppelkirche mit Kreuzarmen u. Emporen in zierlichen Details.

M. H. Ballance, Art. Galatia: RBK 2 (1971) 608/15. – K. Belke, Art. L.: ebd. 5 (1995) 814/56; G. u. L. = TabImpByz 4 (Wien 1984); Germia u. Eudoxias: Byzantios, Festschr. H. Hunger (Wien 1984) 1/11. – E. Bosch, Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum = Türk Tarih Kurumu yayınları 7, 46 (Ankara 1967). – C. Foss, Art. Ankyra: RAC Suppl. 1, 448/65. – D. H. French, Roman roads and milestones of Asia Minor 1. The pilgrim's road (Oxford 1981). – R. Janin / D. Stiernon, Art. Galatie: DictHistGE 19 (1980) 714/31. – S. Mitchell, Anatolia. Land, men and gods in Asia Minor 1/2 (Oxford 1993); Population and the land in Roman Galatia: ANRW 2, 7, 2 (1980) 1053/81. – J. O. Rosenqvist, Asia Minor on the threshold of the MA: L. Ryden / J. O. Rosenqvist (Hrsg.), Aspects of Late Antiquity and early Byzantium = Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul 4 (Stockholm 1993) 145/56. – E. Schwertheim (Hrsg.), Forschungen in G. = Asia Minor Studien 12 (1994). – F. R. Trombley, Monastic foundations in 6th-cent. Anatolia and their role in the social and economic life of the countryside: N. M. Vaporis (Hrsg.), Byz. saints and monasteries (Brookline 1985) 45/59; Town and territorium in late Roman Anatolia: L. Lavan (Hrsg.), Recent research in late-antique urbanism = JournRomArch Suppl. 42 (Portsmouth 2001) 217/32.

Ralf Behrwald.

Lykien s. Pamphylia u. Lycia.

Lynchen s. Hinrichtung: o. Bd. 15, 342/65; Tötung.

Lyngurion.

A. Heidnisch 799.

B. Jüdisch 800.

C. Christlich 800.

A. Heidnisch. Hinter dem sagenhaften L. (λυγγ-, λυγκούριον, vielfach abgeleitet aus λύγξ, ‚Luchs', οὖρον, ‚Urin': ‚Luchsharnstein'; lat. lincur-, lyngur-, lingir-, lingurium) steht vermutlich eine gelbrote *Bernstein-Varietät (Hesych. lex. s. v. λυγκούριον [2, 610 Latte]; Plin. n. h. 37, 52f; anders u. a. Eichholz 103f: der moderne Turmalin). Den (Halb-) *Edelstein beschreibt erstmals Theophrastos v. Eresos im 4./3. Jh. vC. (lap. 5, 28) u. bestimmt ihn als den koagulierten *Harn des Luchses, wobei angeblich wilde u. männliche Tiere bessere Qualitäten hervorbringen denn gezähmte oder weibliche. Das L. zeige gleich anderen Steinen Geschlechtsunterschiede, seine weibliche Ausprägung wirke durchscheinender u. gelber als die männliche (ebd. 5, 31). Es eigne ihm eine Anziehungskraft, die jener des (vom L. unterschiedenen) in Ligurien ergrabenen Steines ἤλεκτρον (*Elektron I) ähnlich sei (ebd. 5, 29), doch ziehe das L., so berichte Diokles (v. Karystos?, 4. Jh. vC.), sogar dünne Kupfer- u. Eisenplättchen an. Zu finden sei das L. nur mit geübtem Auge, weil der Luchs seinen Urin mit Erde bedecke u. verberge, aus Missgunst gegenüber den Menschen, wie ihm diese, von sich auf andere schließend, nachsagten (Theophr. Περὶ τῶν λεγομένων ζῴων φθονεῖν: Phot. bibl. cod. 278 [8, 166f Henry]; W. W. Fortenbaugh u. a. [Hrsg.], Theophrastus of Eresus 2 [Leiden 1993] 136 nr. 7; H. Herter: o. Bd. 13, 623). Das L. war offenbar gesucht; Theophrast nennt es ‚gut geeignet für vieles' (PsAristot. mir. 76, 835b 27; vgl. O. Regenbogen, Art. Theophrastos nr. 3: PW Suppl. 7 [1940] 1406), zB. zur Herstellung von Siegelsteinen sowie als *Heilmittel. Die Sage vom Luchs u. seinem versteinerten Harn findet Widerhall bei Verg. georg. 3, 264 u. Ovid. met. 15, 414f u. bleibt lange bekannt (s. unten). – L. (oder was dafür galt) wurde gehandelt; Strabon schreibt über Importe von λυγγούρια aus Gallien (4, 5, 3) u. Funde großer Mengen von L. an der Küste von Ligurien; dieser Stein werde auch ἤλεκτρον genannt (4, 6, 2), war also als Bernstein greifbar. Auch Dioskurides setzt das L. mit einem ‚federntragenden Bernstein' gleich u. schreibt ihm Heilkraft zu, besonders bei Magenleiden u. Bauchfluss, etwa Durchfall (mat. med. 2, 81 [1, 165 Wellmann]). Auch gegen den unwillkürlichen Harnfluss sollte Luchsurin helfen (Marzell 72). – Plinius referiert Theophrasts Mitteilungen, auch über des Luchses angebliche Missgunst, beurteilt sie jedoch zugleich als ‚ganz falsch' u., jedenfalls in seiner Zeit, durch keine Fundstücke zu belegen (n. h. 8, 137; 37, 52f). Unzutreffend sind Plinius (ebd.) zufolge auch die dem L. beigelegten Heilkräfte, als Trank Blasensteine aufzulösen u., so *Damigeron (lap. 31 Halleux / Schamp), in Wein getrunken oder auch nur mit den Augen betrachtet, morbus regius (Gelbsucht?) zu heilen.

B. Jüdisch. Den im *Enkolpion des jüd. Hohenpriesters für den Stamm Dan stehenden Stein lešem belegt die LXX mit dem Namen λιγύριον (Ex. 28, 19; 36, 19 LXX [39, 12 TM]); selten wird stattdessen ὑάκινθος eingesetzt (J. W. Wevers [Hrsg.], Exodus = Septuaginta 2, 1 [1991] 317. 402; vgl. Apc. 21, 19f). Auch unter den Schmuckstücken des Königs v. Tyros begegnet Hes. 28, 13 LXX (ohne Pendant im TM) das λιγύριον, ebenso bei Josephus (ant. Iud. 3, 168: λίγυρος; lat.: ligyrius; b. Iud. 5, 234: λιγύριον). PsPhilon spricht vom lapis ligirius / -urius (lib. ant. bibl. 26, 11 [SC 229, 208/10]). Der zuvor nicht belegte Name spielt offenbar auf Ligurien als Heimat oder Handelsplatz des gemeinten Edelsteines an (vgl. Strab. 4, 202, 2; Plin. n. h. 37, 34). In welchen Kreisen die Benennung aufkam u. verbreitet war, ist unklar (Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. nennen keine heidn. Belege). Strittig bleibt, ob λιγύριον u. L. zwei verschiedene Steine bezeichnen (Zäch; Le Boulluec / Sandevoir 287 im Komm. zu Ex. 28, 19) oder ob eine Metamorphose des Namens erfolgte, entweder als ‚durch Volksetymologie entstandene Umdeutung' des ‚Ligurischen Bernsteins' auf den Luchs (Steier 2476) oder als eine Art Entmythisierung des (in jüd. Augen überdies unreinen; Hinweis P. Terbuyken) Sagensteins durch geschickte Abwandlung seiner Bezeichnung.

C. Christlich. Die *Johannes-Apokalypse führt das λιγύριον des hochpriesterlichen Enkolpions unter den dessen Juwele nachbildenden zwölf Grundsteinen der Stadtmauer des himmlischen *Jerusalems nicht an, sondern stattdessen (wie manche LXX-

ISBN 978-3-7772-0928-9 (Lieferung 182)

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 183/184

Lyngurion [Forts.] – Mahl VI



2009

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Hss.) den Hyakinthos (Apc. 21, 19f). Insofern die LXX zum AT der Christen wird, bildet der Stein λιγύριον den Gegenstand auch christlicher Exegese. Im Unterschied zur LXX begegnet im Lat. auch der Name L. in christlichen AT-Übersetzungen: Ex. 28, 19 Vet. Lat. (lyncurius; Vulg.: ligurius); Hes. 28, 13 bei Tert. adv. Marc. 2, 10, 3 u. Hieron. in Jes. comm. 15, 54, 11/4 (CCL 73A, 611), jeweils neben anderen überlieferten Namensformen. – Mit dem Stein λιγύριον auf dem Schild des jüd. Priesters befasst sich eingehender *Epiphanios v. Salamis in seinem früh in viele Sprachen übersetzten Traktat De gemmis (R. P. Blake / H. De Vis, Epiphanius De gemmis [London 1934] 114/9): Angaben über den Fundort dieses Steines hätten die Alten nicht überliefert, nicht einheitlich sei auch der Name: lygyrion u. lagyrion. Er könne aus der Thebais stammen u. sei dort nach Asklepios benannt. Lygyros u. lygyron heiße aber auch ein Tier, ähnlich roter Farbe wie der zu identifizierende Stein. Epiphanios wundert sich, über einen so edlen Stein so wenig in Erfahrung bringen zu können, ebenso wenig über den gleichfalls kostbaren rot- u. vielfarbenen Hyakinthos, u. zieht daraus die Folgerung, die Hl. Schriften meinten mit λιγύριον eben jenen Hyakinthos. Epiphanios' Argumentation u. Lösung übernimmt *Hieronymus (ep. 64, 16, 3): In den Lithika sei über den ligurius (var. lect. lyncurium u. a.) nichts zu finden; sein Alternativname sei Hyazinth (vgl. PsAnastas. Sinait. in hex. quaest. 40 [PG 89, 588f]). – Im Osten zählt Michael Psellos (11. Jh.) das L. zu den nicht (mehr) bekannten Steinen (lap. virt. 3 [PG 122, 888]). Im byz. Griech. wird λύγγουρος eine Bezeichnung für Bernstein (E. Trapp, Lex. zur byz. Gräzität 5 [Wien 2005] 951 s. v.; vgl. schon Hesych. lex. s. v. λυγκούριον [2, 610 L.]: τὸ ἤλεκτρον). – *Isidor v. Sevilla sorgte dafür, dass im Westen die Erzählung vom L. aus dem verhärteten Harn des missgünstigen Luchses bekannt blieb (orig. 12, 2, 20; 16, 8, 8: lyncurius; Hss. auch ligurius). Das L. erscheint, auch unter der Bezeichnung ligurius, als der sagenhafte ‚Luchsharnstein' in den christl. Steinbüchern bis in MA u. Frühe Neuzeit, häufig ausdrücklich verbunden mit dem Namen Theophrast (Walton). Die Apotheker verkauften bis in das 18. Jh. einen geheimnisvollen Lapis lyncis (wahrscheinlich fossile Belemnites).

H. Bannert, Platon, Aristoteles u. Theophrast über Magnetismus u. Elektrizität: Wiener Humanist. Blätter 44 (2002) 22/30. – E. R. Caley / J. F. C. Richards, Theophrastus. On stones. Introduction, Greek text, English translation and commentary = Graduate School Monographs. Contribution in physical science 1 (Columbus 1956). – D. E. Eichholz, Some mineralogical problems in Theophrastus' De Lapidibus: ClassQuart NS 17 (1967) 103/9, bes. 103f. – A. Le Boulluec / P. Sandevoir, L'Exode = La Bible d'Alexandrie 2 (Paris 1989) 286f. – H. Marzell, Der Luchs u. der Luchsstein: Bayer. Jb. für Volkskunde 1963, 71/5. – A. Steier, Art. Lynx (Luchs): PW 13, 2 (1927) 2474/9, bes. 2474f. – S. A. Walton, Theophrastus on Lyngurium. Medieval and early modern lore from the classical lapidary tradition: Annals of Science 58 (2001) 357/79. – M. Wellmann, Die Stein- u. Gemmenbücher der Antike (1936) 98f. – C. Zach, Art. Lyncurium: ThesLL 7, 2 (1956/79) 1946f.

Heinzgerd Brakmann.

Lyon.

A. Name, Geographie. Das Toponym Λουγούδουνον (PsPlut. fluv. 6, 4 = FGrHist 293 F 3) stammt eher von der Wurzel lug- / lux- als vom keltischen lougos, ‚Rabe' (M. Poux: ders. / Savay-Guerraz 97f; vgl. B. Maier: ReallexGermAlt[2] 15 [2000] 202), u. bedeutet ‚Leuchtender Berg' oder ‚Berg des Sonnenaufgangs'. Durch die hochwassergefährdete Halbinsel (Presqu'île) u. den engen Durchbruch der Saône an deren Zusammenfluss mit der schwer überquerbaren Rhône zwischen den steil abfallenden Hügeln Fourvière u. la Croix-Rousse ist das Areal für Siedlungen ungünstig. Ein Arm der Saône verlief am Fuß des Fourvière. Er bot eine

größere, im Osten steil abfallende Fläche, die leicht zu verteidigen war. Nachdem aE. der La-Tène-Zeit Aufschüttungen in den Flutgebieten der Presqu'île erfolgt waren, konnte sich die Unterstadt weiter ausbreiten (A. Desbat / J.-P. Lascoux, Le Rhône et la Saône à L. à l'époque romaine: Gallia 56 [1999] 45/69; Delaval u. a. 177/201; A. Vérot-Bourrély: Savay-Guerraz 95/7). Im 6. bis 8. Jh. nahm man erneut Regulierungen vor (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 33 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 237f]).

B. Nichtchristlich. I. Geschichte bis ins 3. Jh. Spuren einer latènezeitlichen Siedlung u. erster Handelsaktivitäten mit der griech. Kolonie *Marseille u. mit Italien finden sich in Vaise nördlich L. (Frascone 20/36; F. Perrin: Poux / Savay-Guerraz 18/23; M. Lenoble: ebd. 24f; A. Vérot-Bourrély u. a.: ebd. 28/31; dies. u. a.: ebd. 32f; C. Bellon / F. Perrin, Origines pré- et protohistoriques de L.: Le Mer / Chomer 124/33; A. Desbat, La topographie historique de L.: ebd. 179/81) u. im Nordwesten der Presqu'île, wo laut Strab. 4, 1, 11 der Hauptort der Segusiavi lag; er nahm iJ. 61 vC. die aus Vienne vertriebenen röm. Kaufleute auf (Plin. n. h. 4, 192) u. war bereits für Caesars Feldzüge wichtig (Caes. b. Gall. 1, 12, 1f). Der Fourvière-Hügel wurde nur sporadisch zu rituellen Feiern aufgesucht (von Gräben eingefasste Bezirke ca. 100 bis 60 vC.; G. Maza: Poux / Savay-Guerraz 102/5). Die Colonia Copia Felix Munatia wurde 43 vC. durch Lucius Munatius Plancus auf den Fourvière verlegt u. mit dem röm. Bürgerrecht ausgestattet (Tac. hist. 1, 65, 2). – Große Teile der antiken Stadt sind inzwischen archäologisch erschlossen (Abb. 1; Überblick: Neyret / Fessy; Poux / Savay-Guerraz; Lasfargues; Savay-Guerraz; Desbat [Hrsg.]; archäologische Sicht auf die lit. Quellen: Ch. Goudineau, Aux origines de L. = Documents d'archéol. en Rhône-Alpes 2 [Lyon 1989] 23/37; vgl. J.-C. Decourt / G. Lucas, L. dans les textes grecs et latins [ebd. 1993]; dies., Textes grecs et latins relatifs à l'histoire de L. dans l'antiquité: Le Mer / Chomer 135/62). – In L. wurde iJ. 15 vC. die wohl wichtigste Münzstätte der westl. Provinzen errichtet, besonders um den Truppensold zu prägen (J.-B. Giard, Le monnayage de l'atelier de L. = Numism. Rom. 14 [Wetteren 1983]; ders., De Claude I[er] à Vespasien [41/78 ap. J.-C.] et au temps de Clodius Albinus [196/97 ap. J.-C.] = ebd. 20 [2000]; P. Bastien / M. Amandry / G. Gautier, Le monnayage de l'atelier de L. 274/413. Suppl. 1 = ebd. 18 [1989]; M. Amandry / S. Estiot / G. Gautier, Le monnayage de l'atelier de L. [47 av. J.-C./413 ap. J.-C.]. Suppl. 2 = ebd. 21 [2003]). Dazu wurde eine Garnison, später sogar eine cohors urbana aus Rom einquartiert (Demougeot 857/60; F. Bérard, La garnison de L. et les officiales du gouverneur de Lyonnaise: Kaiser, Heer u. Gesellschaft in der röm. Kaiserzeit, Gedenkschr. E. Birley [2000] 279/305). Augustus besuchte L. mehrfach u. erhob es zur Hauptstadt der Provinz Gallia Lugdunensis (P. Wuilleumier, L'administration de la Lyonnaise sous le Haut-Empire [Paris 1948]); sein Stiefsohn Drusus schuf die Provinzialversammlung (concilium) der Tres Galliae, die im Bundesbezirk Condate am Hang der Croix-Rousse über der Presqu'île zusammenkam, wo seit etwa 12 vC. der Altar der Roma u. des Augustus (ara dei Caesaris: Liv. perioch. 139; Dio Cass. 54, 32, 1; s. u. Sp. 806) sowie das iJ. 19 nC. durch den Provinzpriester C. Iulius Rufus aus Saintes erbaute Amphitheater standen (Abb. 1 D); hier veranstaltete *Caligula Spiele während seines Aufenthalts im Winter 39/40 nC. (Suet. vit. Cal. 17. 20. 35). Drusus' Sohn, der in L. geborene Kaiser Claudius, öffnete der gall. Oberschicht den Zugang zum Senatorenstand (F. Bérard, L'organisation municipale de la colonie de L.: M. Dondin-Payre / M.-Th. Raepsaet-Charlier [Hrsg.], Cités, municipes, colonies [Paris 1999] 97/126). Auszüge der betreffenden Senatsrede wurden in L. gefunden (Tabula Lugdunensis: CIL 13, 1668; vgl. Tac. ann. 11, 23/5; U. Schillinger-Häfele, Claudius u. Tacitus über die Aufnahme von Galliern in den Senat: Historia 14 [1965] 443/54; F. Vittinghoff, Zur Rede des Kaisers Claudius über die Aufnahme von ‚Galliern' in den röm. Senat: W. Eck [Hrsg.], Civitas Romana [1994] 299/321). – Nach einem verheerenden Brand iJ. 65 u. Aufbauhilfe durch Nero (Sen. ep. 91, 1; Tac. ann. 16, 3) nutzte L. den Bürgerkrieg 68/69 zu Intrigen gegen das rivalisierende Vienne (hist. 1, 65). Nachdem bereits unter Tiberius das alte Forum gebaut worden war (u. nicht unter Trajan; vgl. Desbat, Topographie aO. 179/91), erlebte L. im 2. Jh. eine Blütezeit mit der Errichtung des Forum Novum unter Antoninus Pius auf dem Plateau La Sarra nordwestlich des Zentrums (Abb. 1 A) u. der Anlage mosaikgeschmückter

Wohnviertel (s. u. Sp. 808). Diese endete, als Clodius Albinus, Thronprätendent im Westen, iJ. 195 die Kontrolle über L. an sich brachte, das er zu seiner Hauptstadt erhob. Septimius Severus, selbst Statthalter in L. während der J. 186/89, vernichtete Albinus' Heer vor den Mauern von L. in der Entscheidungsschlacht vom 19. II. 197 (Dio Cass. 76 [75], 7, 1/8; Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 11, 6/9); die Stadt wurde geplündert u. niedergebrannt, ihre Kohorte zur Strafe aufgelöst (Herodian. 3, 7, 6f; Dessau nr. 9493). L.s Bedeutung fiel hinter Städte wie Bordeaux u. Vienne zurück, doch die Münzstätte blieb erhalten (P. Bastien, Le monnayage de l'atelier de L. De la réouverture de l'atelier par Aurélien à la mort de Carin [fin 274/midi 285] = Numism. Rom. 9 [Wetteren 1976]). Der Handel litt durch Barbareneinfälle u. die Abtrennung des gall. Sonderreiches; fiktiv ist die aus *Köln dorthin verlegte Erhebung des Proculus iJ. 280 (Hist. Aug. vit. quatt. tyr. 13, 1f; Syme 55f). Diokletians Aufteilung der Provinz Lugdunensis (s. u. Sp. 811) u. die Verringerung der am Rhein stationierten Truppen brachten weitere Einbußen.

II. Wirtschaft, Handel. Agrippa baute L. zum Verkehrsknotenpunkt ganz Galliens aus (Strab. 4, 6, 11; Sen. ep. 91, 14; Demougeot 837f); Straßenreste fand man im Quartier S.-Jean, auf der Presqu'île u. in Vaise (Arlaud u. a. 42/4; dies. [Hrsg.] 106/8; Frascone 39/70). Es gab eine Brücke über die Saône, deren genauer Standort unbekannt ist; über die Rhône führte eine Fähre oder Schiffsbrücke. Für die Nordprovinzen u. besonders die Truppen am Rhein wurde L. das wichtigste Nachschub- u. Handelszentrum. Die Saône u. der Unterlauf der Rhône waren schiffbar, daher die zahlreichen Siegel der utriclarii u. nautae, die Grabinschriften der Wein-, Öl- u. Salzkonservenhändler (F. Bérard: Savay-Guerraz 89f; A. Desbat: ebd. 98/105; O. Schlippschuh, Die Händler im röm. Kaiserreich in Gallien, Germanien u. den Donauprovinzen Rätien, Noricum u. Pannonien [Amsterdam 1987]; P. Kneißl, Die Berufsvereine im röm. Gallien: Imperium Romanum, Festschr. K. Christ [1998] 431/49; ders., Utriclarii: BonnJbb 181 [1981] 169/204), die Kontore u. Speicher des 1./3. Jh. u. der Spätantike (Delaval u. a. 179/254). Jüngste Schiffsfunde des 1. bis 3. Jh. markieren einen der Häfen an der Saône (Lasfargues 38f; C. Chomer: Le Mer / Chomer 448f; Ayala, Bord); Amphoren erlauben die Verfolgung der Warenströme (S. Martin-Kilcher, Verbreitungskarten römischer Amphoren u. Absatzgebiete importierter Lebensmittel: MünstBeitrAntHandelsgesch 13, 2 [1994] 95/121). L. spielte eine Vorreiterrolle beim Kopieren von italischem Sigillatageschirr, außerdem wurden hier *Luxus-Waren wie Parfüm, Goldschmiedearbeiten u. Glas produziert (Demougeot 834/40; A. Desbat, Artisan et commerce à Lugdunum: Le Mer / Chomer 214/22). Trotz der zurückgehenden Bedeutung ist der Mittelmeerhandel noch im 4./6. Jh. nachweisbar (J. Chastel / F. Jallet / S. Nourrissat: Poux / Savay-Guerraz 38f; G. Ayala: Savay-Guerraz 91/4; dies., Mobilier; C. Mani, La ‚céramique bistre' dite de Sevrey [Saône-et-Loire]: RevArchEstCentrEst 53 [2004] 189/219); belegt ist u. a. ein Weinhändler (Greg. Tur. glor. conf. 110 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 369f]). Im Laufe des 7. Jh. wurde der südl. Markt aufgegeben.

III. Religion. Nur Reste blieben von den keltischen Götterkulten um Lug (von Caes. b. Gall. 6, 17 mit Merkur gleichgesetzt; vgl. den Silberbecher im Schatz von Vaise: Aubin u. a. 37/40), Taranis, Sucellus, die mit Merkur assoziierten Muttergottheiten u. die auf einem Basrelief bezeugte Fortuna (H. Savay-Guerraz: ders. 55/9). Vielfach belegt sind dagegen Altar u. Tempel des Provinzialkultes für Roma u. Augustus, den Drusus wohl iJ. 12 vC. stiftete (Demougeot 856; Fishwick 1, 1, 97/137; 1, 2, 308/50; L. Tranoy / G. Ayala, Les pentes de la Croix-Rousse dans l'antiquité: Gallia 51 [1994] 171/89; F. Richard, Une nouvelle inscription lyonnaise d'un sacerdos sénon des Trois Gaules: CRAcInscr 1992, 498/509). Der letzte sicher datierte Priester, Titus Sennius Sollemnis, amtierte um 220 (CIL 12, 3162; Prosopographie von Priestern u. Beamtenapparat: Fishwick 3, 2, 17/71). Auf dem Fourvière-Hügel (Grabung im Bereich des Klosters Verbe Incarné) wurde ein großer Tempel mit Kryptoportikus freigelegt, der als das städtische Zentrum des Kaiserkultes gilt (Pelletier / Delfante / Colomb 29; Neyret / Fessy 43; Lasfargues 41; Abb. 1 B). An römischen Kulten bekannt sind Jupiter Optimus Maximus (Bérard 180; ders. / I. Cogitore / M. Tarpin, Une nouvelle inscription claudienne à L.: Y. Burnand / Y. Le Bohec / J.-P. Martin [Hrsg.], Claude de L., empereur romain [Paris 1998] 373/89), Apollon-Helios

u. Fortuna (Statuetten im Schatz von Vaise: Aubin u. a. 96/103; vgl. auch die Appliken in Medaillonform). In voller Blüte stehen orientalische Kulte. Stark ausgeprägt war bis ins frühe 3. Jh. die Verehrung von *Kybele u. Attis (Turcan 80/98. 124/7; Standort des Tempels nicht sicher bekannt), für die L. neben Vienne eine Schlüsselrolle bei der Verbreitung des Kultes in Gallien spielte (Demougeot 888); zahlreiche Priester u. Würdenträger sind aus Inschriften bekannt, dazu mehrere Taurobolien zwischen 160 (CIL 13, 1751) u. 208. Für Mithras existiert ein Votivrelief des 2./3. Jh., daneben Hinweise auf ein Mithräum nahe der Kohortenkaserne (Turcan 3f. 19f zu CIL 13, 1771f). Von L. aus dürften sich auch ägyptische Gottheiten, voran Isis u. Serapis, in Gallien eingebürgert haben (ders., Les religions orientales en Gaule narbonnaise et dans la vallée du Rhône: ANRW 2, 18, 1 [1986] 456/518, bes. 477f). Gleichzeitig entfaltet sich das Christentum (s. u. Sp. 814). Die Existenz einer größeren jüd. Gemeinde im späten 2. Jh. ist fraglich (Solin 754); erst die Attacken bei Bischof Agobard v. L. (MG Ep. 5, 164/6. 179/99 bzw. CCM 52, 115/7. 183/221) belegen Juden im sog. burgus, der Kaufmannssiedlung nahe S.-Nizier, um das J. 823. – Für die zahlreichen entlang der Ausfallstraßen ergrabenen Nekropolen vgl. Delaval u. a. 261/70; Frascone 29/36. 82/154; L. Tranoy, Espaces et pratiques funéraires à L. du 1er au 4e s. ap. J.-C.: Le Mer / Chomer 237/42; zum Formular der *Grabinschriften vgl. Ch. Pietri: o. Bd. 12, 522/30. 560. 569/79. Ab dem späten 1. Jh. zeigen zahlreiche Gräber die **Ascia (F. De Visscher: RAC Suppl. 1, 624). Die Bestattungstypen unterscheiden sich stark (zu den Bleisarkophagen: A. Cochet, Le plomb en Gaule romaine [Montagnac 2000]); zwischen dem 2. und 3. Jh. löst Körperbestattung die Brandbestattung ab. Zu den spätantiken Gräberfeldern von Trion (La Favorite) u. Vaise liegen anthropologische Untersuchungen vor (Frascone 149/54). Im Suburbium durchsetzen Gräber die verstreuten Siedlungen, Läden u. Werkstätten (Lasfargues 34f).

IV. Bauten, Inschriften. L. erstreckte sich in seiner Blütezeit über eine Fläche von 350 bis 400 Hektar, einschließlich Vaise (Abb. 1). In Fourvière fand man Reste der Villa des Plancus (Holz-Erde-Bauten mit teils luxuriöser Bemalung; Desbat [Hrsg.]; ders., Topographie aO. [o. Sp. 803] 181/3). Seit Agrippa u. Augustus prägen Atriumhäuser auf Steinfundamenten, deren Grundstücke öfters neu zugeschnitten wurden, das Stadtbild (E. Delaval, Formes d'habitat collectif à L. et Vienne en milieu artisanal et commercial: Revue du Nord 83 [2001] 35/50; A. Desbat, Les maisons de Lugdunum: Le Mer / Chomer 198/204). Sehr früh entwickeln sich entlang des linken Saône-Ufers homogene Handwerkerviertel für Töpfer, Bronze- u. Glasarbeiter; daneben trifft man zB. in Fourvière eine Mischung von Handel, Handwerk u. Wohnnutzung an (Ph. Thirion: Desbat [Hrsg.] 69/75). – Unter den öffentlichen Gebäuden wird zZt. die religiöse Funktion des Theaters betont (M. Poux: ebd. 7/25; Abb. 1 D); in augusteische Zeit, spätestens Mitte des 1. Jh., wird der Gier-Aquädukt datiert (A. Desbat: ebd. 126/30; A. Pelletier, L'Aqueduc du Gier à L. est-il anterieur aux Romains?: Latom 66 [2007] 384/9; C. Chomer, L'eau à L. et son usage dans l'antiquité: Le Mer / Chomer 205/13; Abb. 1 G). Wichtige Neuentdeckungen sind der sog. Grand temple im Viertel Verbe Incarné (10/20 nC.), ein monumentaler Profanbau unter dem späteren sog. Kybeletempel (ursprünglich vielleicht die Residenz des Provinzstatthalters zZt. des Augustus u. Agrippa [A. Desbat: ders. (Hrsg.) 97/135], den später ein Augustalen- oder Händlerkollegium nutzte; Abb. 1 C), weiterhin ein Macellum, Zisternen u. zweifellos öffentliche Bäder in der Rue des Farges (Desbat; Abb. 1 F). Weiter unbekannt ist die Lage des Circus, schlecht erforscht der Verlauf der Stadtmauer (ders., L'enceinte de L. au Haut-Empire: Les enceintes augustéennes de l'Occident romain [Nîmes 1987] 63/75); Überreste eines monumentalen Torbaus u. einer Mauer am linken Saôneufer gehören wohl zu einer Ummauerung des provinzialen Kultbezirks (ders., Topographie aO. 183). – Die zahlreichen Inschriften (Bérard; ders., L'épigraphie lyonnaise: Le Mer / Chomer 163/78) stammen von Fragmenten des städtischen Kaiserkulttempels (AnnÉpigr 1980 nr. 637/9) u. von in der Tiefgarage Parc S.-Georges gefundenen Blöcken (Lasfargues 39); eine beachtliche Anzahl ist militärischer Herkunft (Bérard 173/5).

V. Bildende Künste, Handwerk. Neue Mosaikfunde gibt es von der Presqu'île (Célestins) u. unter dem Musée de la civilisation gallo-romaine in Fourvière (J. Lancha / J.

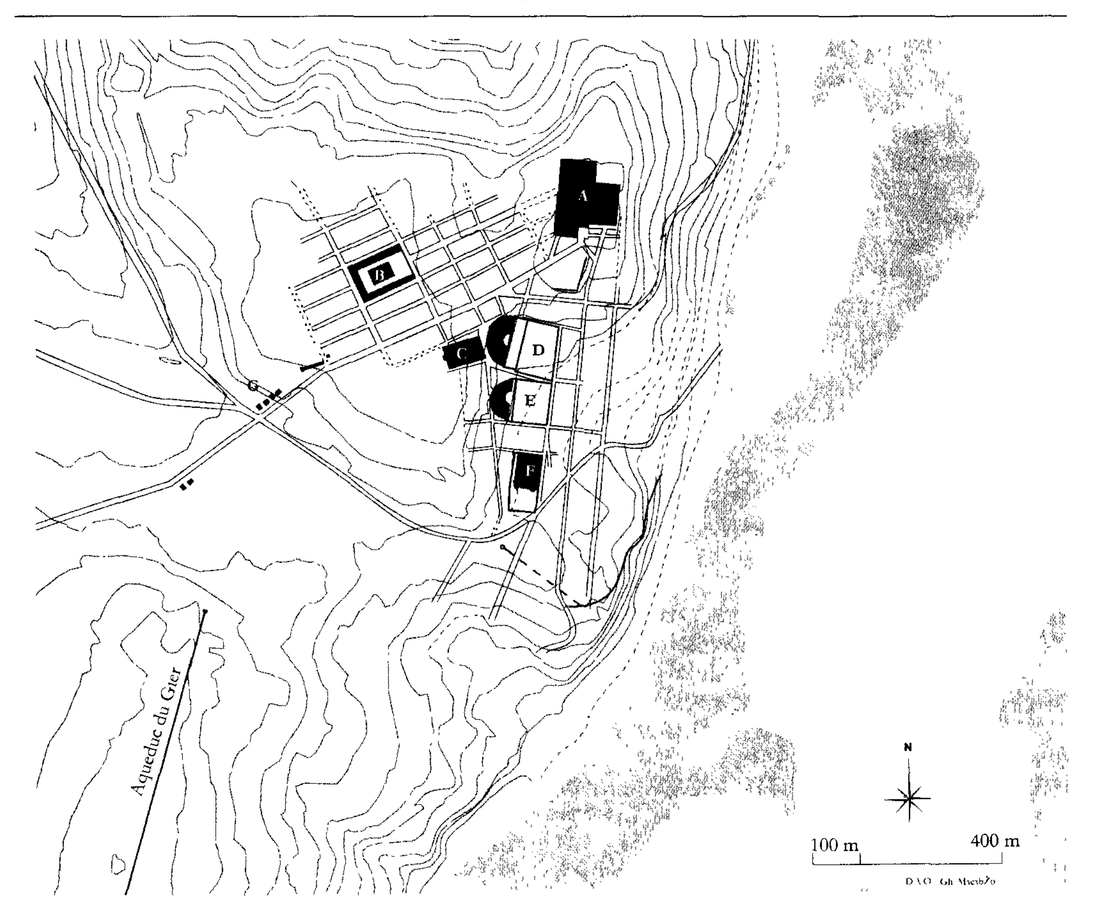


Abb. 1. Das galloröm. Lyon. Nach Pelletier / Delfante / Colomb 29 (**A** Forum; **B** Kaiserkulttempel; **C** öffentliches Gebäude [ehemaliger Kybeletempel]; **D** Theater; **E** Odeon; **F** Thermen in der rue des Farges; **G** Gier-Aquädukt).

Lasfargues / A. Desbat, Trois nouveaux pavements lyonnais: RevArchEstCentrEst 24 [1973] 498/524); noch unpubliziert ist die Ausstattung des städtischen Tempels für den Kaiserkult (s. o. Sp. 806). Fragmentarisch erhaltene Prachtsarkophage sind Importe, während die Stelen, Altäre mit Bildschmuck u. Taurobolienaltäre von regionalen Handwerkern stammen dürften (M. Tarpin, Un atelier de lapicides à la Croix-Rousse?: Y. Le Bohec / F. Bérard [Hrsg.], Inscriptions latines de la Gaule Lyonnaise [Lyon 1992] 27/34). Ausmalung findet sich selbst in den einfachsten Häusern: 1. u. 2. pompejanischer Stil in Vaise ca. 90/70 vC., 3. Stil seit 30/20 vC. (A. Le Bot-Helly / M.-J. Bodelec: Poux / Savay-Guerraz 134f) oder vielleicht seit 15 vC. (Delaval u. a. 71/129; A. Desbat: Savay-Guerraz 86f; ders., Artisan aO. [o. Sp. 806]). Der Schatzfund von Vaise umfasst Silbergeschirr, Schmuck, Statuen aus vergoldeter Bronze u. Münzen (Aubin u. a. 201/18. 241/58); zu den Münzen s. o. Sp. 803. – L. ist ein Zentrum der Amphorenherstellung (A. Desbat / M. Genin / J. Lasfargues [Hrsg.], Les productions des ateliers de potiers antiques de L. 1/2: Gallia 53 [1996] 1/249; 54 [1997] 1/117). Die Blütezeit der Keramik beginnt Ende des 1. Jh. vC. u. hält das ganze 1. Jh. nC. an (A. Desbat, L'atelier de potier antique de la rue du Chapeau Rouge à L.-Vaise: RevArch 2002, 199/204); im 4. Jh. ist nur noch die Manufaktur von Charavay bekannt (H. Savay-Guerraz: ders. 117/9). – Seit augusteischer Zeit nimmt der Gebrauch von Glasgeschirr zu; Glasereien arbeiten vor allem auf dem linken Saôneufer u. bestehen noch im 3. Jh. in der rue de la Vieille Monnaie (Savay-Guerraz). Neben Händlern wie dem karthagischen Glasproduzenten Iulius Alexander

im 3. Jh. (CIL 13, 2000) begegnen häufig Syrer wie Euteknios aus Laodikeia (J.-F. Reynaud / A. Audin / J. Pouilloux, Une nouvelle inscription grecque à L.: JournSav 1975, 47/75) oder der Importeur Thaim (IGRom 1, 25), doch ist ihre angebliche Dominanz im gall. Handel widerlegt (P. Lambrechts, Le commerce des ‚Syriens' en Gaule du Haut Empire à l'époque mérovingienne: AntClass 6 [1937] 35/61; Solin 759f). – Zu den Berufstätigen zählen ein Metzger (CIL 13, 2018) u. ein Augenarzt (Neyret / Fessy 52f); Plinius' Freund Rosianus Geminus traf kurz nach 100 einen Buchhändler an (Plin. ep. 9, 11).

VI. Geistiges Leben. Neben einem bizarren Rhetorenwettkampf, den Caligula iJ. 39/40 veranstaltete (Suet. vit. Cal. 20; vgl. Iuvenal. 1, 42/4; W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 931), stand L. im 1. Jh. über Familien wie die von Senecas Korrespondent Aebutius Liberalis (ep. 91, 13; ProsImpRom 1, 111) in Verbindung zum kulturellen Leben in Rom; das freudige Staunen Plinius' d. J., dass seine Werke hier verkauft wurden (ep. 9, 11, 2), unterstreicht andererseits den provinziellen Ruf der Stadt. Eine Inschrift erwähnt Schüler u. Studenten (F. Bérard, Écoliers et étudiants. À propos d'une nouvelle inscription découverte à S.-Priest [Rhône]: G. Paci [Hrsg.], Epigrafia romana in area adriatica [Pisa 1998] 211/23). Am Rand der Gesellschaft stand der christl. Bischof *Irenaeus (s. u. Sp. 815); (Iulius) Titianus, Äsop-Übersetzer u. Erzieher eines unbekannten Kaisersohnes (ProsImpRom 1, 605; vgl. Syme 185f zur Fiktivität von Hist. Aug. vit. Max. 27, 5), lehrte später in Besançon u. L. (abschätzig Auson. grat. act. 7, 31; Sidon. Apoll. ep. 1, 1, 2 [2, 2f Loyen]).

C. Christlich. I. Allgemeine Entwicklung vom 4. bis zum 8. Jh. Für L. liegen reichlich Schriftquellen vor (Beaujard u. a. 42), ergänzt durch neuere Ausgrabungen in Kultgebäuden (Reynaud, Lugdunum; ders., L.), Wohnhäusern u. Nekropolen, die sich dank der Keramikfunde gut datieren lassen (Villedieu; Arlaud [Hrsg.]; dies. u. a.; Delaval u. a. 20/48; Ayala, Mobilier; E. Boucharlat [Hrsg.], Vivre à la campagne au MÂ [Lyon 2001]). – Vom 4. Jh. an schwand L.s politische u. wirtschaftliche Bedeutung. Während Trier unter Diokletian zur Hauptstadt der Dioecesis Galliarum aufstieg, blieb L., nominell eine der Residenzen Maximians, lediglich Zentrum der neuen Provinz Lugdunensis Prima, die nach einer Verkleinerung aE. des 4. Jh. nur noch die civitates Autun, Langres u. L. sowie die castra Chalon u. Mâcon umfasste (Demougeot 866. 868; Beaujard u. a. 21f). Neben dem Statthalter (consularis) verblieben Behörden wie der thesaurus u. eine Wollfabrik (gynaecium; Not. Dign. occ. 11, 32. 42) in der Stadt, besonders aber die Münzstätte (P. Bastien, Le monnayage de l'atelier de L. 2/6 [Wetteren 1972/87]). – Die verkehrsgünstige Lage von L. machte es gelegentlich noch zum Schauplatz wichtiger Ereignisse. Im August 353 tötete in L. der auf Gallien zurückgedrängte Usurpator *Magnentius seine Familie u. sich selbst (Eutrop. 10, 12, 2; Socr. h. e. 2, 32; Soz. h. e. 4, 7, 3) kurz vor der Ankunft des Kaisers Constantius II (Cod. Theod. 9, 38, 2). 357 plünderten germanischstämmige Laeten das Umland u. nahmen L. beinahe ein (Amm. Marc. 16, 11, 4). Der entmachtete *Gratianus wurde nahe L. am 25. VIII. 383 von Helfern des Magnus Maximus ermordet (Socr. h. e. 5, 11; Marcell. chron. zJ. 383 [MG AA 11, 61]). Die Proklamation des *Eugenius zum Kaiser am 22. VIII. 392 (Cons. Ital. 517 zJ. 391 [ebd. 9, 298]), die Arbogast vermutlich in L. vornahm, hatte offenbar keine weiteren Folgen für die Stadt (G. Elmer, Eugenius: NumZs 69 [1936] 32. 35f. 40f). – Die Lokal- u. Regionalpolitik bestimmten gallorömische Senatorenfamilien wie die im 4./5. Jh. ansässigen Syagrii (K. F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien [1948] nr. 368/70) oder die Vorfahren des um 430 hier geborenen u. aufgewachsenen Sidonius Apollinaris (zu seinen Bindungen an L. J. Harries, Sidonius Apollinaris and the fall of Rome. AD 407/485 [Oxford 1994] 36/47; Kaufmann 41/54), die in den Jahren 407/13 zum engsten Kreis um die Usurpatoren Constantinus III u. Iovinus zählten (Zos. hist. 6, 4, 2; 13, 1 [7f. 15 Paschoud]; Sidon. Apoll. ep. 5, 9, 1 [2, 188 Loyen]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 9 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 52/8]). Sidonius' Großvater Apollinaris konvertierte um 400 zum Christentum (Sidon. Apoll. ep. 3, 12, 5 v. 15 [103 Loyen]). Der Partikularismus dieser Kreise führte zur ‚Einladung' an die Burgunder unter Gundowech / Gundioc, die L. iJ. 457 erstmals besetzten (Marius Avent. chron. zJ. 456 [MG AA 11, 232]; Consul. Ital. 583 vJ. 457 [ebd. 9, 305]; vgl. Fredegar. chron. 2, 46 [MG Script. rer. Mer. 2, 68]). Anhängern von Kaiser Maiorianus gelang es,

die Stadt 458 zurückzuerobern (Stein, Hist. 1, 378; Kaufmann 95f; große Schäden beklagt Sidon. Apoll. carm. 5, 574/86; 13, 24 [1, 50. 145 Loyen]). Der Kaiser ließ sich Ende 458 in L. huldigen u. verschonte anscheinend zumindest Sidonius von den zur Strafe verhängten Steuererhöhungen, nachdem dieser ihm die carmina 5 u. 13 vorgetragen hatte. – Bald darauf geriet L. jedoch endgültig unter burgundische Herrschaft u. wurde neben Genf zur Residenzstadt des Königreiches (Ch. Bonnet / J.-F. Reynaud, Genève et L. Capitales burgondes: G. Ripoll / J. M. Gurt [Hrsg.], Sedes regiae [ann. 400/800] [Barcelona 2000] 241/66). Trotz ihrer Verluste an Grundbesitz u. kultureller Spannungen (Sidon. Apoll. carm. 12 [1, 103f Loyen]) arrangierte sich die Aristokratie mit den neuen Herren (Stroheker aO. nr. 97f; Kaufmann 139/51). Der Burgunderhof unterhielt eine Münzstätte u. eingeschränkte Handelsbeziehungen; es kam sogar zu neuen Bauten (s. u. Sp. 823). Der Einfluss des Arianismus blieb selbst in der burgundischen Führungsschicht beschränkt. Schon der Eroberer Gundowech suchte gute Beziehungen zum Bischof von L.; dies verstärkte sich noch zZt. Gundobads, der führenden Vertretern der Katholiken wichtige Hofämter überließ u. in den Jahren nach 500 die Konversion zweier Söhne, darunter seines Nachfolgers Sigismund, duldete (K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 526/8). Die wachsende Rolle des Episkopats in der burgundischen Politik mit der Tendenz, autonome städtische ‚Bischofsrepubliken‘ hervorzubringen (E. Ewig, Kirche u. Civitas in der Merowingerzeit: SettimStudAltoMedioevo 7 [1960] 45/71; s. u. Sp. 818), sorgte für Spannungen mit dem streng arianischen Ostgotenreich u. eine Annäherung an Kpel. – Ab 532 eroberten die Franken das Burgunderreich. L. fiel iJ. 534 an Childebert I; die Stadt blieb Sitz eines fränkischen dux Burgundionum, verlor aber stark an politischem Gewicht. 571 traf die Pest die Stadt, 580 ein Hochwasser (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 31; 5, 33 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 166. 237f]). Der patricius Willebad mit Sitz in L. führte sein Gebiet iJ. 642 an den Rand eines Krieges gegen den Hausmeier Flaochad. Gegen 660/63 fielen Bischof Aunemund u. sein Bruder, der dux von L., ihrer Opposition zur zentralistischen Politik des Hausmeiers Ebroin zum Opfer. Königin Balthild, die Regentin, setzte Genesius als Bischof durch, den das Volk von L. etwa iJ. 675/76 gegen Ebroins Helfer verteidigte (Pass. Leudegar. 1, 26 [MG Script. rer. Mer. 5, 307]). 718/19 scheiterte der Griff Graf Savarichs v. Auxerre u. Orléans nach der Stadtherrschaft (Gesta pontif. Autissiod. 26 [1, 127 Lobrichon]). Die Intervention Karl Martells, der nach der Unterwerfung L.s iJ. 736 das Gut der Bischofskirche einzog (H. Müller, Die Kirche von L. im Karolingerreich: HistJb 107 [1987] 225/53; Fredegar. chron. cont. 18 [MG Script. rer. Mer. 2, 176]), nahm der politischen Rolle der Bischöfe endgültig ihre Grundlagen. Ein arabischer Plünderungszug richtete zudem 725 schwere Verwüstungen an; auf eine Plünderung L.s durch Sarazenen um 731 kann aus den vagen Formulierungen Ados nicht geschlossen werden (Ado Vienn. chron.: MG Script. rer. Sangall. 318f).

II. Frühes Christentum. Die Anwesenheit von Griechen u. Orientalen begünstigte das schnelle Wachstum der mit Vienne ältesten bekannten christl. Gemeinde in den Westprovinzen. Erstmals tritt sie im berühmten Bericht über ihre Märtyrer an den röm. Bischof Eleutherus hervor, der seit Eusebius ins J. 177 gesetzt wird, als *Marcus Aurelius in Rom zwischen November 176 u. August 178 häufiger präsent war (Eus. h. e. 5, 1, 3/4, 3; Les martyrs de L. [177] = Colloqu. intern. du CNRS 575 [Paris 1978]). Der Ereignisablauf wurde zugunsten eschatologischer Akzente mit Vorwürfen gegen den Montanismus vermutlich stark verändert (W. Löhr, Der Brief der Gemeinden von L. u. Vienne: Oecumenica et Patristica, Festschr. W. Schneemelcher [1989] 135/51; zur Datierung ebd. 148_{23}). Nach ersten Übergriffen aus der Bevölkerung (Eus. h. e. 5, 1, 5. 7) ging der anonyme Statthalter der Gallia Lugdunensis zunächst Denunziationen nach, ließ angebliche Christen aller Schichten verhaften u., soweit sie geständig waren, bis zur *Hinrichtung gefangen halten. Die öffentliche Stimmung erzwang inzwischen das Verhör der paganen Haussklaven, das gegen ihre Herren Vorwürfe wie Inzest (**Blutschande) u. Kannibalismus ergab; auch Zurückhaltende rückten nun von den Christen ab, unter denen es zahlreiche lapsi gab (ebd. 5, 1, 12/5). Weitere Verhaftungen u. die wiederholte Folter bekennender wie abgefallener Christen erbrachten keine Beweise (ebd. 5, 1, 16/26); mehrere Gefangene starben an den

Folgen, darunter der greise Bischof von L., Pothinus (5, 1, 27/31). Vielleicht jetzt ersuchte der Legat Kaiser Marc Aurel um Anweisungen (anders ebd. 5, 1, 44, wonach er eigenmächtig erste Hinrichtungen vornahm); dieser ordnete an, nur bekennende Christen zu ermitteln u. abzuurteilen. Bei den Verhandlungen, an einem Fest mit Gästen ex omnibus provinciis, vielleicht dem Weihetag des Provinzaltars am 1. VIII. (5, 1, 37. 47; T. D. Barnes, Pre-Decian Acta Martyrum: JournTheolStud NS 19 [1968] 518), soll es zu weiteren Denunziationen gekommen sein (Eus. h. e. 5, 1, 49f). Die Verurteilten wurden an mehreren Spieltagen den wilden Tieren vorgeworfen (ebd. 5, 1, 41. 50. 53; zum finanziellen Hintergrund P. Keresztes, Marcus Aurelius a persecutor?: HarvTheolRev 61 [1968] 321/41, bes. 337/40), die röm. Bürger teils nach weiteren Foltern enthauptet (Eus. h. e. 5, 1, 38/40), teils angeblich ad bestias hingerichtet, was ein riskanter Rechtsbruch gewesen wäre (ebd. 5, 1, 50; C. Saumagne / M. Meslin, De la légalité du procès de L. de l'année 177: ANRW 2, 23, 1 [1979] 316/39). Gemeindemitglieder wie Vettius Epagathus u. Attalus, valde nobilis (Eus. h. e. 5, 1, 9f. 43f), werden als einflussreich geschildert. Nach den Exekutionen vernichtete man angeblich die Leichen (ebd. 5, 1, 57/63; vgl. zur ekklesiologischen Symbolik Löhr aO. 145). – Nachfolger des Pothinus wurde *Irenaeus, der aus Kleinasien in die griechisch geprägte Gemeinde gekommen war u. den Verfolgungsbericht nach Rom gebracht hatte (Eus. h. e. 5, 4, 2. 5, 8; J. Colson, S. Irénée. Aux origines du christianisme en Gaule [Paris 1993]). Neben der Missionierung der keltischen Provinzialen, deren Sprache er lernte (vgl. Iren. haer. 1 praef. 2f), bildete der Widerstand gegen das Vordringen der *Gnosis einen Schwerpunkt seines Wirkens. So wandten sich reiche Frauen aus L. den Schülern Markos des Magiers zu, den ein Diakon des Irenaeus in Kleinasien getroffen hatte (ebd. 1, 13, 2/7); auch theologisch Vorgebildete erlagen diesem Einfluss (ebd. 2, 14, 8; Hieron. ep. 75, 3 nennt die Täler von Rhône u. Garonne als Ausgangspunkt der Markosianer überhaupt). Die große Aufmerksamkeit des Irenaeus für die Valentinianer lässt längeren Kontakt u. lokale Auseinandersetzungen auch mit diesen vermuten (haer. 1 praef. 2 spricht von selbsterklärten Schülern des Valentinus, wohl der Richtung des Ptolemaios, die zZt. Konjunktur habe). Auffällig u. für die Kirche von L. wohl prägend ist Irenaeus' trotz der Verfolgung positiver Blick auf die röm. Obrigkeit (N. Brox, Art. Irenaeus: o. Bd. 18, 834f) u. seine vermittelnde Haltung in kirchlichen Konflikten wie dem Osterfeststreit (ebd. 822 zu Eus. h. e. 5, 24, 12/7); sein Gebrauch der *Allegorese (D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 86/8; K. Thraede, Art. Jakob u. Esau: o. Bd. 16, 1141/3; U. Hamm, Art. Irenäus v. L.: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 351/5) wirkte in den Schriften des Eucherius fort (s. u. Sp. 826). Die Tradition verband Irenaeus' vermeintliches Martyrium mit dem von Epipodius u. Alexander, der eine griechischer Herkunft, der andere Einwohner von L.; ihre Passio (Ruinart[3] 119/23) entstand vielleicht in der 2. H. des 5. Jh. Der um das J. 186 in L. geborene Kaiser *Caracalla soll eine christl. Amme gehabt haben (Tert. ad Scap. 4, 6). In der Verfolgung von 250 scheinen Bischof Faustinus u. seine Mitarbeiter gegenüber den Behörden wie auch den lapsi eine relativ konziliante Richtung verfolgt zu haben (Demougeot 894f). Vor Justus im 4. Jh. sind sonst nur noch Vocius auf dem Konzil v. Arles iJ. 314 (CCL 148A, 4. 15/21) u. Verissimus zur Synode v. Serdica iJ. 343 (AthanWerke 3, 1, 183) unabhängig als Bischöfe belegt; die Bischofsliste aus dem 9. Jh. erschien aber Spezialisten wie L. Duchesne mit Ausnahme offensichtlicher Irrtümer als glaubhaft (B. de Vregille, Église de L., Église des Gaules [2e/3e s.]. Les évêques de L. du 4e au 8e s.: J. Gadille [Hrsg.], Histoire des diocèses de France 16 [Paris 1983] 11/50; Brox aO. 825; Beaujard u. a. 18).

III. Christliches Leben seit dem 4. Jh. Trotz des weiteren Wachstums der Gemeinde gibt es nur Belege für die Anwesenheit der Metropolitanbischöfe wie Justus, Patiens oder Eucherius auf Konzilien; hinzu kommen die Grabinschriften für Sacerdos u. Nicetius, Viten des Justus u. Nicetius (zwei, davon eine von Gregor v. Tours: vit. patr. 17 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 277/83]) sowie die eigenen Werke des Eucherius. Verloren ist die Selentiosa-Inschrift vJ. 334 (CIL 13, 2351; ILCV 30, 39). Mit Justus, der 381 sein Amt aufgab u. sich in die Wüste Ägyptens zurückzog, begann die Präsenz asketischer Strömungen in der Kirche von L.; liturgische Einflüsse des Orients werden angenommen (Demougeot 924f), während die Präsenz ori-

entalischer u. stadtrömischer Heiligenkulte in L. schwer datierbar ist (H. Gerner, L. im Früh-MA [1968] 292/365). Patiens leitete kurz nach dem Konzil v. Arles vJ. 470 eine Synode in L. (CCL 148, 161; V. Saxer / Ch. Munier, Art. Lione: DizPatr 2 [1984] 1966/71). Dann fand im September 517 ein erstes burgundisches Reichskonzil unter dem Doppelvorsitz der Bischöfe von L. u. Vienne statt (J. Gaudemet, Art. Epaone: DictHistGE 15 [1963] 524/45), dem vor 523 ein Konzil in L. selbst folgte (CCL 148A, 38/41). Unter fränkischer Herrschaft überflügelte L., wiewohl politisch im Rang gesunken (s. o. Sp. 813), als kirchliches Zentrum **Arles u. Vienne durch eine ‚gesetzgebende' Synode iJ. 583 (CCL 148A, 231/3) sowie zwei weitere Konzilien in den Jahren 567/70 (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 20 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 227]; CCL 148A, 200/3) u. 581 (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 1 [MG Script. rer. Mer. 266]; wohl die Synode vJ. 583: CCL 148A, 221). Das 2. Konzil v. Mâcon (585) gab in cn. 20 dem Bischof von L. u. dem König das Recht, den Tagungsort aller Bischöfe Burgunds zu wählen (CCL 148A, 247). – Schrittweise steigen die Bischöfe, Bestandteil eines dichten Geflechts gallorömischer Adelsfamilien, die bis um 600 alle comites u. Bischöfe Südgalliens stellen, zu Patronen der Stadt auf. Rusticus (gest. iJ. 501) war zuvor hoher Beamter, vielleicht comes (Heinzelmann 101/6), Viventiolus vermutlich sein Bruder (ebd. 113/8), der eine Kirchenkarriere hinter sich hatte. Später gelang es erst dem Patrizier u. Bischofsvater Sacerdos (ebd. 146/52), dann dessen Großneffen Nicetius, dem Verwandten u. Förderer *Gregors v. Tours, den Stuhl von L. zu besetzen (im Amt 553/73; ebd. 152/74; hagiographisches Portrait: Greg. Tur. hist. Franc. 4, 36 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 168f]; vit. patr. 8 [ebd. 1, 2, 240/52]). Mit Aetherius u. Priscus (Heinzelmann 175/9) folgten Mitglieder konkurrierender Familien. Der Bischof verteilt Almosen u. Lebensmittel (Sidon. Apoll. ep. 6, 12, 8 [3, 28f Loyen]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 24 [MG Script rer. Mer. 1, 1, 69f]). Patiens (im Amt 449/ca. 494) u. Nicetius unternahmen den Bau oder Neubau großer Kirchen wie der Kathedrale oder der Grabbasiliken (Sidon. Apoll. ep. 2, 10; 5, 17 [2, 68/71. 201/5 Loyen]; s. u. Sp. 825). Inschriften aus dem 5./6. Jh. erbrachten die Grabungen in S.-Just; die in S.-Laurent-de-Choulans solche aus dem späten 6. u. 7. Jh. (Descombes / Reynaud 270/301). – Wohl unter Aetherius (im Amt 586/602), der mehrere Briefe *Gregors d. Gr. empfing (Jaffé nr. 1436. 1747. 1830. 1872), kodifizierte man in L. die röm. Kanones in der Vetus Gallica, die ins ganze Merowingerreich ausstrahlte u. der Kirchenauffassung Roms den Weg nach Gallien öffnete (H. Mordek, Kirchenrecht u. Reform im Frankenreich [1975] 70/9). Aetherius ordinierte auch den stark romorientierten Augustinus v. Canterbury (Beda h. e. 1, 27); vor 665 hielt sich Abt Wilfrid v. Ripon im Zuge seiner Romreise bei Aunemund (‚Dalfinus' laut Vit. Wilfredi 4/6 [MG Script. rer. Mer. 6, 197/200]) in L. auf. Vermutlich ebenfalls aus L. überliefert ist in einer Sammel-Hs. von Synodalbeschlüssen, Kaiser- u. Königsgesetzen die sog. Praeceptio Chlotharii, ein Gesetz Chlothars II in den Jahren nach 613, welches das Fortgelten römischen u. burgundischen Rechts sowie den Schutz von Klerikerprivilegien regelt; es gilt als Beleg für die stark politisch verstandene Rolle der Bischöfe (S. Esders, Röm. Rechtstradition u. merowingisches Königtum [1997] 88/98. 354). Die reich ausgestattete Kathedralbibliothek mit erhaltenen Manuskripten ab dem 5. Jh. blühte bis über das 9. Jh. hinaus (E. A. Lowe, Codices Lugdunenses antiquissimi [Lyon 1924]). – Ende des 7. Jh. präsidierte der Metropolit von L. regelmäßig bei von Pippin dem Mittleren organisierten Reichssynoden, ehe Karl Martell in den Jahren nach 736 Macht u. Einfluss der südgall. Bistümer nachhaltig beschnitt (E. Ewig, Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien u. Bischofsprivilegien: Landschaft u. Gesch., Festschr. F. Petri [1970] 171/93). Zwischen den Jahren 710/12 u. 769 ist kein Bischof bekannt.

IV. Topographie, Architektur, Kunst. In der 2. H. des 3. Jh. schrumpft L. auf beide Ufer der Saône zusammen (Abb. 2; J.-F. Reynaud, L'antiquité tardive et le haut MÂ: Pelletier / Delfante / Colomb 40/3; ders., Lugdunum; Arlaud [Hrsg.] 73/121; J.-F. Reynaud, Antiquité tardive et haut MÂ: Le Mer / Chomer 243/53), die heutigen Viertel S.-Jean, S.-Paul u. S.-Georges (zusammen ca. 20 Hektar), mit einer Norderweiterung in Vaise. Dünn besiedelt bleiben die Ränder der Verbindungsstraßen (Delaval u. a.), ein schmaler Saum der Halbinsel am linken Saôneufer (J. F. Reynaud: Pelletier / Delfante / Colomb 40/3; ders.: Le Mer / Chomer 243/53)

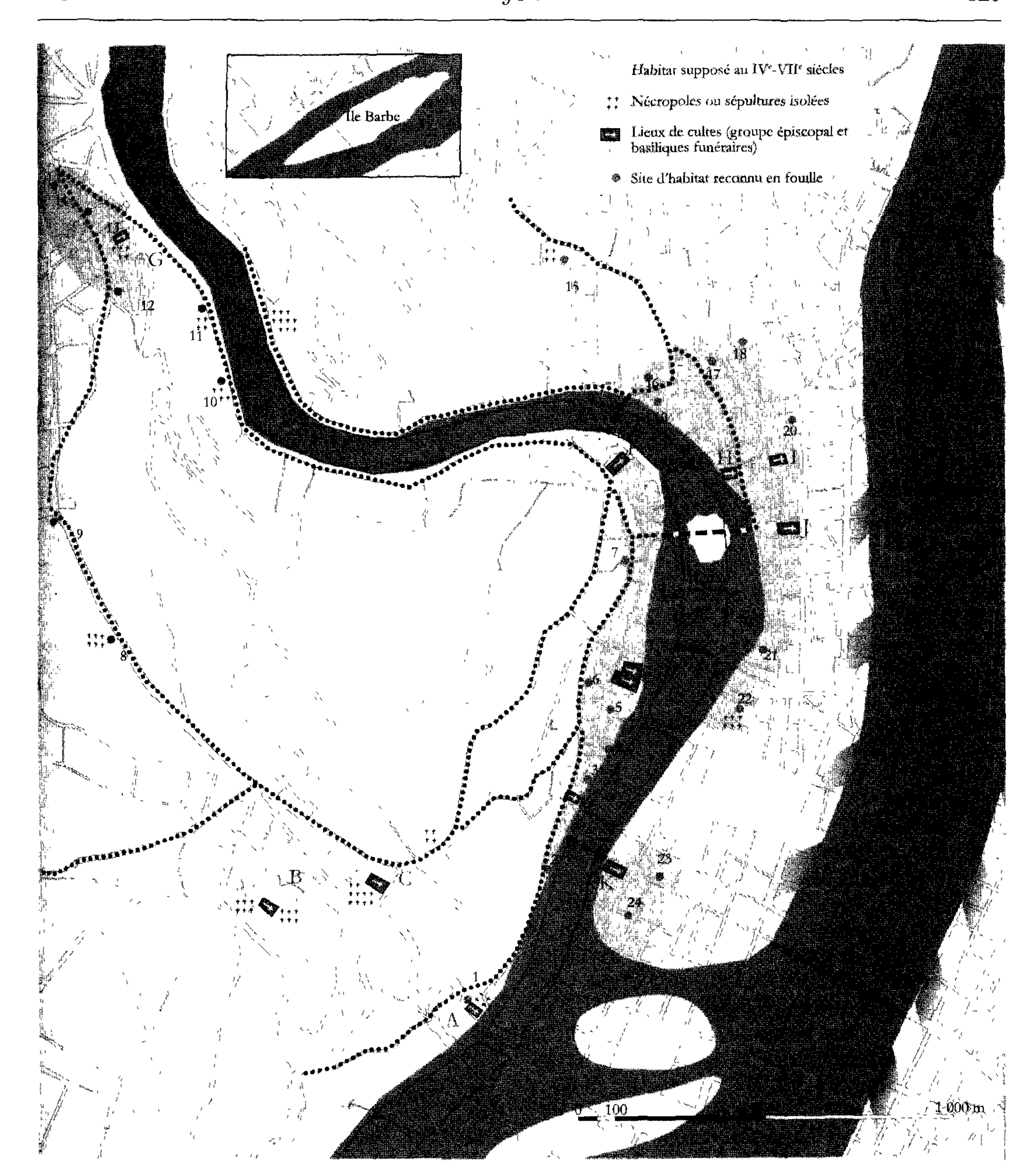


Abb. 2. Lyon vom 4. bis zum 8. Jh. Nach J.-F. Reynaud / M. Nivelon: Pelletier / Delfante / Colomb 41 (Kultorte: **A** S.-Laurent; **B** S.-Irénée; **C** S.-Just; **D** S.-Georges [S.-Eulalie]; **E** groupe épiscopal; **F** S.-Paul; **G** S.-Pierre de Vaise; **H** Notre-Dame; **I** S.-Pierre; **J** église des Martyrs puis S.-Nizier, **K** S.-Michel d'Ainay. Wohnviertel: **1** S.-Laurent; **2** rue de la Quarantaine 8; **3** place Benôit-Crépu; **4** ilôt Clément; **5** place Adolphe-Max; **6** rue Tramassac; **7** Gadagne; **8** rue Pierre Audry 54; **9** Gorge-de-Loup; **10** quai Chauveau 2; **11** quai Arloing 29-30-31; **12** rue du Chapeau-Rouge; **13** Charavay; **14** Valmy; **15** rue des Chartreux 41/43; **16** rue Bouteille; **17** place Sathonay; **18** montée de la Grande Côte 73/81; **19** rue de la Marinière 3/5; **20** place des Terreaux; **21** ilôt 24, rue de la Monnaie; **22** place des Célestins; **23** rue S.-Helène 5; **24** rue Jarente 3/4).

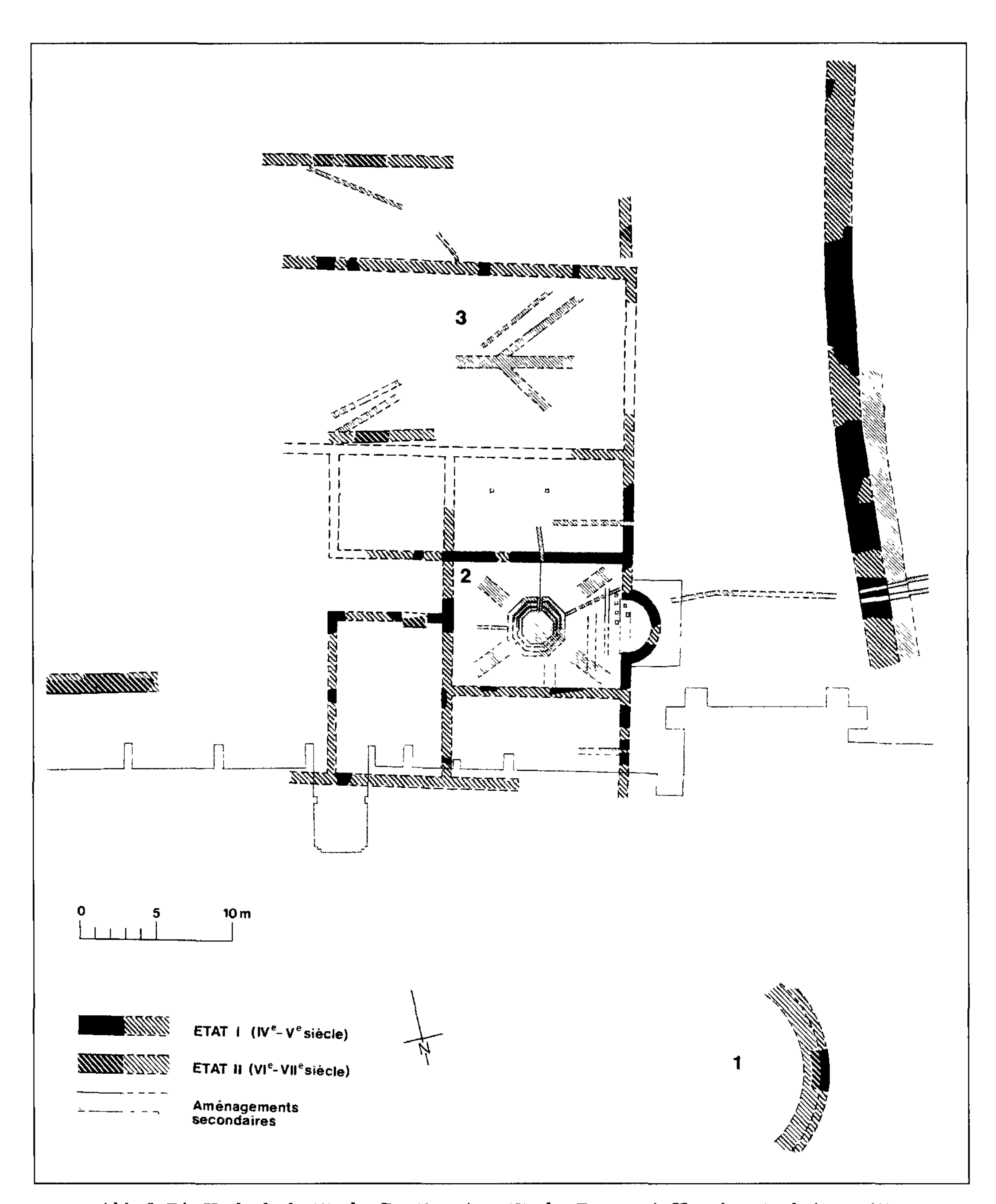


Abb. 3. Die Kathedrale (**1**), das Baptisterium (**2**), der Raum mit Hypokaustenheizung (**3**), der zu einem Vorgängerbau der Nordkirche gehörte, u. die mögliche Stadtmauer des 4. Jh. im Osten. Nach Reynaud, Lugdunum 86.

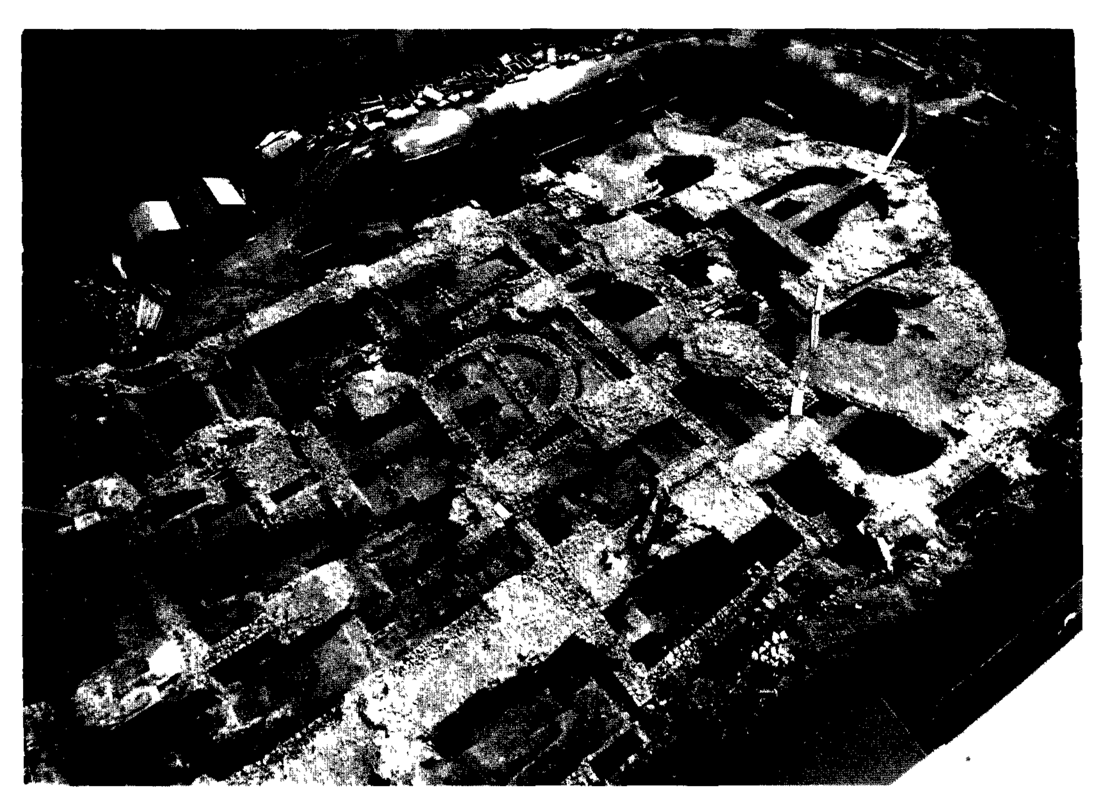


Abb. 4. Ausgrabung der Basiliken von S.-Just. Foto: B. Martin-Chave.

u. der Lauf der Straße zur Rhône (Argant / Ayala / Blaizot). Einen Teil der Halbinsel besiedelten vermutlich Händler, vielleicht auch Orientalen (Sidon. Apoll. ep. 3, 1; 4, 5; 6, 2; 8, 13 [2, 82f. 123; 3, 11f. 121f Loyen]). Wohn- u. Kultgebäude der Wende vom 5. zum 6. Jh. werden weiterhin mit römischen Techniken errichtet (Argant / Ayala / Blaizot; Reynaud, Lugdunum 224/9); später erscheinen kleinere Häuser u. Hütten mit Lehmmörtel u. Stampfestrich, während öffentliche Bäder u. heizbare Räume zusehends verschwinden (Villedieu 21/56; Arlaud [Hrsg.]). Das einzige Indiz für eine verkürzte Ummauerung bildet eine doppelschalige Ufermauer entlang der Saône (Grabungen in u. an den Kirchen der sog. Kathedralgruppe u. in der Tiefgarage Parc S.-Georges; Ayala, Bord), die aber eher einen Kai oder eine Einfriedung des Bischofsviertels darstellen dürfte (Reynaud, Lugdunum 57f); ein anderes Mauerstück grenzte ans Amphitheater (Desbat, Topographie aO. [o. Sp. 803] 191). – Sidonius bezeugt für den Wiederaufstieg in der Burgunderzeit ein Praetorium (ep. 4, 20 [2, 155f Loyen]), die Collatio episcoporum praesertim Aviti Viennensis episcopi coram rege Gundebaldo adversus Arrianos eine Regia (MG AA 6, 2, 163; vermutlich eine Fälschung: Schanz, Gesch. 4, 2, 386_1) u. Gregor v. Tours ein Forum (vit. patr. 8, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 245]), die archäologisch jedoch nicht fassbar sind. Gregor v. Tours nennt auch eine Brücke über die Saône in der Nähe der Basilika (vielleicht S.-Nizier; glor. Mart. 69 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 84]). Prägend bleibt das religiöse Leben (Beaujard u. a. 21/35); der Wohnsitz des Bischofs entwickelt sich zu einem ganzen Stadtviertel, wie die beim heutigen Bischofspalast freigelegten Bauten des 5. Jh. verraten (Villedieu 38/49). Eingeschlossen ist der Bau zahlreicher Kirchen in der Unterstadt am Ufer der Saône (sog. groupe épiscopal), während sich die Grabbasiliken der Colline Sainte, von S.-Just u. S.-Irénée behaupten (Reynaud, Lugdunum). Die Kirchen der Kathedralgruppe, deren Bau wohl mit dem 4. Jh. einsetzt, umfassen eine Hauptkirche (unter der heutigen Kathedrale S.-Jean) u. ein

Baptisterium in deren Norden (Abb. 3). Im J. 469 beschrieb Sidonius Apollinaris die ecclesia des Bischofs Patiens (ep. 2, 10 [2, 68/71 Loyen]), von der nur kleine Teile der Apsis ergraben sind (Reynaud, Lugdunum 43/86). Das Baptisterium auf rechteckigem Grundriss mit angebauter Ostapsis u. oktogonalem Taufbecken dürfte auf das 4. Jh. zurückgehen. Erst zur Merowingerzeit erscheint die Kirche S.-Croix (ders., Le groupe cathédral paléochrétien de L. est-il une église double?: AntTard 4 [1996] 91/4). – Aus der Verehrung der Märtyrer Epipodius, Alexander u. Irenaeus entstand die Grabbasilika S.-Irénée (früher S.-Jean). Eine kleine Ostapsis sowie die nördl. u. südl. Seitenmauern dürften noch spätantik sein (Reynaud, L.; ders., Lugdunum 178/82; Beaujard u. a. 28f). Für die Märtyrer von 177 baute man laut Gregor v. Tours eine prächtige Basilika (vermutlich jene, in der Nicetius u. weitere Bischöfe der Stadt beigesetzt wurden: glor. mart. 49 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 72]; Reynaud, Lugdunum 195f; Beaujard u. a. 31f). Mehrere Bischöfe, darunter Justus, Bischof in den 370er Jahren, bestattete man in der vorher den sieben Makkabäerbrüdern geweihten Basilika S.-Just (Sidon. Apoll. ep. 5, 17 [2, 201/5 Loyen]), wo zwei aufeinander folgende Basiliken des 5. Jh. nachgewiesen sind (Reynaud, Lugdunum 87/136; ders., L.; Beaujard u. a. 27f), die spätere mit polygonaler Apsis, großem vorspringendem Querhaus, Seitenportiken u. einer unterirdischen Galerie im Westen (Abb. 4). Von S.-Laurent-de-Choulans am Saôneufer (Ende 5./Anf. 6. Jh.) ist der gesamte Grundriss bekannt: halbkreisförmige Apsis im Osten mit Strebepfeilern, vorspringendem Querhaus u. Galerieportiken, dazu zahlreiche Gräber u. Inschriften (Reynaud, Lugdunum 137/74; Descombes / Reynaud). – Gregor v. Tours nennt eine Marienkirche, vielleicht die frühere Kirche Notre-Dame de la Platière (glor. conf. 64 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 335]; Beaujard u. a. 33), ebenso ein Nonnenkloster, dessen Lage unbekannt ist (puellam de monasterio Lugduninse: hist. Franc. 10, 8 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 490]; vielleicht in S.-Eulalie, ubi fuit monasterium puellarum [Leidrad. ep. 30 (MG Ep. 4, 543)]: Reynaud, Lugdunum 192; Beaujard u. a. 33). Ein karolingischer Text erwähnt auch ein Frauenkloster, das König Godegisel um 500 in S. Pierre eingerichtet haben soll (Favrod 345/7). Das hohe Alter des Klosters auf der Île-Barbe begründet seine Visitation zu Beginn des 5. Jh. durch den Martinsschüler Maximus v. Chinon (Greg. Tur. glor. conf. 22 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 311f]; Reynaud, Lugdunum 199; Beaujard u. a. 28). König Childebert stiftete ein Hospital (Conc. Aurelian. vJ. 549 cn. 15 [CCL 148A, 153]). – Gräberfelder belegen ein Areal am Rand der aufgelassenen Oberstadt (Reynaud, Lugdunum 204/21), wo ein Teil der Nekropole von S.-Irénée ergraben ist (ebd. 178). In S.-Just bildet sich die Nekropole des 4./5. Jh. rings um das Mausoleum des namengebenden hl. Bischofs; dazu kommen ein kleines Gräberfeld weiter nördlich (Desbat 34f), ein zweites am Beginn der Straße zur Narbonensis an den Saôneufern (S.-Laurent de Choulans: Reynaud, Lugdunum 137/74) u. ein noch nördlicher gelegenes, die beide nicht über das 5. Jh. hinauszureichen scheinen (Delaval u. a. 209/54), schließlich eine kleine merowingerzeitliche Nekropole in Vaise (Bilan scientifique de la région Rhône-Alpes 1993 [Lyon 1994] 148f; 1994 [ebd. 1995] 161f). Auf der Presqu'île (Arlaud [Hrsg.] 106), an den Abhängen des Hügels Croix-Rousse (Argant / Ayala / Blaizot) u. auf dem Fourvière-Westhang mischen sich Gräber des 4. bis 6. Jh. u. Wohnbebauung (Lasfargues 34f). Nennenswerte burgundische Spuren fehlen, abgesehen von der Nachricht zur Beisetzung der Königin Caretena in der den hl. Engeln geweihten Basilika (CIL 13, 2372 = ILCV nr. 46; Reynaud, Lugdunum 25). Aus Grabungen bekannt sind lediglich einige Reste von Bauschmuck u. Zierelemente auf Grabinschriften im früheren Baptisterium S.-Etienne u. in S.-Laurent-de-Choulans (ebd. 76. 131. 171); hinzu kommen einige Kleinfunde (J. Heurgon, Art. Fibel: o. Bd. 7, 792; E. Dinkler v. Schubert, Art. Fluss II: o. Bd. 8, 90).

V. Geistiges Leben. Die herausragende Figur des Bischofs Eucherius, der sich Irenaeus' Tradition der allegorischen *Exegese zuwandte, aufgrund seiner asketischen Haltung aber die traditionelle Rhetorik ablehnte, prägte die Mitte des 5. Jh. (C. Kasper, Art. Eucherius [v. L.]: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 234f; K. Th. Schäfer, Art. Eisagoge: o. Bd. 4, 901f). Obwohl Sidonius Apollinaris in der folgenden Generation das Latein einiger Einwohner lobt (ep. 2, 10 [2, 68/71 Loyen]; die Umschreibung ‚Rhodanusia' für L. ebd. 1, 5, 2 [2,13f L.] wohl nach Iren. haer. 1, 13, 7),

klagt er, dass ‚heute wenige die Wissenschaften ehren' (ep. 5, 10 [2, 190f L.]). Rühmliche Ausnahme war der dichtende Senator, Beamte u. spätere Presbyter Constantius, den Sidonius an herausgehobener Stelle erwähnt (ebd. 9, 16 [3, 178/82 Loyen] u. ö.; ProsLatRomEmp 2, 2 nr. 10; Speyer aO. [o. Sp. 811] 947f. 955). Die anonyme Vita Iusti (ASS Sept. 1, 373f) wird diesem Constantius zugeschrieben (J. Stiltingh: ASS Sept. 1, 368/70), Viventiolus, 514/24 Bischof von L., die nach F. Martine: SC 142 (Paris 1968) 53/7 um das J. 520 entstandenen Viten der Väter vom Jura (Lit. bei G. Hartmann, Selbststigmatisierung u. Charisma christlicher Heiliger der Spätantike [2006] 77_{130}); hinter der Passio Agaunensium martyrum suchte man Eucherius (Beaujard u. a. 19; vgl. **Biographie II), ebenso hinter der Homilie auf Irenaeus, Epipodius u. Alexander (PsEus. serm. 49 [PL 50, 861]; an Faustus v. Riez dachte E. Griffe, Art. Épipode / Alexandre: DictHistGE 15 [1963] 635f), während die Vita S. Nicetii auf Anregung des Etherius, des Nachfolgers des Nicetius, entstand (MG Script. rer. Mer. 3, 521/4). Ein Epitaph aus sieben elegischen Distichen muss auf einen talentierten Gebildeten zurückgehen (Y. Burnand, Une nouvelle inscription chrétienne de L.: Gallia 42 [1984] 223/31).

Th. Argant / G. Ayala / F. Blaizot, Un habitat et des sépultures du haut MÂ sur les pentes de la Croix-Rousse à L.: Archéologie Médiévale 33 (2003) 33/62. – C. Arlaud u. a., L. S.-Jean. Les fouilles de l'îlot Tramassac = Documents d'archéol. en Rhône-Alpes 10 (Lyon 1994). – C. Arlaud (Hrsg.), L., Les dessous de la Presqu'île. Bourse. République, Célestins, Terreaux = ebd. 20 (2000). – G. Aubin u. a., Le trésor de Vaise à L. = ebd. 17 (1999). – G. Ayala, L. Évolution d'un bord de Saône de l'Antiquité à nos jours: RevArchEst 56 (2007) 153/85; L. S.-Jean. Évolution d'un mobilier céramique au cours de l'antiquité tardive: ebd. 49 (2000) 207/47. – B. Beaujard, Le culte des saints en Gaule = Histoire religieuse de la France 15 (Paris 2000). – B. Beaujard u. a., Province ecclésiastique de L. (Lugdunensis Prima) = Topogr. chrét. des cités de la Gaule des origines au milieu du 8e s. 4 (ebd. 1986) 15/36. – F. Bérard, Nouveautés épigraphiques lyonnaises: Y. Le Bohec / Y. Roman (Hrsg.), Épigraphie et histoire. Acquis et problèmes (Lyon 1998) 173/81. – E. Delaval u. a., Vaise. Un quartier de L. antique = Documents d'archéol. en Rhône-Alpes 11 (ebd. 1995). – É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 822/927. – A. Desbat, Les fouilles de la rue des Farges à L. 1974/80 (Lyon 1984). – A. Desbat (Hrsg.), Lugdunum. Naissance d'une capitale (Gollion 2005). – F. Descombes / J.-F. Reynaud, Epitaphes chrétiennes récemment découvertes à L.: RivAC 54 (1978) 265/302. – E. Ewig, Spätantikes u. fränkisches Gallien = Francia Beih. 3, 1/2 (1976/79). – J. Favrod, Histoire politique du royaume burgonde (443/534) = Bibl. Histor. Vaudoise 113 (Lausanne 1997). – D. Fishwick, The imperial cult in the Latin west. Studies in the ruler cult in the western provinces of the Roman Empire 1^2, 1/2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 108 (Leiden 1987); 3, 1/2 = RelGraecRomWorld 145/6 (ebd. 2002). – D. Frascone, La voie de l'océan et ses abords. Nécropoles et habitats gallo-romains à L. Vaise = Documents d'archéol. en Rhône-Alpes 18 (Lyon 1999). – I. Heidrich, Südgallische Inschriften des 5./7. Jh. als historische Quellen: RheinVierteljBl 32 (1968) 167/83. – M. Heinzelmann, Bischof u. Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern: F. Prinz (Hrsg.), Herrschaft u. Kirche. Beitr. zur Entstehung u. Wirkungsweise episkopaler u. monastischer Organisationsformen = MonogrGeschMA 33 (1998) 23/82. – F. M. Kaufmann, Studien zu Sidonius Apollinaris = EurHochschSchr 3, 681 (1995). – J. Lasfargues, Le renouvellement des connaissances sur L. antique: Archéologia 415 (2004) 24/41. – M. Leglay, Art. Lugdunum: PrincEncClassSites (1976) 528/31. – A.-C. Le Mer / C. Chomer, L. = Carte Archéologique de la Gaule 69, 2 (Paris 2007). – R. Neyret / G. Fessy, L. Vingt cinq siècles de confluences (Lyon 2001). – J. Pelletier / Ch. Delfante / G. Colomb, Atlas historique du grand L. Formes urbaines et paysages au fil du temps (Seyssinet-Pariset 2004). – A. Pelletier / J. Rossiaud, Histoire de L. des origines à nos jours (Lyon 2007). – M. Poux / H. Savay-Guerraz (Hrsg.), L. avant Lugdunum (Gollion 2003). – J. F. Reynaud, Lugdunum christianum = Documents d'arch. franç. 69 (Paris 1998); Art. L.: N. Duval (Hrsg.), Les premiers monuments chrétiens de la France 1. Sud-Est et Corse = Atlas archéologique de la France (ebd. 1995) 267/83. – H. Savay-Guerraz (Hrsg.), Rencontres en Gaule romaine (Gollion 2005). – H. Solin, Juden u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt: ANRW 2, 29, 2 (1983) 587/789. – R. Syme, Ammianus and the Historia Augusta (Oxford 1968). – R. Turcan, Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône = ÉtPrélimRelOrEmpRom 30 (Leiden 1972). – F. Villedieu, L. S.-Jean = Documents d'archéol. en Rhône-Alpes 3 (Lyon 1990).

Jean-François Reynaud (Übers. Jörg Fündling)/ Jörg Fündling.

Lyra s. Musik; Sterne, Sternbilder.

Lyrik s. Poesie.

Lyseis s. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 342/70.

Lysias s. Rhetorik.

Lytron s. Loskauf II (Gefangener): o. Sp. 510/26.

Lytrosis s. Erlösung: o. Bd. 6, 54/219.

M

Ma s. Bellona: o. Bd. 2, 126/9; Cappadocia: ebd. 861/91; Gallos: o. Bd. 8, 992f.

Mabbog s. Hierapolis: o. Bd. 15, 27/51.

Macedonia s. Thessalonike.

Macht s. Auctoritas: o. Bd. 1, 902/9; Dynamis: o. Bd. 4, 415/58; Energeia: o. Bd. 5, 4/51; Herrschaft: o. Bd. 14, 877/936; Imperium: o. Bd. 17, 1121/42.

Macrobius.

I. Person u. Werk. a. Name u. Stand. In den mittelalterl. Hss. seiner Werke trägt ihr Autor, der seinen eigenen Angaben zufolge kein geborener Römer war (Macrob. Sat. praef. 11f), teils drei Namen (Ambrosius M. Theodosius / Ambrosius Theodosius M. / M. Ambrosius Theodosius), teils zwei (M. Ambrosius / M. Theodosius), oder er wird einfach M. genannt. Antike Testimonien hingegen kennen ihn allein unter dem Namen Theodosius (s. u. Sp. 833) oder M. Theodosius (Boeth. in Porph. comm. pr. 1, 11 [CSEL 48, 31, 22]; Cassiod. in Ps. 10, 7 [CCL 97, 116, 125]; ProsLatRomEmp 2, 1102f s. v. Theodosius nr. 20). Da die Hss. den Autor als ‚illustris' bezeichnen, hat die Forschung ihn unter den Adressaten von Konstitutionen des Codex Theodosianus gegen Ende des 4. oder in der 1. H. des 5. Jh. zu bestimmen gesucht u. für ihn eine frühere oder eine spätere Datierung vorgeschlagen, abhängig davon, ob man ‚M.' oder ‚Theodosius' als den in der Antike charakteristischen Namen des Autors ansieht. Gegenwärtig gewinnt die Spätdatierung an Anhang.

1. Macrobius. Drei Träger des Namens kommen in Betracht: a) ein vicarius Hispaniarum iJ. 399/400 (ProsLatRomEmp 2, 698 s. v. M. nr. 1), b) ein Prokonsul von *Africa (ebd.) u. c) ein Praepositus des Kpler Hofes iJ. 422 (ebd. 698f s. v. M. nr. 2; *Hofbeamter). Möglicherweise handelt es sich bei den drei Genannten um nur eine oder zwei Personen. Allein c) trug nachweislich den Rangtitel ‚illustris', doch da er dem Ostteil des *Imperium Romanum angehörte u. sein Amt Eunuchen (*Kastration) anvertraut war, der Schriftsteller M. hingegen einen leiblichen Sohn besaß, scheidet c) aus. Entscheidet man sich für a) oder b), deren Ämter nicht mit dem Titel ‚illustris' verbunden waren, müsste ihre uns unbekannte weitere Karriere schließlich zu seiner Verleihung geführt haben. Solche Beförderung dürfte freilich überraschen, weil der vicarius Hispaniarum in Cod. Theod. 8, 5, 61 wegen Missbrauchs der kaiserlichen Post gerügt wird. – Für die Frühdatierung des M. tritt u. a. H. Georgii, Zur Bestimmung der Zeit des Ser-

vius: Philol 71 (1912) 526 ein: um 360 Geburt, vor 399 (ca. 395) Abfassung der ‚Saturnalien', vor 410 Abfassung des Kommentars zum Somnium Scipionis.

2. Theodosius. Jener Theodosius, unter dessen Namen man M. am Ausgang der Antike kannte (s. oben), wird bereits in der Renaissance von P. Pithou (Hrsg.), Epigrammata et poematia vetera (Lugduni 1596 [zuerst Parisiis 1589]) 597 mit dem Widmungsempfänger der Fabeln des Avianus (fab. praef. [76 Gaide]) gleichgesetzt. Diese Identifizierung überzeugte auch J. Sirmond, der sich in den Ergänzungen zu seiner Editio prima des Sidonius Apollinaris mit Eigennamen auseinandersetzt (C. Sollii Apollinaris Sidonii Opera [Parisiis 1614] 7). Im 20. u. 21. Jh. setzt sich (trotz Bedenken: Flamant 91/3) mehr u. mehr die Ansicht durch, der in der Spätantike als Theodosius bekannte Autor der M.-Werke sei identisch mit dem gleichnamigen praefectus praetorio von Italia u. Africa iJ. 430 (ProsLatRomEmp 2, 1101 s. v. Theodosius nr. 8; S. Mazzarino, La politica religiosa di Stilicone: RendicIstLomb 71 [1938] 255/8; ders., Stilicone [Roma 1942] 382; Al. Cameron, The date and identity of M.: JournRomStud 56 [1966] 25/7 u. in dem u. Sp. 855 genannten unveröffentlichten Manuskript; N. Marinone [Hrsg.], I Saturnali di Macrobio Teodosio[2] [Torino 1977] 17). Zum einen war dessen Amt mit dem M. beigelegten Titel ‚illustris' verbunden, zum anderen führt sich der Schriftsteller selbst in der Widmung seiner Grammatikabhandlung (s. u. Sp. 836) unter dem Namen Theodosius ein (gramm. 5, 631, 6). Der so begründeten Spätdatierung zufolge wirkte M. unmittelbar nach 430. Nur sein Grammatiktraktat, dessen Hss. des Autors hohes Amt nicht erwähnen, stamme aus der Zeit vor der Präfektur. Der Kommentar zum Traum des Scipio wird entweder vor Entstehung der ‚Saturnalien' angesetzt (Cameron, Date aO. 33; Marinone aO. 28), allerdings nur knapp (Cameron, unveröffentl.), oder nach diesen (M. Armisen-Marchetti, Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion [Paris 2001/03] 1, XVI/XVIII).

3. Spätdatierung des Macrobius u. relative Datierung des Servius. Der Vorzug der Spätdatierung des M. u. zugleich ihre stärkste Bekräftigung besteht in der Übereinstimmung mit der Datierung des Servius (Ph. Bruggisser, Précaution de Macrobe et datation de Servius: MusHelv 41 [1984] 162/73). Im Dialog der ‚Saturnalien', dessen fiktives Datum auf etwa 384 gesetzt ist (Tod des Vettius Agorius Praetextatus) u. dessen wirkliche Entstehungszeit anscheinend nach 430 liegt, entschuldigt sich M. dafür, einige Personen eingeführt zu haben, deren ‚reifes Alter' (matura aetas) in Wahrheit jünger ist als das ‚Jahrhundert' des Praetextatus (Macrob. Sat. 1, 1, 5). Diese Anspielung zielt auf die beiden Mahlteilnehmer Servius (7, 11, 2) u. Avienus (6, 7, 1; 7, 3, 23), die mit den Zügen von ‚adulescentes' gezeichnet sind. Beide Lebensaltersstufen werden offenbar einander entgegengestellt, wie dies Hieron. in Hes. comm. 8, 25, 12/4 (CCL 75, 343, 318f) verdeutlicht: erroresque adolescentiae aetas matura condemnat. Avienus u. Servius waren zum fiktiven Zeitpunkt des Gesprächs beide tatsächlich adulescentes; ihre Reife war erst später, als M. sein Werk verfasste, offensichtlich. Unter der Voraussetzung, dass Servius iJ. 384 adulescens war, ergibt sich bei Benutzung von Varros Schema menschlicher Lebensaltersstufen von jeweils 15 Jahren (überliefert Censorin. 14, 2) eine ‚adulescentia' zwischen 16 u. 30 Jahren u. somit, dass Servius' Geburt zwischen (384 – 30 =) 354 u. (384 – 15 =) 369 nC. liegt. Folglich lässt sich die Akme des Vergil-Kommentators etwa 40 Jahre später ansetzen, d. h. in den 390er Jahren oder im ersten Jahrzehnt des 5. Jh. Wahrscheinlich schrieb Servius überdies seine Kommentare nicht in einem Zug, sondern entstand sein Œuvre in Etappen. In Kenntnis der von Servius erreichten Virtuosität zur Abfassungszeit der ‚Saturnalien' ersucht M. um Nachsicht, dass er sie anachronistisch schon auf eine Gestalt bezieht, die zum fiktiven Zeitpunkt des Dialogs ihre frühen Jugendjahre, in denen es eher zu lernen als zu belehren galt, noch nicht überschritten hatte.

4. Epigraphie u. Genealogie. Die Inschrift CIL 6, 41394 (S. Panciera, Iscrizioni senatorie di Roma e dintorni, n° 38: Tituli 4 [Roma 1982] 658/60; auch in: ders., Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti [1956/2005] con note complementari e indici 2 [Roma 2006] 1101f. 1108 Abb. 7) belegt einen Fḷ(avius) Macrobius Pḷ[otinus] [E]ustathius (schwer lesbares ‚Flavius' plausibel ergänzt) u. erweitert unsere onomastischen Informationen über des M. Sohn Eustathius (ProsLatRomEmp 2, 435 s. v. nr. 7), der mit Plotinus Eustathius verbunden wird, Praefekt

von Rom zwischen 457 u. 472 (ebd. 2, 436 s. v. nr. 13). Eustathius dürfte Vater des Macrobius Plotinus Eudoxius (ebd. 2, 413 s. v. Eudoxius nr. 7) gewesen sein, eines der beiden Überarbeiter des Somnium-Kommentars seines Vorfahren M. (vgl. u. Sp. 854). De Paolis 123 hat vorgeschlagen, Flavius Macrobius als gentilicium dieser Familie anzusehen, dem zwei cognomina folgten, dessen zweites als Bezeichnung der Person im privaten wie öffentlichen Bereich benutzt wurde.

5. Offene Fragen. Die Datierung des M. u. seines Œuvres auf der Grundlage seiner angenommenen Prätorianerpräfektur bleibt heikel. Denn auch mit anderen Würden war der Titel ‚illustris' verbunden. Die lückenhafte Kenntnis spätantiker Prosopographie birgt das Risiko, dass sich über den Schriftsteller M. keine weiteren Informationen erhalten haben. Auch darf vom kaiserl. Verbot dJ. 416 (Cod. Theod. 16, 10, 21), öffentliche Ämter mit Heiden zu besetzen, nicht abgesehen werden. Die Erwähnung jenes Titels in M.-Hss. könnte überdies Rückprojektion sein u. ihr Autor ‚Saturnalien' wie Somnium-Kommentar bereits vor dem Amtsantritt verfasst haben (Armisen-Marchetti aO. XII). Nicht auszuschließen ist ferner, dass die Hss. M. einen Titel beilegen, der nicht notwendig zu dem Zeitpunkt aktuell war, zu dem M. seine Werke verfasste. Sofern die o. Sp. 833 erwähnte Fabel-Sammlung tatsächlich unserem Autor gewidmet ist, erfährt dieser im Dedikationsbrief des Avianus (76 Gaide) ein Lob, das voraussetzt, dass M. als Schriftsteller bereits der Öffentlichkeit bekannt war. Avian preist die Gelehrsamkeit des Autors, erwähnt jedoch keinerlei politische Aufgabe, dies im Widerspruch zum spätantiken Briefzeremoniell, das regelmäßig beim Korrespondenten neben dem Wissen auch seine Macht preist, wenn er über solche verfügte (Ph. Bruggisser, Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire [Fribourg 1993]). Damit könnte ein argumentum e silentio für literarische Tätigkeit des M. bereits vor seinem politischen Wirken gegeben sein.

b. Schriften. Drei Werke des M. sind erhalten: 1) ein vergleichender Grammatiktraktat, 2) die ‚Saturnalien' u. 3) der Commentarius in Somnium Scipionis; 2) u. 3) sind M.' Sohn Eusthatius (s. oben) gewidmet u. sollten dessen Bildung befördern.

1. Grammatische Abhandlung. Der in Auszügen erhaltene Traktat De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus (GrammLat 5, 595/655; P. De Paolis [Hrsg.], Macrobii Theodosii De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus excerpta [Urbino 1990]) entstand wahrscheinlich 420/30 u. ist einem Symmachus gewidmet (ProsLatRomEmp 2, 1042f s. v. nr. 3), wohl dem Konsul von 446 u. Enkel des berühmten Redners Quintus Aurelius Symmachus, eines Tischgenossen der ‚Saturnalien' (s. unten), sowie möglicherweise Vater jenes Symmachus (ProsLatRomEmp 2, 1044f s. v. nr. 9), der M.' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis revidierte (vgl. Sp. 835. 854).

2. Die ‚Saturnalien'. Sie stellen einen fiktiven Dialog dar, der in Rom in den Tagen vom Vorabend des 17. XII. bis zum 19. XII., während des Jahresfestes zu Ehren Saturns, stattgefunden haben soll. – N. Marinone (Hrsg.), I Saturnali di Macrobio Teodosio^2 (Torino 1977); E. Syska, Studien zur Theologie im ersten Buch der ‚Saturnalien' des Ambrosius Theodosius M. (1993); J. Willis (Hrsg.), Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia (1994); Ch. Guittard, Les Saturnales. Livres 1/3. Introduction, traduction et notes (Paris 1997); O. / E. Schönberger, Ambrosius Theodosius M. Tischgespräche am Saturnalienfest (2008).

a. Die Teilnehmer. Die Tischgenossen des von M. gemäß dem Festbrauch erdachten Mahls verdanken sämtlich ihre Teilnahme ihrer Gelehrsamkeit, manche daneben ihrer Zugehörigkeit zum Adel. Es sind ein Dutzend: acht Römer, drei Griechen, ein Ägypter. Zu den Römern zählen herausragende Repräsentanten der heidn. Aristokratie Roms: Praetextatus (ProsLatRomEmp 1, 722/4 s. v. nr. 1), Nicomachus Flavianus d. Ä. (ebd. 347/9 s. v. nr. 15) u. Symmachus (ebd. 865/70 s. v. nr. 4). Sie spielen nacheinander die Gastgeber, umgeben von Publilius Caeionius Caecina Albinus (ebd. 34f s. v. nr. 8), Gouverneur von Numidien u. wahrscheinlich pontifex, Ceionius Rufius (hier: Furius) Albinus (ebd. 37f s. v. nr. 15), dem röm. Stadtpräfekten, dem Grammatiker Servius (ebd. 827 s. v.) u. seinem Altersgenossen, dem jungen Avienus (ebd. 2, 191f s. v. nr. 1), sowie dem Störenfried Evangelus (ebd. 1, 286 s. v. nr. 1). Die Griechen sind der Rhetor Eusebius (ebd. 304 s. v. nr. 20), der Philosoph Eustathius (ebd. 311 s. v. nr. 5) u. der Arzt

Disarius (ebd. 275 s. v. Dysarius). Der Ägypter Horus ist ein zum Philosophen gewandelter vormaliger Faustkämpfer.

β. Platonisches Vorbild. Die ‚Saturnalien' bilden im Hauptteil einen erzählten Dialog. Damit erklärt sich das Vorhandensein eines Vor-Dialogs u. das Auftreten eines Erzählers, der den eigentlichen Dialog unterbricht. Der Vor-Dialog (Sat. 1, 2, 1/14) spielt sich im Kontext eines religiösen Festes im Januar ab, das den von M. erdachten Saturnalien des Dezembers folgt: Postumianus (ProsLatRomEmp 1, 718f s. v. nr. 3) erzählt auf Bitten des Decius (ebd. 1, 35f s. v. nr. 10), eines Sohnes des Mahlteilnehmers Caecina Albinus, von der gelehrten Debatte, an der er selbst, da beruflich verhindert, nicht hatte teilnehmen können, die jedoch sein Vertreter Eusebius aufgeschrieben u. über die er Postumianus am Tag der Wintersonnenwende, bald nach den Saturnalien, Bericht erstattet hatte. Eusebius hatte ferner den Anfang des Gesprächs am Vorabend der Saturnalien verpasst u. kannte dieses Praeludium nur durch mündlichen Bericht des Avienus, der daran teilgenommen hatte. Das dramatische Datum des Vor-Dialogs ist mithin später als dasjenige des Hauptdialogs. Dieser selbst soll also ursprünglich von Eusebius dem Postumianus übermittelt worden sein, der sich darüber verbreitete u. schließlich als Erzähler vor Decius auftritt, der als stummer, doch unermüdlicher Zuhörer der Erzählung gestaltet ist, die der Leser vor Augen hat. Seinen Vater Caecina Albinus, der am Mahl teilgenommen hatte, konnte Decius deshalb nicht befragen, weil er nach Neapel gereist war. Die mit Stationen arbeitende Struktur des Dialogs ahmt Platons ‚Symposion' (171a/174a) nach, in dem Apollodor auf Wunsch Glaukons diesem von dem Gastmahl des Dichters Agathon so erzählt, wie er es selbst von Aristodemos gehört hatte; bei diesem Symposion hielt jeder der Teilnehmer, darunter auch Sokrates, eine Rede zu den Themen Liebe und Schönheit.

γ. Datierung. Als fiktives oder gespieltes Datum des Dialogs der ‚Saturnalien' gilt für gewöhnlich das J. 384, kurz vor dem Tod des Praetextatus, entsprechend dem Vorbild in Ciceros De re publica (vgl. J. E. G. Zetzel, Cicero. De re publica [Cambridge 1995] 8) u. den Deipnosophistai des Athenaios (15, 686C), die beide ihre Dialoge wenige Tage vor dem Tod der Protagonisten des Gespräches, Scipio Aemilianus u. Ulpian, ansiedeln. Wahrscheinlicher ist das J. 382, noch vor den Maßnahmen Gratians gegen das Heidentum; denn spielte der Saturnalien-Dialog im Dezember 384, wäre das Gespräch zwischen Decius u. Postumianus im Januar 385 anzusetzen u. in diesem Fall die Nichterwähnung des wenige Tage zuvor erfolgten Ablebens des Praetextatus nicht zu erklären (Cameron, unveröffentl.). Folgt man D. Vera (Lotta politica e antagonismi religiosi nella Roma tardoantica. La vittoria sarmatica di Valentiniano II: Koinonia 7 [1983] 133/55; vgl. Bruggisser, Symmaque aO. 84f mit Anm. 197) u. nimmt an, dass Praetextatus zwischen dem 8. u. 10. XII. 384 starb, wäre es gleichfalls nicht logisch, ihn wenige Tage später bei den Saturnalien desselben Jahres auftreten zu lassen. Vorgeschlagen wurde auch das J. 383 (S. Döpp, Zur Datierung von M.' ‚Saturnalia': Hermes 106 [1978] 629). Allerdings schließt der lückenhafte Zustand des Werkes es nicht aus, dass eine vormals vorhandene genauere Zeitangabe verloren ging. Jedoch darf man auch fragen, ob M. für das gespielte Datum des Dialogs wirklich ein exaktes Jahr im Sinn hatte, zeigt er sich doch nicht vorrangig an der Historizität seiner Figuren interessiert u. macht sich unverhohlen frei von chronologischen Zwängen (vgl. o. Sp. 837).

δ. Themen. Das Gespräch wechselt zwischen gelehrten Themen am Tage u. scherzhaften Äußerungen während der Mahlzeiten. Unter den gelehrten Themen behandelt Praetextatus in Buch 1 die Herkunft u. Dauer des Saturnalien-Festes, untersucht die Geschichte des röm. Kalenders u. liefert sodann eine Darstellung solarer Theologie (s. u. Sp. 849). Im ganzen Werk zieht der zum röm. Schulautor gewordene Vergil höchste Aufmerksamkeit auf sich; Sat. 3/6 bilden eine Art Vergil-Summa. Dem Programmablauf folgend, über den die Teilnehmer übereingekommen sind, stellt jeder Redner einen der Bereiche dar, in denen der Mantuaner brillierte: Eustathius die Philosophie u. die *Astronomie, Nicomachus das Auguralrecht, Praetextatus das Pontifikalrecht, Symmachus die Beredsamkeit, Eusebius die Rhetorik, Eustathius wieder die Nachahmung der Griechen, Furius Albinus u. Caecina Albinus die Nachahmung der Römer, der eine hinsichtlich der aus Früheren geschöpften Verse, der andere in Bezug auf die an älterer

Literatur orientierte Wortwahl. Servius ist eingeladen, sich über den Stil des Dichters Vergil und über dunkle Stellen in seinem Werk zu äußern. – Den Einwänden des Evangelius zum Trotz (s. u. Sp. 846f) setzt sich Vergil in allen Formen der Eloquenz durch u. überragt somit Cicero, der sich auszeichnet durch eine unveränderliche Kunst des Wortes, vielfältig, anziehend u. reich. Vier ‚genera dicendi' sind durch je einen Vertreter gekennzeichnet: copiosum (Cicero), breve (Sallust), siccum (Fronto) sowie pingue et floridum (einstmals Plinius d. J., gegenwärtig Symmachus). Alle überragt Vergil, denn er verkörpert die vier Genera. Es gibt ebenso Vertreter zweier Stilarten: maturus et gravis (Crassus; *Gravitas), ardens et erectus et infensus (Antonius); Vergil pflegt die eine wie die andere. Ihm wohnt eine eher göttliche denn menschliche divinatorische Begabung inne (Sat. 5, 1, 18: non mortali, sed divino ingenio). Das von ihm geschaffene Werk weist große Ähnlichkeit mit der göttlichen Organisation der Welt auf: Die Variationen seiner Eloquenz geben die Natur in der ganzen Unterschiedlichkeit ihrer Landschaften wieder. M. stellt sorgfältig die Zweisprachigkeit des Altertums dar: Die Aeneis ist eine Ilias u. Odyssee im Kleinen. Ein Vergleich zwischen *Homer u. Vergil ergibt, dass dieser sein Vorbild übernimmt, ihm gleichkommt, es übertrifft, manchmal auch hinter ihm zurückbleibt. Die Schaffensweise der ganzen antiken Literatur, die imitatio cum variatione, wird beleuchtet (6, 1, 2/6) u. erscheint nicht als Täuschung, sondern als fruchtbarer Akt. Vom Vorwurf des Plagiats wird Vergil reingewaschen; er ist vielmehr ein Retter des literarischen Erbes. Indem er Anleihen bei früheren Autoren macht, sichert er deren Überleben; durch seine Veränderungen erhebt er sie zu höherem Leben. An erster Stelle der von ihm nachgeahmten lat. Schriftsteller stehen *Ennius u. *Lucretius. Das 7. u. letzte Buch der ‚Saturnalien' behandelt naturgeschichtliche Fragen. – Anders als gern behauptet, verschließen sich die Tischgenossen nicht gegenüber den früheren Zeiten; sie verehren sie (3, 14, 2: vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est), zögern jedoch nötigenfalls nicht, ihre Unterlegenheit gegenüber der eigenen Gegenwart anzuerkennen (vitiis quoque aetas illa non caruit, e quibus non nulla nostro saeculo morum sobrietate correcta sunt).

3. Der Commentarius in Somnium Scipionis. Ausgaben: J. Willis, Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis[2] (1970); M. Armisen-Marchetti, Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion (Paris 2001/03); Übers. u. Komm.: M. Regali, Macrobio. Commento al Somnium Scipionis 1/2 (Pisa 1983/90); L. Scarpa, Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo (Padova 1981); W. H. Stahl, Commentary on the Dream of Scipio by M.[2] (New York 1990).

a. Ciceros De re publica. Ciceros Abhandlung vJ. 54/51 vC. behandelt in Form eines Gesprächs mehrerer Teilnehmer, darunter Scipio Aemilianus, die Frage nach der besten Regierungsform u. propagiert eine Mischung von Monarchie, Aristokratie u. Demokratie als bestes politisches System. Die röm. Verfassung spiegelt solches wider; ihre Geschichte wird von den Anfängen bis zur Republik skizziert. Die Dialogfiguren diskutieren die Hauptfragen, so die Notwendigkeit von Gerechtigkeit des Regierenden u. der Regierten, die Bedeutung der Erziehung, das Wesen des idealen Staatsmannes. Am Werkende steht der bekannteste Teil des Dialogs: der Traum des Scipio. Scipio Aemilianus erzählt seinen Gesprächspartnern den Traum, in dem er bei einer Himmelsreise seinem Adoptivvater Scipio Africanus maior begegnet. Dieser vertraut ihm Näheres über sein Schicksal an, offenbart ihm den Gang des Universums u. lässt ihn die *Harmonie der Sphären vernehmen. Im Vergleich damit erscheint die Erde winzig, u. in solch engen Verhältnissen, so belehrt Africanus den Aemilianus, ist das Streben nach menschlichem Ruhm eitel. Selbst wenn er alle bewohnten u. bekannten Gegenden der Welt erreichte, bliebe er ihrem Rest unbekannt; darüber hinaus überdauere er nicht die Zeit. Scipio Africanus lädt seinen Nachfahren zur Geringschätzung menschlicher Ehren u. zum Streben nach Tugend ein. Scipio Aemilianus zieht Folgerungen aus den empfangenen Offenbarungen u. bekennt seinen Glauben an die Unsterblichkeit der Menschen, die ihrem Vaterland dienten.

β. Macrobius' Kommentar. Er untersucht ausgewählte Passagen des Scipio-Traumes, insgesamt etwas mehr als 60% des Cicero-Textes. M. erläutert eine ‚fabula' (somn. 1, 2), eine literarische Fiktion, einen eschatologischen Traum, der einen Dialog innerhalb ei-

nes Dialogs bildet, sowie eine Nachahmung, mit gewissen Unterschieden, von Platons Er-Mythos am Schluss des ‚Staates' (613e/621d). Der neuplatonisch geprägte Kommentar durchläuft das Feld der Philosophie u. lädt den Leser zu einem geistigen Aufstieg ein. In den beiden Büchern des Kommentars gestaltet M. um sieben Zitate aus dem Somnium Scipionis eine Reihe kleiner Traktate.

aa. Buch I. Es enthält: 1) eine arithmologische Abhandlung (somn. 1, 5/7) über den Begriff der arithmetischen Fülle, die Tugenden der Zahlen acht (*Achtzahl) u. sieben mit Anführung gewisser Omina. – 2) Abhandlung über die Seele (ebd. 1, 8f) unter Einschluss der Klassifizierung der Tugenden durch Plotin, die den politischen Tugenden zuerkannte Fähigkeit, das Glück zu bewirken, u. Beschreibung des Himmelsaufenthaltes der Seele. – 3) Darlegung über den Ort der Unterwelt u. den Abstieg der Seele durch die himmlischen Sphären (1, 10/2). – 4) Rechtfertigung des Selbsttötungsverbotes im Anschluss an Platon u. Plotin (1, 13). – 5) Abhandlung über die Seele u. ihre astrale Herkunft; anschließend astronomische Darlegung, besonders über die Milchstraße, den Aufenthaltsort der ihrer Tugenden wegen belohnten Glückseligen (1, 14f), fortgeführt mit den Abhandlungen 6) über die Sterne (1, 16) u. 7) über die Himmels- u. Planetensphären, den Zodiakos u. dessen Zeichen, über Luft u. Erde (1, 17/22).

bb. Buch II. 1) Abhandlung über die Musik (somn. 2, 1/4), basierend auf der Beobachtung, dass geschlagene Luft einen Ton abgibt, mit dem Ziel, die *Harmonie der Sphären zu rechtfertigen. – 2) Geographische Abhandlung (2, 5/9) über die irdischen Gürtel, die bewohnten Gegenden der Erde, die Entsprechungen zwischen himmlischen u. irdischen Gürteln, den Ozean. – 3) Astronomische Darlegung (2, 10) über die kosmischen Zyklen u., auf dieser Grundlage, Entfaltung einer M. wichtigen Vorstellung: Der Ruhm stößt an die Grenzen von Raum u. Zeit, die sein Erstreben eitel werden lassen. Katastrophen (Feuersbrünste u. Überschwemmungen) kommen regelmäßig über die Welt u. vernichten die Menschheit mit Ausnahme stets einer Gruppe, die jeweils zur Quelle einer Wiedergeburt wird. – 4) Astronomische Gleichwertigkeit zwischen jedem dieser Zyklen u. einem Welt- oder Großen Jahr (2, 11), dessen Dauer M. auf 15 000 gewöhnliche Jahre festlegt. – 5) Metaphysische Darlegung (2, 12), nach der die Seele nicht nur unsterblich, sondern ein Gott ist. Diese Vorstellung stützt sich auf die Autorität Ciceros u. Plotins. – 6) Im gleichen Zuge (2, 13/6) Zustimmung des M. zur platonischen Ansicht von der Unsterblichkeit u. Selbstbewegtheit der Seele mit Widerlegung von acht aristotelischen Einwänden. – 7) Schluss (2, 17) mit erneuter Unterscheidung zwischen inaktiven oder kontemplativen Tugenden (*Kontemplation) sowie aktiven oder praktischen. Erstere sind den Philosophen eigen, Letztere den Politikern, beide gewähren den Himmel als Belohnung. Gewöhnlich getrennt, können sie bei Menschen größter Vollkommenheit vereint auftreten, so bei Scipio Aemilianus.

II. Verhältnis zum Christentum. a. Kenntnis von Christlichem. 1. Bibellektüre? In Macrob. Sat. 2, 4, 11 trägt Avienus einen Augustus zugeschriebenen Ausspruch vor: cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes rex Iudaeorum intra bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait: ‚melius est (var. lect. mallem) Herodis porcum esse quam filium'. Die geistvollen Bemerkungen, die die Mahlteilnehmer in den Kap. 2 bis 5 austauschen, stammen vermutlich aus der Schrift De urbanitate des Domitius Marsus, eines Zeitgenossen des Augustus (G. Wissowa, Analecta Macrobiana: Hermes 16 [1881] 501). Vorbild des Augustus-Scherzes ist erkennbar ein Aphorismus des Kynikers *Diogenes, der in Megara von Fellen beschützte Schafe u. nackte Kinder gesehen u. dazu angemerkt haben soll, es sei besser der Bock eines Megarers zu sein als sein Sohn (Diog. L. 6, 2, 41; vgl. Plut. cup. div. 7, 340C; Aelian. var. hist. 12, 56). Augustus war im Altertum wegen seiner Bonmots berühmt (73 Beispiele verzeichnet H. Malcovati [Hrsg.], Imperatoris Caesaris Augusti operum fragmenta[5] [Aug. Taurinorum 1969] 152/76). Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Spott auf Griechisch geäußert wurde u. von der Paronomasie zwischen υἱός, υἱοῦ (‚Sohn') u. ὗς, ὑός (‚Schwein') profitierte. Der Spruch ist antijüdisch gefärbt u. richtet sich gegen die Enthaltung der Juden von Schweinefleisch: Bei ihnen sei das Leben eines Schweines sicherer als das eines Kindes. Der Ausspruch verweist auf den Bethlehemitischen Kindermord, im NT nur Mt. 2, 16/8 er-

zählt, doch ohne Hinweis auf den Tod eines Herodessohnes unter den Bethlehemitern. *Herodes d. Gr. fürchtete eine gegen ihn gerichtete Familienverschwörung, tötete seine Frau Mariamne u. 7 vC. deren zwei Söhne Alexander u. Aristobulos. Augustus war mit Herodes gut befreundet (Joseph. ant. Iud. 15, 361; b. Iud. 1, 400) u. über die Auseinandersetzung des Idumäerkönigs mit seinen Söhnen gut unterrichtet. Dieser verklagte sie bei seinem röm. Verbündeten, der eine Versöhnung zustande brachte (ebd. 1, 454; ant. Iud. 16, 125f). Herodes ließ seine Kinder gefangen nehmen u. klagte sie neuerlich beim Princeps an (ebd. 16, 323; b. Iud. 1, 535). Augustus setzte ein von den röm. Provinzbehörden geleitetes Gericht in **Berytos ein (ebd. 1, 537; ant. Iud. 16, 357), das die Todesstrafe gegen die beiden Brüder verhängte (ebd. 16, 369; b. Iud. 1, 542). Herodes ließ sie in Sebaste (vormals Samaria) erdrosseln (ebd. 1, 551; ant. Iud. 16, 394). – Augustus' Ausspruch ist historisch nicht gesichert, andererseits auch nicht unwahrscheinlich, denn dem Princeps waren diese Hinrichtungen bekannt. Einen weiteren Sohn, Antipater, ließ Herodes töten, nur fünf Tage vor seinem eigenen Tod iJ. 4 vC. (ebd. 17, 187; b. Iud. 1, 664). Allerdings zählten die Opfer seines Wütens nicht zu den Kleinkindern u. damit nicht zu den ‚Unschuldigen Kindern'. Die Version des M. resultiert wahrscheinlich aus einer Synthese von evangelischer Erzählung u. historischer Nachricht. Herodes' Tötung seiner leiblichen Kinder hat M. in einen ungeeigneten Rahmen gestellt, den des herodianischen Kindermords von *Bethlehem. Zwei gravierende Unterschiede trennen die M.-Anekdote von der Mt.-Erzählung: a) die Erwähnung der Tötung eines Herodessohns u. b) das Fehlen jeglicher Anspielung auf die Geburt Jesu, den Anlass des Bethlehemitischen Kindermordes. – Das von M. benutzte Nomen ‚bimatus', im Lat. gut bezeugt für Jungtiere, tritt in Bezug auf Menschenkinder erst mit der Vetus Latina- u. Vulgata-Übersetzung von Mt. 2, 16 auf, wo es das Lebensalter der ‚Unschuldigen Kinder' von Bethlehem u. Umgebung bezeichnet. Daher ist die Frage, ob M. die Bibel gelesen hat, nicht müßig (auch M. C. Granados Fernández, ¿Mateo evangelista en Macrobio, Sat. II 4, 11?: Emerita 49 [1981] 361/3; ders., Macrobio y la Biblia: ebd. 53 [1985] 115/8; J. Gnilka, Das Matthäus-Ev. 1 = HerdersKommNT 1, 1 [1986] 58 nehmen die Perikope u. die Erwähnung des Kindermords bei M. zum Anlass, eine Abhängigkeit des M. vom Mt.-Evangelium zu postulieren). Der Bethlehemitische Kindermord wird schon bei *Irenäus behandelt (haer. 3, 16, 4 [SC 211, 304]) u. ebenso in der spätantiken lat. Literatur (Ambr. off. 1, 41, 204; Hieron. in Jes. comm. 3, 7, 15 [CCL 73, 106]; in Mt. comm. 1, 2, 17f [SC 242, 86]; Paul. Nol. carm. 31, 585f [CSEL 30, 328]; Prud. cath. 12, 93/140) mit Verwendung des Worts ‚bimatus' seit dem 3. Jh. (Cypr. ep. 58, 6) u. dann im 4. u. 5. Jh. (Aug. cons. ev. 2, 5, 16f [CSEL 43, 98. 111]; in Mt. 1 [CCL 44B, 119]; serm. 202, 2 [PL 38, 1034]; Hieron. in Mich. comm. 2, 5, 2 [CCL 76, 482]; Lucif. Athan. 2, 3, 40/51 [ebd. 8, 81]; Rufin. / Orig. in Ps. 36 hom. 4, 2 [SC 411, 200]). Um M.' Verwendung eines in der Sprache seiner Zeit geläufigen Nomens zu erklären, muss man demnach nicht unbedingt Lektüre der Bibel voraussetzen (so G. Rinaldi, Biblia gentium [Roma 1989] 440 nr. 339; ders., La Bibbia dei pagani 2 [Bologna 1998] 280f nr. 339). – Bei Annahme der Spätdatierung des M. sind weitere Punkte zu berücksichtigen. *Leo d. Gr. bezieht sich auf die ‚Unschuldigen Kinder' von Bethlehem in seinen röm. Epiphanie-Predigten zwischen 441 u. 453 (12, 3; 13, 1. 3; 14, 4; 17, 2; 18, 4; 19, 1 [SC 22bis, 216. 220. 222/4. 232. 270. 282. 284]). Der Ursprung ihres Festes (28. XII.) im Westen geht auf den Anfang des 5. Jh. zurück, wie die älteste Festpredigt belegt, der sermo In natale infantum des Maximinus Arianus (um 420; serm. 8 [CCL 87, 69/72]). In der frühchristl. Kunst begegnet das Thema selten, doch darf man fragen, ob die Bemerkung des M. nicht von der röm. Ikonographie angeregt wurde. Der Bethlehemitische Kindermord ist auf dem Mosaik des Triumphbogens von Santa Maria Maggiore dargestellt (5. Jh.; M. Andaloro / S. Romano, La pittura medievale a Roma 312/1431. Corpus 1. L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini 312/468 [Milano 2006] 338f; Abbildungen: ebd. 332 Abb. 35; 338 Abb. 40; dies., La pittura medievale a Roma. Atlante [ebd. 2006] 275 Abb. 9). Die Szene erscheint bereits auf dem nahe der Sebastiansbasilika an der Via Appia entdeckten Lot-Sarkophag aus dem 2. Drittel des 4. Jh. (RepertChrAntSark 1 nr. 188 Taf. 45; L. Kötzsche-Breitenbruch, Zur Ikonographie des Bethlehemitischen Kindermordes in der

frühchristl. Kunst: JbAC 11/12 [1968/69] 104/15).

2. Ein Christ bei den ‚Saturnalien'? In der heidn. Gelehrten-Versammlung der ‚Saturnalien' soll die Gestalt des Evangelus als christliches Gegenbild gedient haben, zum einen wegen seines Namens, der auf εὐαγγέλιον (*Evangelium) verweist, zum anderen wegen seiner spöttischen Feindseligkeit gegenüber der profanen Bildung (L. v. Jan [Hrsg.], Macrobii Ambrosii Theodosii v. c. et inl. opera quae supersunt 1 [1848] XXXI). Mit seinen ständigen Verstößen gegen die von den anderen Tischgenossen gepflegte Harmonie u. *Höflichkeit verkörpere er das Bild eines Christen am Rande einer heidn. Gesellschaft, mit der er sich in offenem Konflikt befindet, u. diskreditiere durch seinen verachtenswerten Charakter die neue Religion, zu deren Anhängern er zähle (P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore [Paris 1948] 8_3 u. Goldlust 132f, beide mit Bedenken). – Die Gestalt des Evangelus verbindet drei Grundzüge: a) Er ist antisozial u. entspricht in der Tradition der *Deipnonliteratur der Figur des ‚nicht eingeladenen' Gastes (ἄκλητος: Plat. conv. 174b). Seine unerwartete u. unwillkommene Ankunft sucht er keineswegs zu entschuldigen (Macrob. Sat. 1, 7, 2), vielmehr beantwortet er die Bemühungen der Übrigen um Toleranz u. Annäherung mit Verletzungen durch vielfach polemische u. sarkastische Bemerkungen. Evangelus schont nicht einmal den rex convivii (1, 7, 12); er lässt Praetextatus als selbstgefällig erscheinen, da er nur sein Talent u. seine Eloquenz vorführe (1, 11, 1), u. zugleich als abergläubisch (ebd.), gesteht ihm freilich später die Fähigkeit zu, die Macht der großen Gottheiten zu begreifen (1, 24, 2). Evangelus zeichnet sich durch eine Bissigkeit aus, die unterschiedslos alle Teilnehmer des Saturnalienfestes trifft, nicht nur Seinesgleichen, die Freien, sondern auch die Untergebenen. Er missachtet die Sklaven, die er aus den göttlichen Vorsehungen ausschließt. Damit verschafft er Praetextatus die Gelegenheit für ein ausführliches Plädoyer (1, 11, 2/46), das, angeregt durch Seneca (ep. 47), dem Sklaven menschliche Würde zugesteht. Evangelus' Missachtung der Sklaven spricht eher gegen die Vermutung, er könne Christ sein (Boissier 2, 241_1). – b) Trotz seines griech. Namens liebt Evangelus die Griechen nicht. Er beklagt ihre Neigung, alles, was sie betrifft, größer zu machen (1, 24, 4), u. missbilligt ihre Redseligkeit (7, 5, 1; 7, 9, 1; 7, 16, 1. 15), die sich in Widersprüche verwickelt (7, 9, 9). Nachdem der griech. Arzt Disarius die Vorzüge einfacher *Ernährung dargelegt hatte, die die Verdauung begünstige (7, 4, 4/33), bringt ein bitterer Einwand des Evangelus einen anderen Griechen, Eustathius, dazu, das Gegenteil, eine reichhaltige Nahrung, zu verteidigen (7, 5, 5/32). Vergnügt vergleicht sie Evangelus mit zwei Krähen, die einander die Augen aushacken (7, 5, 1). Er nennt Disarius einen Graeculus (7, 9, 26), wie Römer abwertend die von ihnen mit Fehlervorwürfen überhäuften Griechen nannten u. solche Römer, denen man ein Leben auf Griechenart vorwarf. Evangelus schließt so einen Gesprächspartner, der in Rom in der Heilkunst brillierte, aus der Gemeinschaft aus (1, 7, 1); er erniedrigt ihn, indem er ihm bedeutet, dass seine ausländische Herkunft ihn von einem echten Römer scheidet. In einem Anflug unfreiwilliger Höflichkeit gesteht Evangelus gleichwohl dem Eustathius solides Argumentieren (7, 15, 1) u. seinen beiden griech. Gesprächspartnern Wortgewandtheit zu (7, 16, 19). – c) Vergilfeindschaft: Evangelus teilt die Bewunderung seiner Tischgenossen für Vergil bei weitem nicht u. lässt sie dies deutlich spüren. In einem Wortwechsel (1, 24, 2/9) mit Symmachus sieht er es für unbegründet an, sich systematisch auf Vergil zu berufen, wenn es um göttliche Dinge geht. Evangelus zufolge ist der Wille des Dichters, sein Werk zu verbrennen, der beste Beweis dafür, dass Vergil um seine Fehler wusste u. dass er Misstrauen verdient. Er bezweifelt, dass Vergil auf den Rang eines Philosophen oder Rhetors befördert zu werden verdiene. Im Gegenangriff feiert Symmachus den Ruhm Vergils u. schlägt vor, dass das Auditorium die adyta sacri poematis offenbare (vgl. 1, 24, 13). – Evangelus (3, 10/2) versucht, Vergil als Ignoranten bloßzustellen, der die religiösen Regeln verletzt habe durch das Opfer eines Stieres an Iuppiter, dem ein solches Tier zu opfern verboten ist, durch Weinlibationen an Ceres, für die dieses Produkt nicht bestimmt ist, durch Libationen, die die Trojaner am Tisch vornehmen statt am Altar, schließlich dadurch, dass er zu Unrecht dem Hercules Salier mit Pappel-Kränzen zuerteilt, wo doch die Salier Mars vorbehalten sind u. ihre

Häupter mit *Lorbeer bekränzen. Praetextatus tritt als Anwalt Vergils auf u. widerlegt die Einwände seines Gegners. Er antwortet, dass Iuppiter das Stieropfer nicht angenommen habe u. es sanktioniert wurde durch die Prodigien am Grab des Polydorus, dass Vergil zu verstehen gebe, Ceres sei eine Libation mit Honigwein (mulsum) darzubringen, u. ein geweihter Tisch ersetze den Altar. Er präzisiert, dass der Lorbeer erst nach Roms Gründung verpflichtend geworden sei u. Euanders Opfer unter Verwendung von Pappeln der Epoche vor der Stadtgründung entspreche, u. rechtfertigt schließlich, dass die Beiordnung der Salier zu Recht geschehe, da bei den Priestern Hercules mit Mars gleichgesetzt werde. Evangelus wendet sich gegen die Bedenkenlosigkeit von Anhängern Vergils, die den Dichter zum opifex deus erheben (5, 2, 1; vgl. den *Demiurgen in Platons Timaios), u. versucht, der Behauptung, der Mantuaner habe Kenntnis der griech. Literatur besessen, den Boden zu entziehen. – Evangelus bildet eine Antithese zu Servius. Dieser lebt in vollem Einvernehmen mit Vergil, mit dem ihn Wissen (doctrina) u. Zurückhaltung (verecundia) verbinden (Sat. 1, 16, 44. 2, 15). Servius' doctrina gleicht nach Ansicht aller Tischgenossen der Vergils (3, 10, 1). Die Frechheit des Evangelus bildet den Gegenpol zur Diskretion des Servius, der nie ohne Einladung das Wort ergreift u. den die Übrigen zu Äußerungen drängen müssen (1, 4, 4; 2, 2, 12f; 3, 18, 1; 6, 6, 1. 7, 4. 8, 1; 7, 11, 1/3). – Vergil hat bereits zu Lebzeiten eine seiner Dichtung abgeneigte Strömung hervorgerufen. Evangelus verkörpert nicht einen christl. Gegner auf Vergil konzentrierter heidnischer Bildung, sondern spiegelt eine vergilfeindliche Strömung innerhalb der profanen antiken Bildung wider. Er fungiert als obtrectator Vergilii (Claud. Don. Aen. prooem. [1, 5, 26 Georgii]; Donat. vit. Verg. 43/6 [38/41 Brugnoli / Stok]; vgl. Donat. auct. vit. Verg. 61/4 [106/9 B. / S.]; Phylarg. Verg. ecl. praef. rec. I [181, 5/12 B. / S.]) oder gar als Vergiliomastix (Serv. Verg. ecl. 2, 23 [3, 1, 21 Thilo / Hagen]; Verg. Aen. 5, 521 [1, 631 Th. / H.]), anders gesagt als sein Zensor. Nicht vergessen darf man, dass Evangelus hier im Rahmen der Dialogtechnik die Funktion eines Antagonisten zugewiesen ist, der die Debatte anstacheln soll. – Die Onomastik bietet keine Hilfe. Der Name Evangelus ist in lateinischer Form seit Beginn des Imperium Romanum belegt (H. Solin, Die griech. Personennamen in Rom[2] 2 [2003] 1093), steht also nicht für eine bestimmte Religion. Im 4. Jh. nC. tragen ihn sowohl ein Clarissimus (ProsLatRomEmp 1 s. v. nr. 2), der in Rom 357/59 einen Apollo-Tempel errichtete (CIL 6, 45; InscrLatSel 322), wie ein röm. Presbyter (ProsItalChr 1, 662 s. v. nr. 1), dem Hieronymus ep. 73 u. 146 schrieb u. dem Anianus v. Celada wohl seine Übersetzung von sieben Homilien des Joh. Chrysostomos über den Apostel Paulus widmete (PG 50, 471*f). Ebenso heißt schließlich auch ein Bischof (Ende 4./Anf. 5. Jh.) von Assuras in der Africa Proconsularis, heute Zanfour in Tunesien (ProsAfrChr 359 s. v.). – Evangelus' Charakter ist vielleicht angeregt durch einen Korrespondenten des Symmachus (ep. 6, 7, 2) gleichen Namens, der sich durch ein ungefälliges u. neidisches Temperament auszeichnete. Ganz unbekannt bleibt, ob der Hieronymus bekannte Presbyter identisch ist mit der gleichnamigen Gestalt der ‚Saturnalien' (ep. 73; vgl. J. Labourt [Hrsg.], S. Jérôme. Lettres 4 [Paris 1954] 164 Anm. zu S. 19 Z. 15).

b. Persönliche Einstellung. Die Frage, ob M. Heide oder Christ war, wird seit langem gestellt (Lit.: v. Jan aO. [o. Sp. 845] 1, IVf; A. J. Mahul, Macrobe. Œuvres complètes [Paris 1845] 2f). Die Datierung des Autors u. seine Religionszugehörigkeit bedingen seine Beziehung zur antiken profanen Bildung.

1. Militanter Heide? Die gemeinhin angeführten Kriterien, um im schriftstellerischen Wirken des M. ein gegen das Christentum gerichtetes Unternehmen zu entdecken, sind: 1) Seine Zugehörigkeit zu demselben Milieu wie die Teilnehmer der ‚Saturnalien', darunter Speerspitzen des heidn. Widerstandes wie Praetextatus, Nicomachus Flavianus d. Ä. u. Symmachus (Bloch 208). – 2) Sein Schweigen über das Christentum, gedeutet als Indiz der Zugehörigkeit zu einer Schweigeverschwörung der zeitgenössischen heidn. Schriftsteller im Widerstand gegen das Christentum (Boissier 2, 242f. 247; Chuvin 131; Goldlust 133). – 3) Die Instrumentalisierung der Werke Vergils als ‚Bibel' der Heiden im Wettstreit mit der Bibel der Christen (Boissier 2, 241f; Bloch 210; Chuvin 161f; Goldlust 134f). In der Welt der heidn. Römer verkörpert Vergil den inspirierten Dichter, den Hüter des kulturellen Erbes u. Garanten

der religiösen Traditionen. – 4) Die Darstellung der solaren Theologie des Praetextatus (Macrob. Sat. 1, 17/23), die als Credo des heidn. Henotheismus angesehen wird (Bloch 209f; Flamant 670. 677: der Gott Sol als Rivale Christi; Chuvin 131. 177). Praetextatus erklärt, dass die Gottheiten Hypostasen eines einzigen göttlichen Gebildes sind, der Sonne. Mit diesem verschmelzen Apollo, Liber, Mars, Mercurius, Aesculapius, Salus, Hercules, Sarapis, Adonis, Attis, Osiris, Horus, Nemesis, Pan oder Inuus, Saturnus, Iuppiter u. der Adad der Assyrer. An der Natur der Sonne haben auch die zwölf Tierkreiszeichen Anteil. – 5) Die Kommentierung von Ciceros Somnium Scipionis wird als Versuch begriffen, den Altgläubigen mit Mitteln des Neuplatonismus eine Lehre u. Lehrsätze an die Hand zu geben, die sie als Waffe in der Auseinandersetzung mit der neuen Religion nutzen können (Boissier 2, 238). M. schreibe als Neuplatoniker, der Plotin u. Porphyrios verehrt, nicht Christus, u. spreche sich für die Praeexistenz der Seelen u. die Metempsychose aus, die mit christlicher Lehre unvereinbar sei (Armisen-Marchetti aO. [o. Sp. 840] 1, XIX).

2. Heidnisch-christliches Bindeglied? Nach anderer Ansicht stellt M. ein Bindeglied zwischen antiker Bildung u. christlichem Glauben dar. Das Christentum ist neuplatonischen Vorstellungen über die Unsterblichkeit der Seele verwandt, wie sie im Komm. zum Somnium Scipionis vorgetragen werden. Guittard 1026 zufolge geht die Rede des Praetextatus über die Identifikation der Gottheiten mit der Sonne weniger auf einen Polemiker im Dienst der alten Religion zurück als auf einen Vorläufer der vergleichenden Religionsgeschichte. Das Geschichtsverständnis des M. sei offen für die Vorstellung des *Fortschritts, der auch den Bereich der Religion umfasst (ebd. 1026f). Das Eintreten des Praetextatus zugunsten der Sklaven (Macrob. Sat. 1, 11, 2/46) müsse nicht ohne jeglichen Einfluss seitens des Christentums geblieben sein (Guittard 1028f). Zwar könne man M. nicht als verbohrten Heiden bewerten, doch ebenso wenig lasse sich sein Christsein beweisen (ebd. 1029). M. komme so das Verdienst zu, das Erbe der antiken Bildung zu bewahren. Seine Zurückhaltung im Streit zwischen Heidentum u. Christentum macht aus ihm eine versöhnende Gestalt in jener Zeit des Umbruchs, des Untergangs einer alten u. des Entstehens einer neuen Welt (ebd. 1030; Goldlust 135f). – Nach einer anderen Interpretation illustriert der Praetextatus der ‚Saturnalien' nicht die neuplatonische Kosmogonie, die die Götter als *Emanationen des Einen (*Hen), des obersten u. unaussagbaren Grundes, betrachtet (W. Liebeschuetz, The significance of the speech of Praetextatus: P. Athanassiadi / M. Frede [Hrsg.], Pagan monotheism in Late Antiquity [Oxford 1999] 185/205, bes. 198). Der Autor erspare es seiner Figur, das Problem der Schöpfung zu behandeln (ebd. 201). M. habe vielleicht aus des Praetextatus eigenen Schriften geschöpft u. lasse ihn bekennen, dass die Religion der Vorfahren im Grunde monotheistisch sei. Damit lege M. nahe, dass die Unvereinbarkeit zwischen alten u. neuen Glaubensüberzeugungen weniger groß ist, als es den Anschein habe (ebd. 202).

3. Christlicher Antiquar? Eine Spätdatierung des M. (s. o. Sp. 833f) entzieht der Ende des 4. Jh. auftretenden heidn. Reaktion einen Mitstreiter, der Praetextatus, Symmachus u. Nicomachus d. Ä. im Kampf gegen das siegreiche Christentum zur Seite gestanden hätte. Cameron (unveröffentl.) zufolge ändert die chronologische Versetzung des Autors an das Ende des 1. Drittels des 5. Jh. die Gestalt des M.: Statt eines Heiden erblicke man nunmehr einen Christen, der Anliegen eines Antiquars verfolgt. Nach Cameron kann man sich für ein Heidentum des M. nicht auf die Darstellung der Sonnentheologie berufen, die Praetextatus in den ‚Saturnalien' vorträgt; es ist unzulässig, auf den Autor die Religion einer seiner literarischen Gestalten zu übertragen. Die ‚Saturnalien' bilden kein Geschichtswerk, sondern einen literarischen Dialog, der nach dem erklärten Willen seines Verfassers Materialien aus früheren Quellen sammelt, sie adaptiert oder häufiger nur kopiert. Praetextatus wird zum Sprecher des solaren Synkretismus nicht wegen seiner wirklichen religiösen Überzeugungen, sondern weil er in der Gesprächsrunde der ‚Saturnalien' die dafür geeignete Person darstellt. – Höchstwahrscheinlich greift die Darlegung des Praetextatus Auszüge auf, die über einen lat. Mittelsmann, den heidn. Theologen *Cornelius Labeo (wohl eher 3. als 2. Jh.), auf Porphyrios zurückgehen. Nicht nur ein christl. Autor hat freilich aus Porphyrios oder Cornelius Labeo

geschöpft, ohne sich deren Anschauungen zu eigen zu machen. – Der Praetextatus, den M. auftreten lässt, bietet kein getreues Abbild des historischen Praetextatus, was schon daraus hervorgeht, dass der henotheistischen Darlegung des erdachten Praetextatus jede Anspielung auf die Erscheinung der Sonne unter dem Namen Sol Invictus fehlt, d. h. des *Mithras, zu dessen Verehrern der wirkliche Praetextatus zählte, u. zwar auf höchster Ebene ihrer Hierachie, nämlich als pater patrum. Der Mithraskult war um 430 erloschen, u. M. besaß davon nur geringe Kenntnisse. Der Kommentar zum Somnium Scipionis bietet eine philosophische u. wissenschaftliche Ergänzung zum literarischen u. religiösen Wissen der ‚Saturnalien‘. Es ist unvorstellbar, dass M. eine Anspielung auf den Bethlehemitischen Kindermord für ein anderes als ein christl. Publikum gemacht haben sollte. Es ist ebenfalls nicht vorstellbar, dass M. mit der Glossierung von ‚paganus‘ durch ‚rusticus‘ (Sat. 1, 16, 6: paganorum itemque rusticorum, wobei itemque nicht im kopulativen Sinn von ‚so wie‘, sondern im interpretativen Sinn von ‚d. h.‘ zu verstehen ist) für ein mit solcher Bedeutung von ‚paganus‘ vertrautes heidn. Publikum geschrieben hätte, wohingegen eine solche Verdeutlichung vor einem christl. Publikum, das es gewohnt war, ‚paganus‘ unmittelbar auf die *Heiden zu beziehen, gerechtfertigt ist. – Unwahrscheinlich ist es ferner, dass um 430 die Präfektur Italia einem glühenden Heiden anvertraut worden wäre, u. nicht minder, dass nichtchristliche Eltern unter Theodosius d. Gr. zu dessen Ehren ihrem Sohn den Namen Theodosius gegeben hätten. – Ein Antiquar, der sich Cicero, Vergil u. dem Neuplatonismus verbunden fühlt u. gleichzeitig Christ ist, verleugnet seinen Glauben nicht durch Abfassung der ‚Saturnalien‘, u. dies umso weniger, da er die Teilnehmer seines Dialogs zZt. der Schwächung der heidn. Kulte durch Kaiser *Gratianus ansiedelt. Gelehrsamkeit, nicht das Heidentum, beseelt das Vorhaben eines christl. M. – Postuliert wird eine Nähe des Textes des M. a) zum AT (Granados Fernández, Macrobio aO. 118/21): Ex. 12, 10f – Macrob. Sat. 2, 2, 4 (Opfer ‚propter viam‘) sowie b) zum NT (Granados Fernández, Macrobio aO. 121/5): Mt. 12, 10/2 u. Lc. 14, 2/6 – Sat. 1, 16, 9/11 über die Beobachtung der Ferialtage; an vielen Stellen nach P. W. van der Horst, M. and the NT. A contribution to the Corpus Hellenisticum: NovTest 15 (1973) 220/32, doch ohne Erläuterung, was eine Bewertung unmöglich macht (Fiocchi 85).

4. Offene Fragen. Die Frage der Religionszugehörigkeit des M. ist kaum definitiv zu beantworten. Die eigentlichen Beweggründe des Werkes bleiben fraglich. Wenn M. den Kampf eines Heiden führt, ist das griech.-röm. Altertum in der Gegenwart wirksam. Wenn M. die Nostalgie eines Christen spiegelt, ist das griech.-röm. Altertum in der Vergangenheit begraben. Eine solche Nostalgie ist nicht unbedingt auf einfache Anpassung an die herrschenden Verhältnisse zu reduzieren (Ch. W. Hedrick Jr., History and silence. Purge and rehabilitation of memory in Late Antiquity [Austin 2000] 83). Dem geistigen u. religiösen Milieu zufolge, dem M. angehörte, ist das Altertum nicht mehr eine Überzeugung, sondern eine Erinnerung. Doch wird zu häufig vergessen, dass ‚Saturnalien‘ wie Somnium-Kommentar eine erzieherische Absicht verfolgen: die Unterweisung eines Sohnes, also die Übermittlung antiken profanen Wissens von Generation zu Generation. Eines darf nicht aus dem Blick geraten: Falls das Werk des M. das eines Christen ist, ist es kein christliches. Das profane Material wird, anders als im ‚Gottesstaat‘ Augustins, nicht innerhalb einer christl. Botschaft vermittelt. Die Frage, ob M.’ Bemühungen um den Erhalt der griech.-röm. Bildung christlichem Denken unabhängig, ergänzend oder gegensätzlich gegenüberstehen, bleibt offen.

III. Rezeption durch Christen. a. Durch Ambrosius u. Hieronymus? Für beide wurde eine uneingestandene Beeinflussung durch M. angenommen. – Folgende Parallelen zwischen M.’ Kommentar zum Somnium Scipionis u. ambrosianischen Werken werden angeführt (P. Courcelle, Nouveaux aspects du platonisme chez s. Ambroise: RevÉtLat 34 [1956] 232/9; ders., Recherches sur les Confessions de s. Augustin[2] [Paris 1968] 345/54; ders., Connais-toi toi-même. De Socrate à s. Bernard 3 [ebd. 1975] 538): Macrob. somn. 1, 9, 4. 10, 5/7. 11, 8 – Unverderblichkeit der Seele in De Cain et Abel (2, 9, 36 [CSEL 32, 1, 407]) u. De paradiso (9, 43 [ebd. 300]). – 1, 10, 9/16 – Deutung von Buch 6 der Aeneis in De bono mortis (8, 33 [CSEL 32, 1, 731f]). – 1, 10, 17/11, 2. 13, 5f – Los des Todes in De excessu fratris (2, 35/7 [CSEL 73,

268f]), im Lukas-Komm. (7, 35/7 [CCL 14, 226f]) u. in De bono mortis (2, 3 [CSEL 32, 1, 704]). – 1, 11, 2. 4 ~ Deutung von Dis u. Tod in De Nabuthae (6, 28 [ebd. 32, 2, 482]) u. De Isaac (8, 79f [ebd. 32, 1, 699, 22]). – 1, 14, 19f ~ Doxographie bezüglich der Seele in De Noe (25, 92 [32, 1, 478]) u. De Isaac (2, 3, 4 [644f]). – 1, 18, 1f. 21, 29; 2, 1, 5f. 4, 8. 14f ~ Ausführungen über die *Harmonie der Sphären im Hexaemeron (2, 2, 6f [CSEL 32, 1, 45f]). – Ferner soll der verlorene Traktat De philosophia des Ambrosius gegen M. u. seine neuplatonische Umgebung gerichtet gewesen sein. – Die Überlegungen über die Monade im Somnium-Kommentar des M. (1, 6, 5/9. 18; 2, 2, 8) stehen nach P. Courcelle, Ambroise de Milan dévot de la monade: RevÉtGr 87 (1974) 144/54 Ambrosius' Brief an die Kirche von Vercelli vJ. 396 (ep. extr. coll. 14, 60 [CSEL 82, 3, 266f]) sowie seinem nicht sicher zu datierenden Schreiben an Justus (1, 21f [ebd. 82, 1, 13f]) nahe. – Hieronymus soll sich bei der Behandlung der Hebdomade (als ungerader Zahl) in seinem Amos-Kommentar vJ. 406 (2, 5, 3 [CCL 76, 274f]) auf den Somnium-Kommentar des M. (1, 6, 1f. 5/8) gestützt haben (P. Courcelle, La postérité chrétienne du ‚Songe de Scipion': RevÉtLat 38 [1958] 214f; ders., Connais-toi aO. 3, 544f) wie schon in einem Brief vJ. 393 über das Problem der ungeraden Zahl (ep. 49, 19). – Diese Verknüpfungsversuche haben weder hinsichtlich des Ambrosius (M. Fuhrmann, M. u. Ambrosius: Philol 107 [1963] 301/8) noch des Hieronymus (Cameron, Date aO. 27f; ders., unveröffentl.) Zustimmung gefunden. Die Reminiszenzen wurden als zweifelhaft (Flamant 688_{24}) oder unbelegbar bewertet, u. zwischen den jeweils verglichenen Texten treten spürbare Unterschiede auf. Die Analogien erklären sich leichter durch den Rückgriff auf eine andere gemeinsame Quelle oder Vorlage als durch Abhängigkeit des Ambrosius u. des Hieronymus von M. – Bei Annahme der Spätdatierung des M. scheiden mögliche Parallelen bei Ambrosius (gest. 397) ebenso aus wie solche in einem Hieronymus-Werk, das vor Beginn des schriftstellerischen Wirkens des M. entstand. Aus rein chronologischen Gründen ist dann die Hypothese eines Einflusses des M. auf die genannten christl. Autoren hinfällig.

b. Nachweisbares. 1. Boethius. Ihm waren die Schriften des M. zugänglich. *Boethius war der Adoptivsohn, dann Schwiegersohn eines Symmachus (ProsLatRomEmp 2, 1044/6 s. v. nr. 9), der zusammen mit Macrobius Plotinus Eudoxius (ebd. 413 s. v. nr. 7), einem leiblichen Nachkommen des M. (vgl. o. Sp. 836), den Text des Komm. zum Somnium Scipionis revidierte. Boethius zitiert als erster Autor M. namentlich, u. zwar in seinem Kommentar zur Eisagoge des Porphyrios (in Porph. comm. pr. 1, 11 [CSEL 48, 31, 21/32, 2]), der bald vor 510 entstand (Schanz, Gesch. 4, 2, 156 § 1080): de incorporalitate vero quae circa terminos constat, si Macrobii Theodosii doctissimi viri primum librum quem de Somnio Scipionis composuit in manibus sumpseris, plenius uberiusque cognosces. Boethius beruft sich auf den Somnium-Kommentar (1, 5, 5f. 13) hinsichtlich der Unkörperlichkeit geometrischer Linien. Seine Anführung des M. zeigt nichts spezifisch Christliches. – Durch den Somnium-Kommentar soll M. auch gewisse Passagen von Boethius' Consolatio philosophiae geprägt haben (P. Courcelle, La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce [Paris 1967] 116/24; ders., Connais-toi aO. 545/51): somn. 2, 9, 8/10, 5 ~ cons. 2, 7, 2/20 (Beschränktheit u. Kürze des menschlichen Ruhms); somn. 2, 10, 2 – cons. 2, 7, 2. 19 (Belohnung des Weisen durch seine eigene Tugend höherwertiger als politischer Ruhm aufgrund von Leistungen zugunsten des Staates); somn. 2, 10, 3 ~ cons. 2, 7, 8f (Ruhm des Römer-Namens). Boethius' ‚Trost der Philosophie' ist das Werk einer hochstehenden christl. Persönlichkeit Roms, die, um 524 nC. des Hochverrates angeklagt u. eingekerkert, den Tod erwartete, jedoch erscheint der Dialog wie eine Synthese der griech.-röm. Philosophie, einer natürlichen Theologie gegenüber offen, doch ohne Rückgriff auf eine Offenbarungstheologie. Ein Einfluss des M. (angenommen von Regali aO. [o. Sp. 840] 2, 173. 175f u. J. Gruber, Komm. zu Boethius, De Consolatione Philosophiae[2] [2006] 41. 216/22 [mit Vorbehalten ebd. 219. 221]) schließt nicht aus, dass dort, wo ein solcher angenommen wird, Boethius auf profane Weise profane Themen abhandelt.

2. Cassiodor. Er greift in Ps. 10, 7 (CCL 97, 115, 123/116, 128) auf die bereits bei Varro (ling. 5, 127) belegte falsche *Etymologie zurück, calix (‚Becher, Kelch') sei von calidus (‚warm, heiß') abzuleiten, weil das Gefäß heiße Getränke enthalte. Zur Stüt-

zung verweist Cassiodor auf Macrob. Sat. 5, 21, 18, wo der Name der Cylicrani mit κύλιξ in Verbindung gebracht wird, wovon calix durch Änderung nur eines Buchstabens abstamme. Cassiodor beruft sich auf den Grammatiker M., der hier nicht zur Formulierung irgendeines christl. Gedankens dient. Cassiod. in Ps. 8, 10 (CCL 97, 96, 276f) bezieht seine Angabe zur Anschauung des pythagoreischen Philosophen Philolaos über die Seele vielleicht aus Macrob. somn. 1, 14, 19.

c. Sonstige. Der Mythograph *Fulgentius (vielleicht identisch mit dem gleichnamigen Bischof v. Ruspe; P. Langlois: o. Bd. 8, 632/61) soll Courcelle zufolge (Postérité aO. 213; ders., Connais-toi aO. 543f) ohne ausdrücklichen Hinweis M. als literarisches Vorbild seiner Fabeln verwendet (myth. praef. 3/5 Helm) u. ihm ebenso seine Gedanken entlehnt haben über den in den Mythen verborgenen geheimnisvollen Sinn (praef. 21 H.). – *Isidor v. Sevilla, der M. nicht namentlich anführt, könnte sich auf ihn in Fragen der *Astronomie beziehen: Macrob. somn. 1, 15, 1 – Isid. Hisp. orig. 3, 46 (vgl. 13, 5, 7): Benennung der Milchstraße als lacteus circulus (J. Oroz Reta / M.-A. Marcos Casquero, San Isidoro de Sevilla. Etimologías 1 [Madrid 1982] 464_{61}), doch begegnet die Bezeichnung schon Plin. n. h. 2, 91; 18, 280. – Somn. 1, 14, 21 – orig. 3, 60: Unterschied zwischen Sternen u. Konstellationen (Oroz Reta / Marcos Casquero aO. 1, $470f_{64}$). Dies trifft (trotz A. Hüttig, M. im MA. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis [1990] 39_2) nicht zu für somn. 2, 11, 8 ~ orig. 5, 36: Sonnen-, Mond- u. Weltjahr; denn M. ist hier nur einer unter anderen möglichen Vorgängern (Oroz Reta / Marcos Casquero aO. 1, $548f_{75}$).

d. Zusammenfassung. Von christlichen Benutzern am Ausgang der Spätantike wird M. ausdrücklich je einmal auf der Ebene der Geometrie (Boethius) u. auf dem der Etymologie (Cassiodor) angeführt, doch ohne jegliche spezifisch christl. Betrachtungsweise. Generell lässt sich M. kein Einfluss zuschreiben, der Denken oder Lehre des spätantiken Christentums befruchtet hätte.

Der Verfasser dankt Alan Cameron herzlich dafür, dass er ihm noch unveröffentlichtes Material einer Monographie, deren Publikation unter dem Titel ‚The last pagans‘ vorgesehen ist, zur Verfügung gestellt hat; ebenso dankt er Jacques Flamant für die Überlassung eines unpublizierten Manuskripts zu Macrobius für das ‚Handbuch der lat. Literatur der Antike‘.

H. Bloch, The pagan revival in the West and the end of the 4th cent.: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. (Oxford 1963) 193/218. – G. Boissier, La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au 4e s. 1/2 (Paris 1891). – P. Chuvin, Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien³ (ebd. 2009). – P. De Paolis, Macrobio 1934/1984: Lustrum 28/29 (1986/87) 107/249; 30 (1988) 7/9. – L. Fiocchi, Rassegna di studi macrobiani (1969/1979): BollStudLat 12 (1982) 34/85. – J. Flamant, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du 4e s. = ÉtPrélimRelOrEmpRom 58 (Leiden 1977). – P. P. Fuentes González, Art. M. (Ambrosius Theodosius –): Dict. des philosophes antiques 4 (Paris 2005) 227/42. – B. Goldlust, La littérature et la religion comme affirmations identitaires: Rev. des Deux Mondes Sept. 2005, 127/36. – Ch. Guittard, Une tentative de conciliation des valeurs chrétiennes et païennes à travers l'œuvre de Macrobe. Syncrétisme et philosophie de l'histoire à la fin du 4e s.: Actes du 9e Congrès de l'Ass. G. Budé 2 (Paris 1975) 1019/30. – N. Marinone, Art. Macrobio (M. Ambrosius Theodosius): Enciclopedia Virgiliana 3 (Roma 1987) 299/304.

Philippe Bruggisser
(Übers. Heinzgerd Brakmann).

Madaba (Medeba) s. Geographie: o. Bd. 10, 217f; Itinerarium: o. Bd. 19, 28f; Iudaea: ebd. 86f; Karte: o. Bd. 20, 226f; Mosaik.

Mädchen s. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 528/64; Dirne: o. Bd. 3, 1149/213; Ehehindernisse: o. Bd. 4, 680/91; Eltern: ebd. 1190/219; Epithalamium: o. Bd. 5, 927/43; Eros (Eroten) II: o. Bd. 6, 312/42; Frau: o. Bd. 8, 197/269; Geburt II: o. Bd. 9, 43/171; Hierodulie: o. Bd. 15, 73/82; Jugend: o. Bd. 19, 388/442; Jungfräulichkeit: ebd. 523/92; Kind: o. Bd. 20, 865/947.

Männerbund s. Genossenschaft: o. Bd. 10, 91f; Kleros: o. Bd. 21, 85/94; Kultgemeinde (Kultverein): o. Bd. 22, 403/5. 435/7; Mönchtum; Verein.

Märchen s. Fabel: o. Bd. 7, 129/54; Mythos.

Märtyrer s. Martyrium.

Märtyrerakten s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1171/5; Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1264/8; Passio.

Märtyrerkult s. Geburtstag: o. Bd. 9, 229/33; Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/150.

Märtyrerliteratur s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1171/5; Enkomion: o. Bd. 5, 338/42; Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1264/8; Heiligenverehrung II (Hagiographie): o. Bd. 14, 150/83; Passio.

März s. Monate.

Mäßigung s. Discretio: o. Bd. 3, 1233f; Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65; Essen: o. Bd. 6, 615/7. 624. 629/31; Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 555/632; Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 370/89; Gesundheit: o. Bd. 10, 941/3; Güterlehre: o. Bd. 13, 59/150.

Magie.

A. Begriff u. Theorien. I. Begriffsgeschichte. a. Iranische Ursprünge. Es war in der Antike durchgehend bekannt, dass μάγος u. μαγεία Worte iranischen Ursprungs sind u. anfangs offenbar einen medischen Priester bzw. seine Ritualausübung meinen. *Herodot kennt Magier als medische Opferpriester, Traumdeuter u. Königsratgeber (1, 107f. 120, 1. 128, 2; 3, 73, 2f; 7, 19, 1. 37, 2f u. ö.), der etwas ältere Xanthos der Lyder bereits ihre später vielfach bezeugte Verlet-

zung von Inzesttabus u. eine Beziehung zu Zarathustra (Zoroaster) (FGrHist 765 F 31f). Nach Herodt. 1, 132, 3 gelten Opfer ohne Mitwirkung eines Magiers im Iran als illegitim. Später bezeichnet ‚Magier' auch persische u. überhaupt zoroastrische Priester (zB. Strab. 16, 2, 39). Nach Herodt. 1, 101. 140, 2f u. Strab. 16, 2, 39 galten sie ähnlich den jüd. Leviten als eigener Volksstamm mit Unterstämmen; das Priestertum war erblich. Aristoteles hielt sie für älter als die Priester **Aegyptens (Diog. L. 1 proem. 8, 6). Altpersisch magu(š) (auch in akkad. u. elamischer Nebenüberlieferung: W. Hinz / H. Koch, Elamisches Wb. 1 [1987] 863) ist etymologisch unklar; meist wird es zu indogermanisch magh, ‚fähig sein / können', gestellt (dann verwandt mit dt. ‚Macht'), von anderen zu keltisch magu, ‚unverheirateter Mann' (zur indoiran. Vorgesch. M. Mayrhofer, Etymolog. Wb. d. Altindoarischen 2 [1996] 289f). – Vgl. zu allen frühen griech. Belegen M. Brust, Die indischen u. iran. Lehnwörter im Griech. (Innsbruck 2005) 385/93. Spekulatives zu weiteren Bezügen findet sich bei V. H. Mair: Early China 15 (1990) 27/47; zur ältesten iran. Bedeutung M. Boyce, A history of Zoroastrianism 2 = HdbOrient 1, 8, 1, 2, 2 (Leiden 1982) 19f; H.-P. Schmidt, Gathic maga and Vedic magha: H. J. M. Desai / H. N. Modi (Hrsg.), K. R. Cama Oriental Institute. International congress proceedings (Bombay 1991) 220/39; A. de Jong, Traditions of the magi (Leiden 1997) 387/413. Auffällig ist das Fehlen des Wortes in den erhaltenen Texten des Avesta, außer in einem Kompositum moyu-ṭbiš, ‚der die Magier befeindet' (Yasna 65, 7 [dt. Übers.: F. Wolff, Avesta (Strassburg 1910) 89]). Doch ist die Stelle vielleicht eine Glosse (F. Altheim, Gesch. der Hunnen[2] [1975] 175/9). Dieser Befund wird sich aus der weitgehend ostiran. Herkunft des Avesta erklären, während die Magier westiranisch sind u. erst allmählich in den Zoroastrismus integriert wurden.

b. Entwicklungen im griech. Sprachraum. Schon im vorhellenist. Griech. erlebte das Wort ‚Magier' eine Bedeutungspejoration zu ‚Zauberer, Scharlatan' (Heraklit: VS 22 B 14; Eur. Orest. 1498; Vett. Val. 74, 17; Anth. Gr. 5, 15), zuweilen geradezu ‚politischer Hofintrigant' (Sophocl. Oed. Rex 386f; Plat. resp. 9, 572e; vgl. zur Wortgesch. A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1986] 310/30; J. Bremmer, The birth of the term ‚magic': ZsPapEpigr 126 [1999] 1/12; ders. / Veenstra 1/11. 267/71; M. Carastro, Penser la m. en Grèce ancienne [Grenoble 2006]). In den altpers. Inschriften findet sich ‚magu-' zwar ausschließlich für den sich gegen Dareios erhebenden Smerdis (R. G. Kent, Old Persian[2] [New Haven 1953] 137/40), doch wird es spätestens in den mitteliran. Sprachen auch positiv im Kontext des zoroastrischen Klerus verwendet (Ph. Gignoux [Hrsg.], Glossaire des inscriptions Pehlevies et Parthes [London 1972] 28. 57). Es ist auch mit nicht-zoroastrischen Magiern im iran. Kulturraum zu rechnen, von denen noch al-Bīrūnī weiß (E. Sachau [Hrsg.], Chronology of ancient nations 18 [ebd. 1879] 314). Der ‚Zauberer' im negativen Sinn heißt im Buch-Pahlavi dagegen jādūg, kēd oder kundāg u. gilt als Dämonenverehrer. Polemik gegen Zauberei findet sich zB. Videvdat 1, 13 (dt. Übers.: Wolff aO. 318) u. ö. (vgl. die Schilderung des apotropäischen Areimanios-Kultes: Plut. Is. et Os. 46, 369EF). Im Griech. wenden sich zB. PsAristot. mag. = frg. 36 Rose u. der Historiker Dinon (4. Jh. vC.) gegen die Bedeutungsverschiebung hin zur Goëtie (bei Diog. L. 1, 8), u. auch ebd. 1, 9 will Praktiken der Bedrohung der Götter, wie sie Xerxes nachgesagt wurden, von den pers. Magiern fernhalten. Im platonischen (?) ‚Alcibiades 1' ist M. als θεῶν θεραπεία definiert u. sind Magier als Prinzenerzieher bekannt (121c/2b). Plinius d. Ä. behauptet dagegen in seiner Skizze einer Geschichte der M. (n. h. 30, 1/18) einen Traditionszusammenhang zwischen dieser ‚iran.' M. u. der volkstümlichen medizinischen M. des Zaubers, aus der er in seinem Werk zahlreiche Beispiele auf die ‚Magier' zurückführt (Liste: K. Bayer / K. Brodersen [Hrsg.], Plinius. Naturkunde 37. Gesamtreg. [2004] 1223f). In beiden Konzepten werden die Magier zu einer wichtigen Projektionsfläche für griechische Konstruktionen des ‚Fremden' (M. als Kunst der ‚Feinde'; *Fremder). Noch in byzantinischer Literatur wird Volksmedizinisch-Magisches gerne mit Zoroaster verbunden (etwa 15 Belege in den Geoponica [ed. H. Beckh (1895)]), u. für Apuleius sind Zoroaster u. ‚Oromazes' die selbstverständlichen Begründer der M. (apol. 26). Parallelen zu den ihnen von Plinius zugeschriebenen Praktiken sind in der zoroastrischen Literatur jedoch selten (Yašt 14, 35 [dt. Übers.: Wolff aO. 262f]: M. mit Vogelfedern), so dass

hier mit innerhellenistischen bzw. -römischen Entwicklungen zu rechnen ist, die sich der Magier als eines geprägten Stereotyps bedienen (zur Geschichte des Wortes selbst in den oriental. Sprachen A. Jeffery, The foreign vocabulary in the' Qur'ān [Leiden 2007] 259f). – Die iran. Bezüge des Wortes waren jedoch auch später nie ganz vergessen: Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos (Apul. apol. 25; vgl. PsApollon. Tyan. ep. 16f [1, 350 Kayser]). Doch nennt Ptol. Math. geogr. 7, 1, 74 (2, 710 Stückelberger / Graßhoff) auch die indischen Brahmanen μάγοι (vgl. ebd. 7, 1, 65 [2, 708 S. / G.]: Τάβασοι von mittelindisch tāpasa, ‚Asket', als ‚Volk von Magiern'). Porphyrios weiß (abst. 16, 1): Παρά γε μὴν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες μάγοι μὲν προσαγορεύονται. PsLukian zählt die iran. Völker detailliert auf, bei denen es Magier gibt (Macr. 4). Merkwürdig ist die Aussage des Opus imperfectum in Mt. 2 (PG 56, 637; ClavisPL[3] 707): dicebantur ... magi lingua eorum (scil. Persarum), quia in silentio et voce tacita deum glorificabant. Besonders bleibt die Bedeutung ‚Priester' im Kontext iranischer Kulte in Kleinasien erhalten; μαγεία kann daher das religiöse System dieser Priester meinen (Plat. [?] Alc. 1 122a), partizipiert aber früh an der skizzierten Bedeutungspejoration (Gorgias: VS 82 B 11, 10; Theophr. hist. plant. 9, 15, 7). Ihre Ritualgesänge (Herodt. 7, 191, 2; Strab. 15, 3, 14f; Curt. 3, 3, 9; auch in rabbin. Lit.: bSoṭah 22a) umfassten u. a. Theogonien (Yashts?; Herodt. 1, 132). Paus. 5, 27, 6 erwähnt dabei auch heilige Bücher (Indiz eines schriftl. Avesta?), während schon Theopomp im 4. Jh. vC. (8. Buch der Philippika) von eschatologischen Mythen weiß (Plut. Is. et Os. 47, 370C), wozu der Borysthenikos des Dio Chrysostomos mit seinem hellenisierten ‚magischen Mythos' zu vergleichen ist (bes. or. 36 [19], 41: Verteidigung der positiven Bedeutung von μάγος). Auch die Schamanismusparodie Lucian. Menipp. 6/8 gehört in diesen Zusammenhang. Auffällig waren ihre Feuerrituale (πύραιθοι, ‚Feuerpriester': Strab. 15, 3, 15), wie sie überhaupt durchgehend als Ritualexperten erscheinen. Magier gelten vor allem als Traumdeuter u. Astrologen. Porph. abst. 16, 2 u. Hieron. adv. Iovin. 2, 14 (PL 23, 316/9) kennen aus dem Mithras-Historiker Eubulos (wohl 2. Jh. nC.) eine dreigestufte Hierarchie der Magier, die im Iran freilich nicht bezeugt ist: Eubulus ... narrat apud Persas tria genera Magorum, quorum primos qui sint doctissimi et eloquentissimi excepta farina et olere nihil amplius in cibo sumere. Porphyrios schreibt ihnen fälschlich den Seelenwanderungsglauben zu, der dem Zoroastrismus fremd ist (abst. 16, 2). Im östl. Kleinasien, in Mesopotamien u. selbstverständlich im Iran war authentisches Wissen über die Magier besser verfügbar. Autoren wie Strabon, Plutarch u. Pausanias sind zT. sehr gut informiert. In sasanidischer Zeit kommt es zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Christentum, auch in Gestalt förmlicher Religionsgespräche. Basileios v. Kaisareia beschreibt 377 nC. in einem Brief an einen Epiphanios konservative, zoroastrische Gemeinden von μαγουσαῖοι in Kappadokien, die ausschließlich mündliche Traditionen besitzen (anders Pausanias, s. oben) u. aus Mesopotamien eingewandert waren (ep. 258, 4 [3, 103f Courtonne]; vgl. Eus. praep. ev. 6, 10 u. weitere Belege Lampe, Lex. 819 s. v.). Joh. v. Damaskus (?) schreibt μαγουδαῖοι für jüdische Magier (ep. ad Theophil. 11 [94 Gauer]). – Auch bestimmte Mithraspriester heißen ‚Magier' (vgl. Brust aO. [o. Sp. 859] 389), was besonders schon die griech.-aram. Bilingue von Faraša aus dem 1. Jh. vC. (ed. E. Lipiński, Studies in Aramaic inscriptions and onomastics 1 [Leuven 1975] 173/84: Σαγάριος ... ἐμάγευσε Μίθρηι) u. auch mehrfach die Graffiti des Mithraeums von *Dura-Europos bezeugen. Einer der Magier in parthischer Tracht hält dabei eine Buchrolle in der Hand; auch Mani erwähnt zoroastrische Literatur (Manich. Keph. prol.: A. Böhlig, Kephalaia [1940] 7, 27/32), ebenso die Mandäer (s. u. Sp. 946). In hellenistischer u. römischer Zeit existiert unter den wohlbekannten Namen iranischer Magier (Zoroaster, *Hystaspes, Astrampsychos, Ostanes; Letzteres im Plural auch Name einer Priestersippe) eine eigene griech. Literatur mit philosophischen, magischen, astrologischen u. apokalyptischen Inhalten, die auch von Christen gelesen wurde (vgl. de Jong aO. [o. Sp. 859]; Bidez / Cumont; M. Frenschkowski: JbBiblTheol 20 [2005] 261/90). Diogenes Laertios integriert Magier in die Vorgeschichte der griech. Philosophie (1 prooem.), u. auch Plutarch erwähnt die iran. Magier oft (bes. in Is. et Os.). In ihrem Kampf gegen die Mächte des Bösen trügen sie weiße Kleidung (quaest. Rom. 26, 270D), wie später die ma-

nichäischen electi. Hesych. lex. 1530 s. v. μάγον (3, 62 Schmidt) kennt beide Bedeutungen (Priester u. Zauberer) nebeneinander: μάγον· τὸν ἀπατεῶντα. φαρμακευτήν. τὸν θεοσεβῆ, καὶ θεόλογον, καὶ ἱερέα, οἱ Πέρσαι οὕτως λέγουσιν. Aramäisch MGWŠ, ‚Magier', ist seit den elamischen Täfelchen v. Persepolis (dort Fremdwort: R. T. Hallock, Persepolis fortification tablets [Chicago 1969] 490f nr. 1798) vielfach bezeugt. Bei den *Christenverfolgungen im sasanidischen Reich, vor allem unter Schapur II (309/79 nC.), waren die Magier im engeren Sinn nach Ausweis der syr.-pers. Märtyrerakten federführend involviert (P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum Syriace 2 [Parisiis 1891] 51/6. 208/32. 316/24 u. ö.; 4 [ebd. 1894] 253/62). – Diese Sachverhalte waren gebildeten Christen bekannt, zusammen mit irritierenden Sitten der Magier wie Inzest, Aussetzung der Leichen zum Verzehr für Geier (vgl. Cic. Tusc. 1, 108; W. Speyer, Art. Geier: o. Bd. 9, 431f), fanatischer Kampf gegen alles Ungeziefer, besonders *Frösche u. ä. (Tat. or. 28, 1; Clem. Alex. strom. 3, 2, 11, 1: Referat aus Xanthos' Schrift ‚Magika'; Bardesanes: Eus. praep. ev. 6, 10, 16. 36; Weiteres bei M. Frenschkowski, Iran. Königslegende in der Adiabene: ZsDtMorgGes 140 [1990] 213/33). Zoroaster, ‚der Magier', konnte zB. zum Zeitgenossen Abrahams u. König Baktriens gemacht werden (Eus. praep. ev. 10, 9, 10); diese Bezeichnung ist sehr häufig (zB. Philon v. Byblos: FGrHist 790 F 4; Eus. chron.: GCS Eus. 5, 29; Eus. / Hieron. chron. zJ. 2016 vC. [ebd. 7, 20a]; Epiph. haer. 3, 1 [GCS Epiph. 1, 177]). Tertullian spricht von der magorum religio (idol. 9, 3). Dennoch konnotiert das Wortfeld ‚M.' in römischer Zeit mehrheitlich nicht mehr einen iran. kulturellen Hintergrund, sondern deckt sich zunehmend mit dem Wortfeld ‚Zauber' u. wird damit zu einem zentralen Dislegitimierungslabel für spezifische Praktiken, aber auch zu einer Abbreviatur für das Faszinans bestimmter Rituale privater ‚Machtausübung'.

c. Begriffsumfeld. Die antiken Sprachen besitzen in unterschiedlichem Umfang Begriffe, die das Konzept ‚M. / Magier' in weiterem Sinn zum Ausdruck bringen. Im Griech. meint γόης vielleicht ursprünglich eine Art Schamanen (Aeschyl. Pers. 687 holt er Seelen aus dem Hades), bald aber allgemein den Zauberer (G. Delling, Art. γόης: ThWbNT 1 [1933] 737f; W. Burkert: RhMus 105 [1962] 36/55), u. später meist den Gaukler u. Scharlatan (so bei den Christen: 2 Tim. 3, 13; Ep. ad Diogn. 8, 4 u. ö.; auch bei Philon, Dio Chrys., Ael. Aristid.), wie ähnlich das seltenere μαγγανάριος, μαγγανεύω (eigentlich von handwerkl. Tätigkeiten), das Origenes an zentraler Stelle benutzt (c. Cels. 6, 39). Γόης wird in römischer Zeit vor allem diffamierend gebraucht: PBerol. 11517 (2. Jh. nC.) nennt ein Gegner den Apollonpropheten einen ‚hungrigen γόης' (W. Schubart: Hermes 55 [1920] 191 Z. 45). Oinomaos v. Gadara schreibt im 2. Jh. nC. eine Γοήτων φωρά (ed. J. Hammerstaedt, Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus [1988]). In der Bedeutung ‚Zauberer' wird das Wort schon in hellenistischer Zeit von μάγος verdrängt. Um klarere Abgrenzungen der Begriffe bemüht sich vor allem der Neuplatonismus (s. u. Sp. 866). – Das Lat. besitzt einen reichen Wortschatz zu Magiern u. M. (maleficus, saga, incantamentum u. a.; zB. ist *carmen oft ‚magischer Gesang'), übernimmt als Oberbegriff aber früh ‚magia, magus', so dass bereits in augusteischer Dichtung beide Begriffe ganz gewöhnlich sind (Oxford Latin Dict. 1061 s. v. magia; 1065 s. v. magus; W. Fauth, Carmen magicum [1999]; A.-M. Tupet, La m. dans la poésie Latine 1 [Paris 1976]). Begriff u. Sache sind seit augusteischer Zeit auch aus der lat. Literatur nicht wegzudenken, u. Tibull, Properz, Ovid, Horaz, Lucan, Valerius Flaccus u. a. lieben das Thema ‚M.' als Stofflieferanten für ihre Dichtungen. Auch ein Philosoph wie Seneca verachtet Szenen mit Zauber in seinen Tragödien nicht (Med. 680/848; vgl. Oed. 530f; Phaedr. 406f; PsSen. Herc. Oet. 452f), vielleicht gerade komplementär zu seiner stoischen Rationalität. M.kritik im engeren Sinn findet sich jedoch zahlreich (Propert. 1, 1, 19; Sil. Ital. 8, 98f; Cic. div. 1, 90: In Persis augurantur et divinant magi [ebd. 1, 46: genus sapientium et doctorum]; nat. deor. 1, 43; leg. 2, 26; Vitr. 8 prooem. 1; Curt. 5, 1, 22 u. ö.). Bei Plinius sind die drei Bedeutungen von M. (iran. Priesterkunst, Zauberei, Gaukelwerk) bereits untrennbar zusammengeflossen (s. unten). In den Zauberpapyri sind μαγεία (PGM I 127; IV 2319. 2449. 2458), μαγικός (ebd. I 331; IV 210) u. μάγος (ebd. IV 243. 2289) immer positiv konnotiert, aber auffallend selten.

II. Antike Bestimmungen des Konzepts ‚Magie'. a. Grundlagen bei Plinius d. Ä. In der stoischen Philosophie tritt mit dem Kon-

zept der Sympathie (Poseidonios, davor in Ansätzen Empedokles u. a.) ein theoretischer Rahmen zutage, der eine Deutung magischer Riten erlaubt, jedoch vor allem zur Legitimation der Mantik / Divination verwendet wird. Diese Deutung geschieht jedoch nachträglich u. setzt Existenz u. Praxis der M. bereits voraus. Nach F. Graf haben die Entstehung von philosophischer Theologie u. wissenschaftlicher Medizin zur Abgrenzung eines eigenen Kulturbereichs ‚M.' geführt, wie sich etwa an der Schrift De morbo sacro aus dem Corpus Hippocraticum ablesen lasse (35). In der ersten erhaltenen Skizze einer Geschichte der M. bei Plinius (n. h. 30, 1/18) stehen sehr unterschiedliche Urteile nebeneinander. Grundsätzlich gilt die M. für Plinius als lügenhaft. Entstanden sei sie durch ein Zusammentreten dreier Künste: der Medizin, der Religion u. der *Astrologie. Als ‚dreifache Fessel' herrsche sie im Orient sogar über die Könige der Könige (ebd. 30, 1). Doch referiert Plinius auch konkurrierende Urteile: Für Eudoxos sei sie inter sapientiae sectas clarissima utilissimaque (ebd. 30, 3). Die gängige Sicht leitet die M. direkt von Zoroaster ab. Plinius hat daran einige Zweifel, zumal er erst unter dem Namen des Ostanes magische Schriften kennt (von den Büchern unter Zoroasters Namen wohl nur durch Hermipps Inhaltsangaben [30, 2]). Pythagoras, Empedokles, Demokrit u. Platon seien weit gereist, um die M. zu erlernen, welche die Griechen schier ‚in den Wahnsinn getrieben habe' (30, 8). Unter Demokrits Namen kennt Plinius dann zahlreiche magische Bücher, offenbar die vielleicht bereits von *Kallimachos als Schriften des *Bolos v. Mendes entlarvten Fälschungen (*Fälschung, literarische), die den Sympathieglauben zuerst mit volksmedizinischem Material füllten (vgl. n. h. 30, 2; I. Hammer-Jensen, Art. Ps.-Demokrit: PW Suppl. 4 [1924] 219/23; M. Wellmann, Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos v. Larissa [1928]). Plinius nennt zahlreiche Namen berühmter Magier, u. a. Dardanos, Apollobeches (aus Apollo u. ägypt. bik, ‚Falke'), Jannes u. Mose (s. u. Sp. 907; viele dieser Namen sind noch den Zauberpapyri geläufig). Das von den Römern unterdrückte Druidenwesen in Gallien u. Britannien sei ganz von der M. beherrscht, welche auch schon in der Frühzeit Roms ihre Spuren hinterlassen habe. Menschenopfer u. Kannibalismus gelten als typische magische Riten (*Anthropophagie): Es sei ein Verdienst der Römer, diese auch bei anderen Völkern unterbunden zu haben (n. h. 30, 4). Die Attitüde ist hier geradezu kolonialistisch. Rationale magiekritische Urteile bedienen sich sonst im Allgemeinen des Interpretaments Aberglaube (Plut. superst. 12, 171AB). Die Lügenhaftigkeit der M. habe sich darin erwiesen, dass sogar ihr eifrigster Anhänger *Nero sie schließlich als nutzlos aufgegeben habe. Es folgen Beispiele der vanitas der M. – Diese extrem skeptische Skizze des Plinius (ähnlich die Position Lukians) sollte vor dem Irrtum bewahren, von einem geschlossenen ‚magischen Weltbild' der Antike oder ähnlichem zu sprechen. Plinius' eigene Haltung ist freilich inkonsequent (vgl. A. Ernout, La m. chez Pline l'Ancien: M. Renard / R. Schilling [Hrsg.], Hommages à J. Bayet [Bruxelles 1964] 190/5; M. C. Martini, Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio [Roma 1977]; Th. Köves-Zulauf, Reden u. Schweigen. Röm. Religion bei Plinius Maior [1972] Reg. s. v. Magier, M., Magisch).

b. Pagane Spätantike, Mittel- u. Neuplatoniker. In der Spätantike wird verschiedentlich versucht, zwischen höheren u. niederen, legitimen u. illegitimen, achtbaren u. verachtenswerten Formen der M. zu unterscheiden, vor allem im Neuplatonismus, aber auch schon früher. PsApollon. Tyan. ep. 16f (1, 350 Kayser) verteidigt den Namen ‚Magier' als persischen Ehrennamen für gerechte u. göttliche Männer gegen Euphrates, der damit im abfälligen Sinn alle pythagoreischen u. orphischen Philosophen desavouieren will. Der Hauptinhalt von Philostrats Vita Apollonii ist die Evozierung des Magiers als eines wahren pythagoreischen Philosophen, weit über dem Niveau eines Marktzauberers (7, 39). Apuleius unterscheidet die wahre M., welche Gemeinschaft mit den Göttern sucht, von niedriger Giftmischerei u. anderen kriminellen Praktiken (apol. 26). Heliod. Aeth. 3, 16 differenziert eine höhere u. niedere magische Weisheit der Ägypter: Letztere umfasse Schadenzauber, Nekromantie u. allerlei Gaukelwerk mit Kräutern u. Sprüchen, erstere die Ekstase der Seele zum Göttlichen u. das Vorherwissen der Zukunft. Der weise Magier Kalasiris bedient sich freilich beider, um das Leben der ihm Anvertrauten zu schützen (ebd.). Schon das Plin. n. h. 30, 13f referierte Ostanes-Pseud-

epigraphon unterschied eher assoziativ verschiedene Genera der M. nach den verwendeten Materialien. Auch der Romanautor Jamblich (2. Jh.), der die M. in Babylon erlernt haben will, listet offenbar exemplarisch nach den verwendeten Substanzen M. mit *Heuschrecken, *Mäusen, *Löwen u. Schlangen auf, dazu die Nekyomantie u. Bauchredekunst, falls diese Bezeichnungen nicht eher symbolisch bestimmte Genera signalisieren (Babyloniaca: Phot. bibl. cod. 94, 75b [2, 39f Henry]). Eine Zweiteilung der M. in die edlere Theurgie u. die verächtliche Goëtie kennt noch Aug. civ. D. 10, 9 als Volksmeinung (die er natürlich ablehnt, s. u. Sp. 928), u. bei Byzantinern finden sich gelegentlich Dreiteilungen in γοητεία, μαγεία u. φαρμακεία (zB. Nikeph. Gregor. schol. in Synesium de insomn. 132 D 147, 13 [14f Pietrosanti]; Hopfner, OZ 2 § 42; ähnlich bei Mich. Psell. philosoph. min. 40 [150 O'Meara]). Die M. selbst ist im Allgemeinen pragmatisch u. entfaltet nur selten Theorien des eigenen Tuns, allenfalls Bausteine von M.theorien, etwa zur Frage, wer genau in ihr wirkt (Sympathie, Kraft, *Geister [Dämonen], *Dynamis). – Eigentliche M.theorien kennt dann vor allem der Gelehrtenokkultismus der Spätantike, der sich im Neuplatonismus entfaltet. Seine Sicht kann als religiöse, ‚fromme' Interpretation besonders graecoägyptischer Riten verstanden werden, während sich Platon selbst noch vor allem magiekritisch geäußert hatte (leg. 10, 909b. 932e/3a; resp. 2, 364b/5a). Dabei tritt diese juristisch als Sonderfall der φαρμακεία in den Blick, sozusagen als psychologisch-okkulte Vergiftung, nicht als Manipulation der Götter, sondern der Menschen. Auch die antike Medizin enthält seit der hippokratischen Schrift De morbo sacro ein magiekritisches Stratum. Doch in der spätantiken Philosophie ändert sich dieses Bild. Plotin schreibt noch sehr allgemein (enn. 4, 4 [28], 40): ‚Wie aber erklären wir die magischen Wirkungen? Durch die Wirkungsgemeinschaft (Sympathie) des Alls, durch den Einklang des Gleichen u. den Gegensatz des Ungleichen, durch die bunte Fülle der zahlreichen Kräfte, die doch zusammenwirken zur Einheit des Weltorganismus. Doch auch wenn niemand magische Praktiken übt, geschieht doch vieles unter magischem Zwange; die wahre M. nämlich ist die Freundschaft u. der Streit, die im All sind, das ist der oberste Zauberkünstler u. Hexenmeister. Ihn kennen die Menschen gar wohl u. brauchen seine Kräutlein u. Formeln wider einander. Denn nur weil die Menschen von Natur zur Liebe fähig sind u. die Liebe erregenden Stoffe sie zueinander zwingen, kann die Kunst des magischen Liebeszwanges stattfinden' (Übers. R. Harder; vgl. ebd. 4, 4 [28], 41 zur Fernwirkung des Zaubers). M. ist also die automatisch oder absichtlich (etwa durch Zaubersprüche u. Beschwörungen) wirkende Anwendung von Sympathiebeziehungen zwischen irdischer u. himmlischer Welt, Göttern, Dämonen, Sternen, Tieren, Pflanzen, Steinen, Körperteilen usw. (vgl. Plin. n. h. 20, 1). Diese spezielle Theorie darf jedoch keinesfalls zum Generalnenner der antiken M. oder gar antiken Denkens ausgeweitet werden (explizite skeptische Ablehnung des Sympathiegedankens zB. Sext. Emp. adv. math. 5, 43f). Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen durch M. ist nicht möglich. Wie nah an der Lebenswelt des Plotin dennoch die M. liegt, zeigt der Versuch des Olympios, den Philosophen durch einen astralen Zauber zu schädigen, der diese Versuche körperlich zu spüren behauptete. Doch sei der Zauber dank der seelischen Kräfte des Plotin auf seinen Urheber zurückgefallen (Porph. vit. Plot. 53/5; Ph. Merlan, Plotinus and magic: Isis 44 [1953] 341/8; E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley 1951] 283/311; W. Beierwaltes, Procliana [2007] 57/60; L. Brisson, Plotin et la m.: ders. [Hrsg.], Porphyre. La vie de Plotin 2 [Paris 1992] 465/75). In der Epistula ad Anebonem des Porphyrios (auch schon phil. ex. orac.) ist die Vereinbarkeit der neuplatonischen Philosophie mit der M. ein Problem; in ihr wird festgehalten, dass die ἄνοδος der Seele zum Göttlichen durch Zauber nicht bewirkt werden kann (2, 18 [28 Sodano]; anders Arnob. nat. 2, 13), legitimiert ihn aber doch als Vorbereitung auf diese (vgl. Aug. civ. D. 10, 11).

c. Magie u. Theurgie. Leitbegriff für den ‚höheren' Magier wird im Folgenden immer mehr θεουργός, eine Bezeichnung, welche der jüngere Julian (Verf. der Oracula Chaldaica?) zZt. des *Marcus Aurelius als Überhöhung des bloßen θεολόγος gebildet hatte (J. Bidez, Vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 369_8). In *Jamblichs De mysteriis, der Antwortschrift an Anebo, wird dann die nun durchgehend ‚Theurgie' genannte höhere M. breit verteidigt (zB. 2, 11), wenn

auch von bestimmten populären Vorstellungen abgegrenzt. Theurgie (Plotin benutzt das Wort noch nicht) ist jetzt eine philosophische M., die sich ähnlich der Mantik der von den Göttern gegebenen σύμβολα u. συνθήματα (‚Unterpfänder') bedient. Dabei gelten ihm die Götter selbst als unaffizierbar (myst. 1, 21; 8, 8), so dass kein eigentlicher Götterzwang möglich ist (wohl aber das *Gebet: ebd. 5, 26). Die magischen Mittel der Theurgie sollen vielmehr den Menschen empfänglich machen für die Kräfte der Götter. Diese sind anders als bei Plotin selbst aktiv u. nicht nur mit *Kontemplation (θεωρία) befasst. Philosophie wird damit zur okkulten Ekstasetechnik unter Integration praktisch des gesamten magischen Traditums, zum ‚Offenbarungszauber' (vgl. Hopfner, OZ). Sie sucht aber auch den Kontakt zum traditionellen Götterkult, der im 4. Jh. durch das Christentum nicht weniger als die M. zu einer ‚Privatsache' werden sollte. Hinter der neuplatonischen Wendung zur M. hat man Vereinnahmung durch den ‚Volksglauben' u. Nötigung zur Psychagogik sehen wollen, doch resultiert sie auch aus der schmerzlichen Unverfügbarkeit der mystischen Erfahrung. Alle Mystik kann zu M. werden, wenn die mystische Erfahrung sich entzieht. Der Wandel in der Einstellung zur M., der nach Porphyrios sichtbar wird, wurde auch von den Neuplatonikern selbst als solcher wahrgenommen (Olympiod. in Plat. Phaedr. 2, 157 [123, 3/6 Norvin]). Maximos v. Ephesos etwa, Lehrer des Kaisers *Iulianus u. über Aidesios Enkelschüler des Jamblich, fasziniert den späteren Kaiser mit der ‚Belebung' von Statuen (Bidez aO. 79; vgl. H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 714f). In der letzten Phase des paganen Neuplatonismus hat vor allem Proklos die M. legitimiert u. interpretiert, wobei seine Ausformung der Lehre von den ‚Reihen' (σειραί) einen zentralen Platz einnimmt, welche ideale u. reale Welt verbinden (vgl. neben seinem Timaios-Komm. die kleine Schrift Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης [CatAlchGr 6, 148/51] sowie Procl. theol. Plat. 1, 29 [1, 123/5 Saffrey / Westerink]). Marinos' Vita Procli zeigt uns den Philosophen als Wetter- u. Heilmagier, der seine Kunst einer magischen Initiation durch Asklepiogeneia, Tochter des Schulhaupts Plutarch, verdanke, der sie wiederum von seinem Vater Nestorios erhalten habe (28; vgl. zur ‚familiären Sukzession' in M. u. *Hermetik A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1^2 [Paris 1950] 347/54; PGM IV 477f). Die Theurgie dient immer mehr dem Erwerb okkulter Kräfte (zahlreiche Belege etwa bei Phot. bibl. cod. 242 [6, 8/56 Henry]), gilt aber auch als aller menschlichen Weisheit überlegen (Procl. theol. Plat. 1, 25 [1, 109/13 S. / W.]) u. bewirkt die Epoptie des Göttlichen. Porphyrios legitimiert (phil. ex orac. frg. 339 Smith): ἡ μαγεία ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς εἱμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη (vgl. zur magischen Überwindung des Schicksals durch die höchsten Götter auch seinen Verweis auf den ägypt. Priester *Chairemon: ep. ad Aneb. 2, 12f [23/5 Sodano]). Der Sympathiegedanke bedient sich vor allem der für die M. wichtigen Interpretation des Menschen als eines Mikrokosmos (zB. Porph.: Joh. Stob. 3, 21, 27 [3, 580 W. / H.]; Sallust. de diis 4 [8 Nock]; Procl. in Plat. Tim. prol. [1, 5 Diehl]; kritisch Arnob. nat. 2, 25; vgl. Th. Weidlich, Die Sympathie in der antiken Litteratur [1894]). Natürlich wurde zwischen ‚wahrer' u. ‚falscher' Theurgie unterschieden (Iambl. myst. 4, 2; Procl. theol. Plat. 2, 9 [2, 57/61 S. / W.]; Porph. de regr. an. frg. 286 Smith). Eine Illustration dieser Unterscheidung liefert Eunap. vit. soph. 6, 11, 11 (40 Giangrande): Als ein ägypt. Magier den Apoll beschwor u. über seinen Erfolg außer sich geriet, entlarvte Jamblich das erschienene Numen als Gespenst eines Gladiators (vgl. Hopfner, OZ 1 § 782f; Arnob. nat. 4, 12; F. Graf, Theories of magic in antiquity: Mirecki / Meyer, World 92/104, bes. 100/4 zu Plotin). Die intensiven Auseinandersetzungen mit dem sasanidischen Reich führen im 4. Jh. noch einmal zu einem neuen Interesse an den iran. Magiern, über die zB. Amm. Marc. 23, 6, 32/6 berichtet (u. a. mit der Notiz, dass ihre Zahl stark zugenommen habe). – Vgl. Hopfner, OZ; C. Zintzen, Die Wertung von Mystik u. M. in der neuplaton. Philosophie: RhMus 108 (1965) 71/93; Dodds aO.; ders., Proclus. The elements of theology² (Oxford 1963) XVIII/XXVI u. im Komm.; A. Sheppard, Proclus' attitude to theurgy: ClassQuart 32 (1982) 212/24; H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy (Paris 1978); C. van Liefferinge, La théurgie des Oracles chaldaïques à Proclus (Liège 1999). Zur spätesten Zeit nach Proklos s. K. Praechter, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus: ArchRelWiss 25 (1927) 209/13.

III. Religions- u. kulturwissenschaftliche Theorien. M. tritt als eine Form des kulturell ‚Fremden' im 19. Jh. in den Blickpunkt der religionswissenschaftlichen u. kulturanthropologischen Forschung, wobei lange Zeit evolutionistische Modelle vorherrschten (M. als primitive Vorstufe zu Religion u. / oder Wissenschaft). J. G. Frazer wird bedeutendster Exponent dieser Sicht u. führt wegweisende Kategorien ein (The golden bough 1, 1[3] [1913] 52/243): Der Analogiezauber (sympathetische M.) will Gleiches mit Gleichem beeinflussen (‚law of similarity'), während die Kontakt-M. (‚law of contact or contagion') Wirkungen zwischen Gegenständen herzustellen versucht, die einmal im Kontakt miteinander waren (Benutzung von Körperteilen wie Haaren usw.). Obwohl Frazers evolutionistisches Schema heute aufgegeben ist, bleibt der kognitive Aspekt der M. festzuhalten, die nicht etwa einfach ‚irrational' ist. M. Mauss u. H. Hubert haben M. dann als soziales Geschehen zu verstehen gelehrt, dessen Gegensatz zur Religion wesentlich in seiner ‚Privatheit' u. ‚Marginalität' bestehe (Esquisse d'une théorie générale de la m.: Ann. Sociologique 7 [1902/03] 1/146). Unter Ablehnung des kulturevolutionären Paradigmas Frazers beschreibt B. Malinowski (Magic, science and religion and other essays [Garden City, NY 1948]) M. als zweckrationales (Unterschied zur Religion), aber dennoch auf Sakrales bezogenes (Unterschied zur Wissenschaft) Subsystem des Gesamtsystems Kultur (vgl. zur Kritik dieser älteren Ansätze H. Kippenberg, Art. M.: Hdb. religionswiss. Grundbegr. 4 [1998] 85/98). Ethnologische Arbeiten haben M. seitdem als kulturelles Subsystem detailliert beschrieben, welches spezifische gesellschaftliche Konfliktfelder aufnimmt, Aggression verarbeitet, imaginative Wunscherfüllung ermöglicht, Erklärungen u. Handlungsmöglichkeiten angesichts von Unglück erlaubt u. insofern ‚funktioniert' (klassisch: E. E. Evans-Pritchard, Witchcraft, oracles and magic among the Azande [Oxford 1937]; Kluckhohn; J. Caro Baroja, Las brujas y su mundo[3] [Madrid 1969]). M. erscheint in diesen neueren Theorieansätzen meist als eine Deutungskategorie innerhalb von Religion (‚M. ist ein fester Bestandteil der Religionen Griechenlands': Graf 9). Anders gesagt: Innerhalb des kulturellen Subsystems Religion entstehen (nicht nur in der Antike) selbst Oppositionen, mit denen bestimmte Handlungen u. Ideen (vor allem aber deren Praktizierende) als illegal, illegitim oder zumindest fragwürdig ausgegrenzt werden. Die Opposition M. gegen Religion ist in diesem Kontext eine innerreligiöse Dislegitimierungskategorie, M. ein Spezialfall sozialer Devianz (Kippenberg aO.). Magier selbst verstehen ihr Handeln daher oft (nicht immer, s. unten) als ‚religiös' in einem weiten Sinn, während der öffentliche Diskurs in vielen Ethnien M. als eine Art ‚Anti-Religion' imaginiert (venena magica fas nefasque: Hor. epod. 5, 87) bzw. der westl. Beobachter das ‚M.' nennt, was in diesem Sinne kulturell existiert (s. u. Sp. 944f). – Zwar in ihrem Erklärungspotential beschränkt, aber doch nicht gänzlich verfehlt sind weiterhin Modelle, die M. von der Dynamik assoziativer Prozesse her beschreiben (M. ist zumindest gelegentlich auch ‚verfehlte Wissenschaft'), wobei die Psychodynamik zwanghafter Persönlichkeitsstrukturen besonders hilfreich zum Verständnis bestimmter Rituale ist (so zB. schon Nilsson, Rel. 1[3], 51f). Viele neuere Definitionen bestimmen ein kulturelles Phänomen nicht als ‚magisch' in einem Entweder-oder-Sinn, sondern rechnen mit magischen Anteilen in vielen Kulturbereichen (Y. Harari: ders. / J. Dan / A. Saenz-Badillos, Art. Magic: EncJud[2] 13 [Jerus. 2007] 342/52, Definition ebd. 342: ‚Magic is a system of non-canonical ritual practices aiming at changing reality'). Auch Theoriebildungen im Kontext neuzeitlicher neopaganer zeremonieller M., die diese fast immer als Fokussierung von Willen u. Imagination verstehen, können heuristisch hilfreich sein (vgl. A. Crowley, Magick 4[2], 3 [York Beach 1997] 126 mit Def.: ‚Magick is the science and art of causing change to occur in conformity with will'), ebenso eventuell auch postmoderne M.konzepte (M. als Funktion von ‚Chaos') usw. Notwendig ist die Einbeziehung der von den M.-Praktizierenden selbst vertretenen Blickwinkel. Eine wesentliche Ergänzung ritualtheoretischer Ansätze ist die Frage nach den imaginativen Funktionen der M. zwischen Allmachtsphantasien u. Ohnmachtserfahrungen. M. bietet imaginative Fluchtlinien. Dies trifft sich mit der ethnologischen Infragestellung einer rein utilitaristischen Deutung der M. (A. E. Jensen, Gibt es Zauberhandlungen?: Zs. f. Ethnol. 75 [1950] 3/12). Das in allen M.modellen disku-

tierte Problem der Falsifikationsblockade (wieso sehen Magier nicht, dass M. nicht funktioniert?) wird heute weitgehend als abendländische Konstruktion gewertet: In ihrem imaginativen Potential der Kontingenzverarbeitung ‚funktioniert' M. eben in gewisser Hinsicht doch (vgl. bereits Philostr. vit. Apoll. 7, 39).

IV. Aufgaben einer gegenwärtigen Theorie. Mehrfach ist in der jüngeren ethnologischen Forschung der heuristische Wert des abendländischen Konzeptes ‚M.' zur Beschreibung außereuropäischer Ethnien bestritten worden, oft verbunden mit der Forderung seiner Eliminierung aus der kulturwissenschaftlichen Sprache oder der Ersetzung des Begriffs durch scheinbar unbelastete neue Begriffe (‚Ritual acts to gain power' u. ä.). Kippenberg aO. 85f spricht vom ‚Zerfall der Kategorie M.', die als ‚Restkategorie' das dem Beobachter Unverständliche zusammenfasse (vgl. Aune). Eine gegenwärtige Theorie der M. muss daher auf jeden Fall präzise zwischen objekt- u. metasprachlichen Bestimmungen unterscheiden, also zwischen der Untersuchung der antiken Begriffe u. Konzepte einerseits u. der definierenden Ausbildung einer modernen kulturwissenschaftlichen Terminologie andererseits. Manche Darstellungen antiker M. orientieren sich ganz an den antiken Begriffen (zB. Graf) u. verzichten auf ethnologisches Vergleichsmaterial. Doch bleibt die Verwendung eines kulturübergreifenden M.begriffs sinnvoll, da wir eben doch mit interkulturell vergleichbaren kulturellen Erscheinungen zu tun haben, auch wenn diese nicht in allen Gesellschaften gleichermaßen präsent sind. Der vorliegende Artikel orientiert sich daher sowohl am antiken Wortfeld als auch an metasprachlichen bzw. kulturwissenschaftlichen M.konzepten, ohne sich auf eine enge Definition festzulegen. – Eine kulturwissenschaftliche Theorie der M. muss den individuellen wie den kollektiven bzw. sozialen Aspekt der M. gleichermaßen berücksichtigen. Individualpsychologisch muss sie in der M. u. a. Aspekte von narzisstischer Wunscherfüllung, Allmachtsphantasien als Verarbeitung von Ohnmachtserfahrungen u. symbolische Inszenierung von zwanghaftem Verhalten bzw. von Kontrollbedürfnissen analysieren. Religionssoziologisch muss sie u. a. das spezifische Verhältnis zwischen magischen Spezialisten u. ihren ‚Kunden', den fehlenden Gemeinschaftsaspekt der M., ihre Zweckbezogenheit, ihre gesellschaftliche Dislegitimierung (zum rechtlichen Aspekt s. u. Sp. 947/54), die soziale u. imaginative Funktion des ‚Magus' u. den Genderaspekt bedenken (M. als ‚Frauensache'; s. u. Sp. 880). Im Anschluss an Evans-Pritchard aO. ist zu fragen, in welchen Situationen Menschen zu magischen Ritualen greifen (öfters ist M. ultima ratio, vgl. Plut. fac. orb. lun. 1, 920B). Wenig sinnvoll ist eine Nivellierung des Magischen innerhalb des weiteren Umfeldes ritualsymbolischen Handelns: Nicht jede ritualsymbolische Handlung ist magisch. Besonders muss eine kulturwissenschaftliche M.theorie auf diachrone Überlegenheitsattitüden verzichten: M. wird in der Moderne nicht weniger praktiziert als in der Antike. Eine solche Theorie darf M. nicht allein in ihrem Verhältnis zu Religion reflektieren, sondern muss als Teil einer allgemeinen Kulturanalyse auch das Verhältnis der M. zu anderen Kulturbereichen bedenken, zB. zu Medizin, Recht, Technologie, *Landwirtschaft u. Handwerk. Weiter muss M. in ihrer historischen u. kulturellen Differenziertheit zur Sprache kommen: Aus der Welt der Zauberpapyri des 4./5. Jh. oder der magischen Zauberschalen des 4./6. Jh. lassen sich keine direkten Rückschlüsse auf ältere Epochen ziehen, auch wenn mit Kontinuitäten zu rechnen ist. Pauschale Nivellierungen wie ‚das magische Denken' sind analytisch wertlos, weil sie kulturell Unzusammenhängendes metasprachlich zu stark vereinheitlichen. Die Forschung hat zB. erhebliche Unterschiede magischer Konzepte zwischen **Aegypten u. Mesopotamien herausgearbeitet (Schmitt). Die Frage nach den interkulturellen ‚Konstanten' der M. ist heute weithin offen. M. muss weiterhin als eine Kategorie der Kreation von Alterität verstanden werden. Sie hat daher eine Neigung, sich mit anderen Formen des kulturell ‚Fremden' zu verbinden, besonders dem Exotischen. Vertreter nationaler Minderheiten bzw. Nachbarn sind oft Projektionsflächen für M., wie die Lappen für die Finnen, die Finnen für die Schweden, die Falascha für die anderen Völker Äthiopiens (zu den Juden als Zauberern par excellence s. u. Sp. 890. 907; sonst in der Antike Etrusker, die libyschen Psylloi, die Marsi, Thessaler u. andere Völker). – Als defizitär oder verfehlt müssen M.theorien gelten, welche 1) den Begriff der

M. in denjenigen der Religion so hinein nivellieren, dass die Entstehung von binnenreligiösen Ausgrenzungen der M. u. die verbreiteten Konkurrenzszenarios Religion - M. (*Mose - ägypt. Magier; Petrus - Simon Magus; Paulus - Elymas) u. Dislegitimierungen der M. nicht mehr verständlich werden; 2) den Begriff der M. so in denjenigen des Rituals hinein nivellieren, dass alle religiösen Rituale mehr oder weniger als ‚magisch' gelten. Es ist auch nicht sinnvoll, jede Form von ‚empowerment' metasprachlich M. zu nennen. Generell sind maximalistische Definitionen wissenschaftssprachlich wertlos, weil sie differenzierte Betrachtung verhindern (zudem haben sie fast immer eine apologetische Nebenabsicht, zuweilen als ‚Rehabilitation der M.'). Umgekehrt sind aber auch minimalistische Definitionen nicht mehr zu vertreten, welche zB. eine durchgehende Opposition M. - Religion zur Voraussetzung nehmen. Gerade das Verhältnis M. - Religion stellt sich in verschiedenen kulturellen Umfeldern sehr unterschiedlich dar; in manchen Gesellschaften sind beide kulturellen Konzepte nur schwer formulierbar, bzw. es existiert keine Opposition M. - Religion. Manchmal ist das Verhältnis dialektisch, doch sind andererseits strikte Oppositionen auch keineswegs selten. Ähnliches gilt mutatis mutandis für das Verhältnis M. - Wissenschaft, die nur westlich-modern in eine deutliche Opposition treten, obwohl Ansätze dazu schon antik sind (für M. als Aberglauben vgl. Belege bei Plinius d. Ä.; s. o. Sp. 864). Problematisch ist der Begriff des ‚magischen Weltbilds', als ließe sich dieses aus einem Ensemble weltbildhafter Vorstellungen ausgrenzen oder wäre auf ein bestimmtes Zeitalter begrenzt. Selbstverständlich ist nicht alles, was heute ‚magisch' anmutet, nach eigenem Selbstverständnis M. Das Testament Salomos etwa (Rezension A; frühes 4. Jh. nC.) entfaltet breit Bausteine einer dämonologischen Krankheitstheorie, lässt Salomo aber nicht etwa als Magier auftreten, sondern als betenden Exorzisten, dem Gott zwar ein wundertätiges Siegel schenkt, der aber die durch Dämonen suggerierten magischen Manipulationen entrüstet ablehnt (vgl. P. Busch, Das Testament Salomos [2006] 41/9). Auch Mittel der Hexereiabwehr verstehen sich selbst oft als ‚anti-magisch'. Objekt- u. metasprachlicher Gebrauch des Labels ‚M.' sind daher immer zu unterscheiden. – Auch das Spannungsverhältnis Legitimität - Illegitimität wird in verschiedenen Kulturen unterschiedlich konstruiert, wobei die Faszination der M. gerade in ihrer Illegitimität liegen kann, wie die griech.-röm. Traditionen vielfach illustrieren. Für das soziale Spektrum der M. vom öffentlichen Kult über die familiäre u. private Praxis bis zu gesellschaftlich in hohem Maße dislegitimierten Praktiken müssen ergänzend die Koordinaten real praktizierter u. imaginierter M. berücksichtigt werden. Oft wissen wir nicht, ob literarisch geschilderte Praktiken tatsächlich ausgeübt wurden oder ‚imaginative Fluchtlinien' sind. ‚Fiktive Rituale' als imaginierte Konfliktauflösungen sind zuweilen mit extremen Tabuverletzungen verbunden u. durchaus bereits in der M. schriftloser Völker gut bezeugt (vgl. Kluckhohn 25/30 u. ö.). In der Antike wird man an Texte wie das Kinderopfer Hor. epod. 5 oder PGM CXXII (H. D. Betz [Hrsg.], The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic spells 1^2 [Chicago 1992] 316f), einen der ältesten griech. Zauberpapyri (1. Jh. nC.) mit rituellem, vielleicht symbolischem Kannibalismus, denken. M. existiert außerdem nicht zu allen Zeiten als konstantes kulturelles Substratum. Vielmehr tritt besonders die M.-Hexerei-Furcht in bestimmten Epochen in den Vordergrund (nach Kluckhohn 114 nach akuten Krisenzeiten, sozusagen als deren Nachwehen). Der differenzierende Blick auf M. in unterschiedlichen Gesellschaften wird langfristig auch das Verbindende deutlicher zum Vorschein bringen. Nicht übersehen werden sollte, dass das Referenzcorpus für die klass. Antike kaum strittig ist: Welche Texte zB. als ‚magische Papyri' zu gelten haben, ist weithin Konsens.

B. Griechenland u. Rom. I. Quellenübersicht. a. Literatur. Hierhin gehören neben epischen, lyrischen u. dramatischen Texten zB. auch die antike Historiographie u. vor allem der Roman. Während die ältere Forschung oft der Meinung war, sehr linear literarische M.schilderungen in ‚Volksglauben' u. ‚Volks-M.' rückübersetzen zu können, ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass literarische Texte spezifischen Stereotypen u. Klischees folgen, die in erster Linie literarisch tradiert sind. Es ist mit anderen Worten nicht länger möglich, aus Schilderungen in antiken Epen, lyrischen Texten oder Romanen direkt auf gängige Praxis rückzu-

schließen. Motive, Rituale, Szenarien bedürfen der begleitenden Bestätigung durch andere Zeugnisse (vgl. als Text-Slg. exemplarisch G. Luck [Hrsg.], Arcana mundi[2] [Baltimore 2006]; D. Ogden, Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds[2] [Oxford 2009]).

b. Fachschriftsteller u. Philosophen. Hierbei ist an astrologische, medizinische, veterinärmedizinische (bes. hippiatrische), botanische, pharmakologische, hortologische, physiognomonische u. alchemistische Texte zu denken, daneben auch an die Schriften der Feldmesser, an die Kalenderliteratur, an Rezeptsammlungen metallurgischer u. kosmetischer Art, an Lithika, *Koiraniden, Geoponica u. a. Fachbuchtexte sind auch die Erwähnungen in antihäretischer theologischer Literatur. Neben Ritualbeschreibungen sind auch Zaubersprüche überliefert, vor allem bei Landwirtschaftsautoren (zB. Cato agr. 160; häufig bei Marcellus Empiricus [CML 5]). – In der philosophischen Literatur bieten vor allem neuplatonische Autoren wie Porphyrios, Jamblich, Proklos u. Damaskios umfangreiche theoretische Erwägungen zur M. (s. o. Sp. 866/73), jedoch kaum praxisbezogene Beispiele, während gnostische Schriften auch Material liefern, das in die unmittelbare Nähe der Zaubertexte führt (s. u. Sp. 941/6). Viele Texte sind als ‚Kleinliteratur' u. oft nur quasi zufällig, nicht als gepflegte Tradition überliefert, auch in Hss. (vgl. zB. Delatte, Anecd. 1).

c. Amulette, Talismane, Inschriften u. a. Weiterhin sind zu nennen Defixionen (*Fluchtafel), Zauberschalen als Grabbeigaben (zu diesen s. u. Sp. 912) u. Gemmen (*Glyptik), also archäologisch erschlossene Schrift- u. Bedeutungsträger u. a. aus Stein, *Holz, Metall, Wachs. Oft sind die näheren Fundumstände nicht bekannt (J. Russell, The archaeol. context of magic in the early Byz. period: H. Maguire [Hrsg.], Byz. magic [Washington 1995] 35/50; vgl. einige Slgg.: A. Audollent, Defixionum tabellae [Paris 1904]; A. Delatte / Ph. Derchain [Hrsg.], Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964]; H. Philipp, Mira et magica [1986]; J. G. Gager [Hrsg.], Curse tablets and binding spells from the ancient world [New York 1992]; R. Kotansky, Greek magical amulets 1 [Opladen 1994]; S. Michel [Hrsg.], Die magischen Gemmen im Brit. Museum [London 2001]). Daneben existieren zahllose Separatausgaben (zB. von N. Bosson, Amulette-palimpseste magique du musée du Louvre: OrChrPer 67 [1998] 107/14). Die wichtigste Studie bleibt aber C. Bonner, Studies in magical amulets (Ann Arbor 1950); dazu vgl. B. Verter, Gem index to studies in magical amulets: HarvTheolRev 83 (1990) 207/11. Die Quantität dieser Zeugnisse ist enorm: Es sind allein etwa 5000 magisch konnotierte Gemmen erhalten (Bohak 159; vgl. allgemein zum Amulettgebrauch Plut. fac. orb. lun. 1, 920B; *Amulett).

d. Corpus magischer Papyri. Sie sind eine Hauptquelle unserer Kenntnis antiker M. u. zugleich ausgesprochen magische Fachliteratur. Die wichtigste Sammlung ist die von K. Preisendanz (PGM u. als Ergänzung R. W. Daniel / F. Maltomini [Hrsg.], Supplementum magicum 1/2 [1990/92]). Weitere Sammlungen bzw. Bibliographien bieten Betz, Papyri aO. (o. Sp. 876); W. Brashear, The Greek Magical Papyri: ANRW 2, 18, 5 (1995) 3380/648 (Forschungsbericht); ders., Out of the closet. Recent corpora of magical texts: ClassPhilol 91 (1996) 372/83 (Sammelrez.); Z. Ritoók, Ein neuer griech. Zauberpapyrus: ActAntAcHung 26 (1978) 433/56; R. Merkelbach (Hrsg.), Abrasax 1/5 (1990/2009) (Bd. 1/2 gemeinsam mit M. Totti).

II. Soziologie der spätantiken Magie. M. tritt oft in Form der Beziehung eines ‚M.spezialisten' (eines ‚Zauberers', einer ‚Hexe' in christl. Diktion) zu einem Klienten auf, wobei der Magier für seine Dienste bezahlt wird. M. ist damit vielfach eine Form privater Dienstleistung. Daneben nehmen Menschen magische Rituale für sich selbst vor bzw. im Interesse ihrer Familie, für Vieh u. Ernte u. a. Spezialisten der M. können itinerante Priester, Kathartiker u. Wahrsager sein oder ortsansässige Personen. Umstritten ist der soziale Ort der Zauberpapyri u. ihrer elaborierten Rituale (s. u. Sp. 894/6). Die Opposition M. - Religion hat eventuell einen soziologischen Aspekt in der gelegentlichen Konkurrenz zwischen organisierten Tempelpriesterschaften, wandernden Auftragsmagiern u. lokalen ‚unorganisierten' M.spezialisten. – Die ältere Forschung hat Zeugnisse antiker M. gerne als solche eines ‚Volksglaubens' gewertet, der dann etwa in den Neuplatonismus (oder das Christentum) eingedrungen sei. Damit wird aber der soziale Abstand zwischen ‚Bauernzauber' u. ‚Gelehrtenokkultismus', der in der Renaissance

deutlich greifbar wird, unzulässig in die Antike übertragen. Der soziale Ort überlieferter magischer Riten muss unabhängig vom Klischee eines mehr oder weniger geschichtslosen ‚Volksglaubens' erhoben werden, wenn es auch antike Verortungen von M. im ‚niedrigen Volk' gibt (Orig. c. Cels. 6, 41; 7, 1; Philostr. vit. soph. 1, 22, 2; 2, 10, 6 u. ö.). Ohne Frage sind auch inhärente Verschiebungen in Rechnung zu stellen. So haben magische Rituale eine Tendenz, immer komplizierter zu werden, u. können in den Zauberpapyri zu förmlichen magischen Liturgien anwachsen. Diese Tendenz dient vielleicht sowohl der Monopolsicherung eines Berufsstandes professioneller Magier als auch der Vermeidung kognitiver Dissonanz: Je komplizierter die Rituale u. Zauberwortreihen sind, desto eher kann ein Misserfolg als (unabsichtlicher) Ritualfehler gedeutet werden. Noch wichtiger ist aber wohl die Grundtendenz des Okkultismus zur Diversifikation u. Anreicherung seiner Symbolwelten, die mit seiner imaginativen Funktion zusammenhängt, Kontingenz beherrschbar zu machen. M. wird neuzeitlich unter den sozialen Rahmenbedingungen einer politisch marginalisierten, bohèmehaften Bildungskultur zu einem systemhaften ‚Okkultismus' (auch dieser Begriff erst neuzeitlich); inwiefern solche Beobachtungen helfen, antike M.diskurse wie im Neuplatonismus zu verstehen, ist umstritten. Andererseits kann die Diffamierung von Ritualen als M. auch statusstabilisierenden Charakter haben (vgl. zum Ganzen M. W. Dickie, Magic and magicians in the Greco-Roman world [London 2001], der durchgehend nach dem Subjekt magischer Praktiken fragt). Dabei sind auch Spezialfälle zu bedenken: So sind präpubertäre Knabenmedien seit dem späten 2. Jh. Mode u. aus dem Offenbarungszauber nicht wegzudenken (PGM VII 349/58; XIII 750 u. ö.; Hopfner, Μαγεία 360f; ders., OZ 2, 1 § 155/61; vgl. schon Hor. epod. 5). Selbst von Kaisern wurde erzählt, sie hätten sich ihrer bedient: Didius Julianus habe versucht, mit Hilfe eines Magiers, mit Menschenopfern u. einem Knabenmedium den Hass des röm. Volkes u. den Aufstandswillen der Armee magisch zu überwinden (Hist. Aug. vit. Did. 7). Das sind Gerüchte, aber gerade als solche von Interesse (über angebliche Kinderopfer Hopfner, OZ 1 § 635/42). Origenes erwähnt Kindermedien, die in Versen sprechen (princ. 3, 3, 3; vgl. auch Hippol. ref. 4, 28). In der jüngeren Forschung wurde die Frage nach den lokalen (zB. dörflichen) M.spezialisten u. ihrer sozialen Vernetzung immer wichtiger, eine Rolle, die zB. in Oberägypten christliche Kleriker, Mönche u. Einsiedler von ägyptischen Priestern übernommen haben (Frankfurter, bes. 198/237). Zum Problem der ‚Aufrichtigkeit' des Magiers ist die Einsicht hilfreich, dass eine soziale Rolle ihren Ausführenden sozusagen ‚einfangen' kann. Rollenerwartung u. -ausführung bestärken u. stützen sich dann gegenseitig (vgl. E. Massonneau, La m. dans l'antiquité romaine [Paris 1934]).

III. Magie als Thema der Genderforschung. Schon in Mesopotamien spielt die *Hexe als dämonisierte Schadenzauberin eine weit größere Rolle als der Zauberer. Die neubabyl. Gesetze (§ 7) stellen bestimmte Formen weiblicher M. unter Strafe (dt. Übers.: R. Borger: ders. u. a. [Hrsg.], Rechtsbücher 1 [1982] 93), wie ja auch das AT die ‚Hexe' als Typus kennt. Ex. 22, 17 ersetzt freilich die LXX Fem. Sg. durch Mask. Pl. (φαρμακούς), wohl, um den Vers allgemeingültiger zu machen; bSanhedrin 67a bezieht den Vers auch auf Männer, erklärt das Fem. aber aus einer ‚faktischen' Überzahl weiblicher Hexen. 2 Reg. 9, 22 wird Isebel als Zauberin gebrandmarkt, was wegen der Parallele ebd. 21, 6 jedoch vielleicht allgemein auf fremdreligiöse Praktiken zielt (zu Hes. 13 s. u. Sp. 904). Auch bereits die ältesten Schichten griechischer Literatur kennen die Hexe als Meisterin der Zauberei (*Circe, Medeia), vielleicht aus kleinasiatischer Tradition: In hethitischen Texten etwa ist ^{SAL}ŠU.GI, die ‚alte Frau', die Schadenzauberin schlechthin (Schmitt 338), u. als König Amasis nicht mit seiner Frau verkehren kann, verdächtigt er sie sofort der M. (Herodt. 2, 181, 3). Über solche Stereotype hinaus existiert jedoch ein weitergehender, vielschichtigerer Genderaspekt des Themas M. Sie kann männliche Ohnmachtserfahrungen kompensieren, aber als Klischee auch die Alterität der Frau artikulieren: ‚Wo viele Frauen sind, ist viel Zauberei (kešafim)', sagt die Mischna ('Abot 2, 7), u. ‚selbst die frömmste der Frauen sei eine Zauberin' (Soferim 15, 10), ja die Zauberei nehme unter den Frauen immer mehr zu (b'Erubin 64b; vgl. Blau 23/6; M. Bar-Ilan, Witches in the Bible and the Talmud: Approaches to ancient

Judaism NS 5 [1993] 7/32; Philo opif. m. 39f). Aus heutiger Sicht ist das keine Tatsachenfeststellung, sondern eine kulturelle Genderkonstruktion, die als solche freilich viele Parallelen in anderen Gesellschaften besitzt. Politisch wirksam wird dieser Stererotyp zB. in der röm. Diffamierung der *Kleopatra als einer ‚fremden Zauberin'. Überhaupt treten ‚Hexen' in lateinischer Literatur noch häufiger als in griechischer auf (vgl. N. Hömke, Die Entgrenzung des Schreckens: dies. / M. Baumbach [Hrsg.], Fremde Wirklichkeiten [2006] 161/85; K. Thraede, Art. Hexe: o. Bd. 14, 1269/76). Das Christentum hat diese Stereotypen praktisch ungebrochen übernommen (zB. Clem. Alex. paed. 3, 4, 28; Markion: Tert. carn. 2, 2). Conc. Eliberit. vJ. 305 (?) cn. 35 (4, 253 Martínez Díez / Rodríguez) verbietet Frauen, die Nacht auf dem Friedhof zu verbringen, um magische Riten auszuführen. Die nahezu gemeinantike Zuordnung ‚Frau - illegitime M.' bedarf differenzierter Untersuchung. Nicht immer ist reale (‚private') kultische Praxis von Frauen im Blick, sondern oft ist auch mit rein männlichen Phantasieprojektionen zu rechnen, die jedenfalls nicht als Zeugnisse für erstere zu werten sind. Zaubergöttinnen sind häufig (s. u. Sp. 889/91); magische Androgynie ist ebenfalls belegt (W. Fauth, Hekate Polymorphos [Leiden 2006] 27/31. 88). Auch zB. die germanische Überlieferung weist illegitime M. bevorzugt Frauen zu (altnordisch seiðkona, ‚Zauberin'), wie im Röm. Reich auch vielfach germanische Seherinnen wie Veleda, Albruna, Waluburg u. Ganna notorisch wurden (vgl. Tac. Germ. 8; Strab. 7, 2, 3). Die Frage, inwiefern wir in antiken M.traditionen Spuren frauenspezifischer Religion (oder Imagination) besitzen, ist methodisch bisher kaum abzusichern, obwohl ethnologisches Vergleichsmaterial aus ähnlichen Kulturen immerhin Plausibilitäten schafft. K. B. Stratton weist darauf hin, dass in der älteren christl. Literatur Frauen eher Opfer von M. sind oder zB. aus magischer Verführung gerettet (vermehrt in den Apostelakten), später aber selbst zunehmend magisch dämonisiert werden (Naming the witch. Magic, ideology, and stereotype in the ancient world [New York 2007] 130). – Die erotischen Komponenten des antiken Zaubers sind eine der wichtigsten Quellen für eine Geschichte von Genderkonstruktionen, da sie Einblicke in persönliche Phantasien erlauben. Im graeco-ägypt. Zauber ist auch lesbischer u. homosexueller Liebeszauber öfter belegt (zB. PGM XXXII u. XXXIIa [mit Anrufung Adonais]; Liste homoerotischer Defixionen: Daniel / Maltomini, Supplementum aO. [o. Sp. 878] 1 nr. 42), der im jüd.-christl. Zauber sehr selten ist (zu einem möglichen jüd. Beispiel M. A. Morgan, Sepher Ha-Razim [Chico 1983] 37). Die überwiegende Mehrheit der Fälle antiken Liebeszaubers soll der Gewinnung eines (meist wohl nur einmaligen) sexuellen Kontaktes mit einer sonst unerreichbaren Frau dienen; um ‚Liebe' geht es nur selten. M. dient hier in der Tat einer extremen sexuellen Instrumentalisierung, allerdings nicht nur der Frau (Ch. A. Faraone, Sex and power: Helios 19 [1992] 92/103). Sehr auffällig ist der Kontrast zwischen den mehrheitlich aus männlicher Sicht geschriebenen Zaubertexten u. dem literarischen Klischee der weiblichen Hexe, die Liebeszauber betreibt, ohne Frage ein Projektionsphänomen. Besonderes Interesse durch Nähe zur Erzählwelt von Mc. 5 hat PGM XX col. 2 (Philinna-Papyrus) gefunden, der einer syr.-gadarenischen Frau zugeordnet wird. Ein ausführliches klass. Zeugnis hellenistischen weiblichen Liebeszaubers ist Theokrits zweites Idyll; doch hat F. Graf in eingehender Analyse gezeigt, dass hier keine direkte Umsetzung tatsächlich praktizierter Rituale vorliegt, sondern eine Motivkomposition, die ganz verschiedene Traditionen zusammenzieht (159/71). Liebeszauber bleibt ein häufiges Motivfeld in der Dichtung (Verg. ecl. 8, 64/108; Aen. 4, 478/521; Hor. epod. 17; sat. 1, 8), häufig mit einem Element dezidierter Tabuverletzung (Hor. epod. 5; vgl. Lucan. 6, 507/830). Oft ist er zugleich Schadenzauber, zB. als Schwindezauber (mit einer *Haar-Locke verbunden: PPrincet. 2, 76 [Daniel / Maltomini, Supplementum aO. 1 nr. 40], 3. Jh.; vgl. zusammenfassend Ch. A. Faraone, Ancient Greek love magic [Cambridge, Mass. 1999]).

IV. Konstituierende Elemente magischer Rituale. Das Repertoire der Strukturen magischer Rituale ist begrenzt u. in hohem Maße interkulturell vergleichbar. Die folgenden Bemerkungen bieten nur einen ersten knappen Eindruck von der Vielfalt der hier zu bedenkenden Fragen. Zum Ritual gehört eine Vorbereitungsphase (fast immer mit Beachtung asketischer Regeln), eine sich oft zeitlich länger erstreckende Durchführungs-

phase, die in eine erstrebte Wirkung mündet, u. im Falle einer Beschwörung eine förmliche Entlassung des Numen. Zum Ritual gehören Worte, Handlungen (Opfer), Gegenstände (die oft im Ritual selbst hergestellt werden), besondere Zeiten u. Orte, spezifische Vorbereitungen sowie allgemeine Rahmenbedingungen.

a. Zaubersprüche. Äußerste Minimierungen sind bestimmte Gesten u. Zaubersprüche. Letztere wurden oft gesungen. Daher heißen sie griechisch ἐπῳδή (ἐπαοιδή), lateinisch carmen, incantamentum usw. Dieses ‚Singen‘ der Zaubertexte ist indogermanisches Erbe (altnord. galdr, lióð; irisch canaid; vgl. allgemein zu carmen F. Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4 [1924] 323/44; M. L. West, Indo-European poetry and myth [Oxford 2007] 304/39; *Carmen). Die volkstümlichen Zaubersprüche, die u. a. bei den Agrarschriftstellern überliefert sind, sind meist kurz u. oft unübersetzbar (Slg.: Heim, Incant.). Längere Zaubertexte sind formal oft (keineswegs immer) Gebete mit einer typischen dreiteiligen Struktur (invocatio, narratio, preces). Im Okkultismus der Zauberpapyri sind die Beschwörungen dagegen oft sehr lang, litaneiartig, angereichert mit zahlreichen synkretistischen Details, Epitheta u. Zauberworten sowie komplizierten Ritualanweisungen. Sie haben, wie zT. erst die jüngere Forschung erkannt hat, durchgehend ‚Sinn‘ u. evozieren überaus komplexe Symbolwelten. Fehlerfreie Rezitation ist wichtig, was auch zB. für römische Riten generell gilt (vgl. die Charakteristik der magischen Sprüche im Kontext performativer Sprache bei Plin. n. h. 28, 10f; dazu Ä. Baeumer: Hermes 119 [1984] 84/99; vgl. auch CorpHerm 16, 1f [2, 231f Nock / Festugière]). Typisch gerade in volkstümlichen Zaubersprüchen sind Historiolae, die oft als Begegnungsszenarien Situation u. Wünsche des Zaubernden archetypisch vorwegnehmen (zB. Kotansky aO. [o. Sp. 877] 361/8 nr. 61: Goldlamelle, 3./4. Jh., mit minimierter Isis-Osiris-Historiola, endend mit: ἤδη, ταχὺ ταχύ, διὰ δύναμιν ὑμῶν, ταχύ; s. unten). Die Tenazität des Zaubers ist hier besonders deutlich: Manche Historiola lässt sich auf jüdischen, christlichen u. islamischen Amuletten über viele Jhh. verfolgen (Sisinnios-Logos, ein Schutzzauber für Kinder; vgl. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ [1926] 91/129; J. Naveh / S. Shaked, Amulets and magic bowls[3] [Jerus. 1998] 104/22; D. Frankfurter, Narrating power: Mirecki / Meyer, Power 457/76). Manche Zaubersprüche lassen sich sprachpsychologisch als Formen regressiver Sprache verstehen, die den seelisch-mentalen Zustand des Magiers verändern, während komplexere Zaubertexte eine ekstatische Aufstiegserfahrung begleiten können. Buchstaben- u. Zahlenspekulationen, wie sie im Sefer Jeṣirah (2./7. Jh.; ed. L. Goldschmidt [1894]) oder der christl. Schrift Mysteria litterarum (6. Jh.; ed. C. Bandt = TU 162 [2007]) systematisiert werden, sind nur gelegentlich im Hintergrund erkennbar (im Kopt. können die Buchstaben als Engel personifiziert werden). Häufig sind Vokalreihen u. -permutationen ägyptischen Ursprungs (Demetr. Phal. Rhet. eloc. 71: Vokalgesang ägypt. Priester), die, im Hellenismus mit Planetenspekulation verbunden (nur im Griech. gibt es sieben Vokale), in den PGM breiten Raum einnehmen (vgl. D. E. Aune: o. Bd. 17, 7). In der Gnosis sind sie zahlreich (zB. in Ev. Aegypt.: NHC III 2 bzw. ebd. IV 2; Ogd. Enn.: ebd. VI 6; Marsan.: ebd. X; s. unten), aber zB. auch auf der Theaterinschrift von Milet CIG 2, 2895 = InschrMilet 6, 2 nr. 943 zu finden (wohl christl.), wo Erzengelsymbolik intendiert ist (Deissmann, LO[4] 393/9). Obwohl viele Zaubersprüche formal Gebete sind, unterscheidet sie von diesen nicht selten die auf Wirkungssteigerung berechnete synkretistische Häufung von Namen u. Epitheta u. die im Zauber typische Ungeduld. ‚Jetzt, jetzt, schnell, schnell‘ ist stehende Abschlussformel, wie auch dem christl. Beobachter auffiel (Orig. exhort. mart. 46 [GCS Orig. 1, 42]). Häufig sind Palindrome, Reimworte, Reduplikationen, Metathesen, Anaphern, Aleph-Beth-Bildungen u. viele andere evokative Sprachspiele, die imaginative Entgrenzungen der sprachlich definierten Welt erzeugen (vgl. mit Beispielen M. Frenschkowski, Zauberworte: AnnStorEseg 24 [2007] 323/66; W. Speyer, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 841/4).

b. Magische Symbole, Ritualgegenstände u. a. Aufgeschriebene Zauberrituale sind oft mit Zeichnungen dämonischer bzw. göttlicher Wesen u. magischer Symbole (‚Charaktere‘) verbunden, besonders auf Zauberpapyri u. Amuletten (*Akephalos). Ihre Erforschung steht im Gegensatz zu derjenigen der Texte erst am Anfang (eindrücklichstes Beispiel ist POsl. 1 = PGM XXXVI). Öfter gleichen sie zB. simplifizierten Formen von Ho-

rus-Cippi u. anderen Stelenformen. Die eigentümlichen ‚Brillenbuchstaben' sehr vieler magischer Artefakte der Spätantike wurden von H. A. Winkler als Keilschriftnachahmung erklärt (Siegel u. Charaktere der mohammedanischen Zauberei [1930] 163/5). Verschiedene Sammlungen von Ritualgegenständen zu Zauber- u. besonders Divinationszwecken sind erhalten, manche davon von erheblicher Komplexität: R. Wünsch beschreibt eine Art magischer Studioausstattung mit drehbarer Orakelscheibe (ähnlich einem Ouija-Brett), einem bronzenen Zaubertisch mit drei Abbildungen der *Hekate als τρίμορφος θέα, mit Zauberworten reich beschriebenen Zaubersteinen, -platten, -nägeln u. -ringen aus dem Kleinasien des 3. Jh. (Antikes Zaubergerät aus Pergamon [1905]). Unter den sonst ganz paganen Zauberworten stehen auch *Iao, Michael, Gabriel, Raguel u. Raphael (vgl. W. M. Brashear, Ein neues Zauberensemble aus München [1992] 79/107; ders.: P. Ganz [Hrsg.], Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt [1992] 38; PGM IV 296/434; Amm. Marc. 29, 1, 28 im Vergleich mit pergamenischem Zaubergerät; Apul. met. 3, 21/8 mit Hexenzubehör). Das Zauberrad Iynx gehört seit Pindar zum festen Repertoire des erotischen Zaubers (Pyth. 4, 213f), u. Puppen für similia similibus-M. (meist Schadenzauber) sind in großer Zahl erhalten (zB. Daniel / Maltomini, Supplementum aO. 1 nr. 47; 2./3. Jh.; vgl. allgemein Ch. A. Faraone, Talismans and Trojan horses [New York 1992]).

c. Typologie des Zaubers. Eine Gliederung der Zauberbelege nach ihrer Intention hat Th. Hopfner vorgenommen: 1) Schutz- u. Abwehrzauber, 2) Angriffs- u. Schadenzauber, 3) Liebes- u. Machtzauber u. 4) Erkenntnis- u. Offenbarungszauber (Μαγεία 378). Zu 1) gehört neben zahllosen apotropäischen Mitteln zB. das θυμοκάτοχον, ‚Zornbannungsmittel' (zB. PGM LXXIXf; zum Genre: Th. Hopfner, Ein neues θυμοκάτοχον: ArchOrientální 10 [1938] 128/48). Ein eigener Typ von 2) sind Defixionen bzw. Fluchtexte, die wir in sehr großer Zahl besitzen u. die eine spezifische Form der Frustrations- u. Aggressionsbewältigung darstellen. Ein frühes Beispiel ist die ‚Verwünschung der Artemisia' (Memphis, 1. H. 4. Jh. vC.; Ed.: Wilcken, Urk. Ptol. 1, 1). Liebes- u. *Bindezauber können zusammentreten, wie in Ägypten häufig (PGM IV 296/434, dazu bisher fünf sehr ähnliche Texte aus Ägypten auf Bleiplättchen; vgl. zuletzt Preisigke, Sammelb. 20, 14664). Manche Zaubertexte beziehen sich auch auf allgemeine Wünsche, zB. sog. ‚Charitesia', Zauber zur Gewinnung von Gunst u. Ansehen (vgl. Daniel / Maltomini, Supplementum aO. 2 nr. 63; 3. Jh. nC.; dt. Übers. bei A. Jördens: B. Janowski / G. Wilhelm [Hrsg.], Omina, Orakel, Rituale u. Beschwörungen [2008] 432). Auch reine Phantasiezauber sind nicht selten, zB. um sich unsichtbar zu machen (POxy. 58, 3931; 3./4. Jh.). Abwehrzauber kann sich auch gegen den allgemein gefürchteten ‚bösen Blick' richten (βασκανία, fascinum). Der ‚Offenbarungszauber' will höheres Wissen, die Zukunft u. Umgang mit den Göttern gewinnen. Er gestaltet sich als förmliche Beschwörung von Göttern, mit deren Erscheinen gerechnet wird. Dieses Erscheinen kann sich in Zeichen offenbaren oder auch als Vision sichtbar werden. – In der alltäglich praktizierten M. sind schlichte Heil-, Rache- u. Liebeszauber sehr viel wichtiger. Die häufigen Fieberapotropaia, eine Folge der sich spätantik rapide ausbreitenden Malaria, bedienen sich dabei zB. gerne des Schwindezaubers (PGM XXXIII; Daniel / Maltomini, Supplementum aO. 1 nr. 11); das berühmte ‚Abracadabra' wird zuerst Quint. Seren. lib. medic. 51, 935/40 (48f Pépin) beschrieben (vgl. Frenschkowski, Zauberworte aO. 343f; A. Nelson, Abracadabra: Eranos 44 [1945/46] 326/36). Auch hier ist also ein Element der Imagination von Bedeutung, das nicht unbedingt als sympathetischer Zauber mit unbekannten Kräften verstanden werden muss, sondern auch als symbolische Inszenierung eines Willensaktes gedeutet werden kann. – Zahlreiche öffentliche Riten in antiken Religionen sind als magisch reklamiert worden (bes. in der Nachfolge J. G. Frazers; s. o. Sp. 871), wobei sich dabei in besonderer Weise die terminologischen Probleme häufen. ‚M.' ist hier fast ausschließlich polemische Fremdbezeichnung durch ältere Forschung, während diese Riten in neuerer Sicht integrale Bestandteile antiker öffentlicher Religion sind (vgl. E. Berneker, M. im alten griech. Kult: Studi in on. di G. Grosso 4 [Torino 1970] 77/143). Ein besonderes Interesse verdient der Wetterzauber, der stärker als andere Formen ein ‚öffentliches Anliegen' aufnimmt u. noch in römischer Zeit zwar nicht selten, aber dabei doch nicht Teil des regelmäßigen Kultes ist

(W. Fiedler, Antiker Wetterzauber [1931]; Nilsson, Rel.[2] 1, 116f; F. Graf: ders. [Hrsg.], Thes. cultus et rituum antiquorum 3 [Los Angeles 2005] 298f; W. Speyer, Art. Hagel: o. Bd. 13, 316/8; ein Beispiel bietet Athen. dipnos. 11, 496A).

d. Figureninventar, typische Szenen u. magisches Imaginarium. Über die überlieferten Rituale hinaus ist M. ein fester Teil antiker Kultur auch in Gestalt typischer Szenen bzw. Szenarien in Literatur u. Kunst (‚Zauberin - männl. Opfer': Kirke - Odysseus; ‚Der Meister rettet den Schüler': Apollonios v. Tyana u. die Lamia von Korinth u. a.). Ein Figurenrepertoire der *Hexe, des neugierigen jungen Mannes, des weisen Magiers, der konkurrierenden Zauberer u. a. kennt vor allem der Roman. Homerisches Erbe sind Zauberstab, -trank, -gürtel, Tarnkappe usw. (W. Speyer, Art. Gürtel: o. Bd. 12, 1245), die allesamt mit den Göttern verbunden werden, aber auch zB. der Gegenzauber *Moly (Od. 10, 302). Welchen Anteil das antike Märchen an diesen Motiven hat, wissen wir leider nicht. All dies ist jedenfalls oft weit entfernt von den Realitäten praktizierter M. Der Zauber gehört jedoch auch zum festen ‚Imaginarium' antiker Kulturen. Daher zählen viele literarische Passagen Praktiken u. Wirkungen des Zaubers listenartig auf (zB. Tibull. 1, 2, 41/65; Hor. sat. 1, 8; epod. 5. 17; Ovid. met. 10, 397/9; Liban. or. 41, 29 [7, 384f Foerster]), deren Realitätsnähe wir nur mühsam eruieren können (werbend: PGM I 98/126. 327/31; 4./5. Jh.). Aspekte des öffentlichen M.imaginariums sind auch Listen von materiae magicae (Tiere, Pflanzen, Kräuter, Steine u. a.), oft zusammen mit Listen magischer Praktiken, die auch in M.polemik u. -apologetik gerne referiert werden (Tat. or. 17; Orig. c. Cels. 6, 39; 8, 61; princ. 2, 11; Hippol. ref. 4, 44; 9, 22; Arnob. nat. 1, 43. 52; Porphyrios: Aug. civ. D. 10, 11; Proklos: CatAlchGr 6, 151, 6; Joh. Mandakuni, Brief über die teufl. Zaubereien 11 [dt. Übers.: BKV[2] 58, 252]) u. sich mit denen der magischen Medizin überschneiden (G. Jüttner, Art. Heilmittel: o. Bd. 14, 249/74). In den Zauberpapyri werden oft magische Fähigkeiten u. Wirkungen der M. zusammengestellt, offenbar um die Attraktivität der M. auch für ihre Praktizierenden immer vor Augen zu halten (PGM IV 2145/240). Eine Liebe zur Mystifikation führt auch zu Listen mit chiffrierten Bedeutungen, also zu Decknamen (Hopfner, Μαγεία 319) wie in der Alchemie, doch betrifft das nur die komplexe professionelle M. der Zauberpapyri (s. u. Sp. 894/900). Eine eigene Fachliteratur beschäftigt sich mit den ‚okkulten' Kräften u. Eigenschaften der Pflanzen oder Tiere u. trägt damit zur weltbildhaften Ausdifferenzierung der M. bei (zB. *Koiraniden); in der Kaiserzeit ist sie zT. bereits traditionell. Dabei werden besonders astrologische u. kosmologische ‚Entsprechungen' entfaltet (s. o. Sp. 867f; vgl. M. Sicherl, Die Tiere in der griech.-ägypt. Zauberei, Diss. Prag [1937]). Aufforderungen zur Geheimhaltung der Riten als mystifizierende Steigerung von Privatheit u. Bedeutung sind in den PGM sehr häufig (I 41. 130f. 192; IV 851/7. 1227/62. 1874 u. ö.). All diese Aspekte antiker M. gehören nicht nur zur gelebten Religion, sondern auch zum antiken Symbolkosmos, zum Traditum imaginierter Kräfte u. Möglichkeiten der Wirklichkeit. ‚Reale' u. ‚imaginierte' M. sind oft kaum zu entwirren. Hexen (bes. thessalische) ‚ziehen den Mond herab' (Plat. Gorg. 513a; Hippocr. morb. sacr. 4 [68 Grensemann]; Aristoph. nub. 749/52; Propert. 1, 1, 19; 4, 5, 13; Tibull. 1, 2, 43. 8, 21f; Verg. ecl. 8, 69; Hor. epod. 5, 46; 17, 77; Plut. def. orac. 12, 415F/6C; Lucian. philops. 14; dazu Hopfner, OZ 2, 1 § 21), wozu Hippol. ref. 4, 37 illusionistische Tricks referiert. Christen wie Euseb (praep. ev. 3, 16, 1/4), *Eznik v. Kołb (De deo 315f [PO 28, 3, 503f; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 649]) u. a. diskutieren das Motiv, das offenbar in besonderer Weise M. als symbolische Entgrenzung vorgegebener ‚Realität' zur Sprache bringt. M. ist eben auch Gegenstand von stupor, ‚Staunen' (Apul. met. 4, 22, 1).

e. Soziales u. rituelles Umfeld. Die asketische Vorbereitung magischer Rituale mit Fasten, Wachen, Enthaltsamkeit usw. ist weithin identisch mit derjenigen religiöser Riten. Doch gibt es auch Besonderheiten. Rituelle Nacktheit ist im Zauber öfter bezeugt, sonst sehr selten (Nilsson, Rel.[2] 1, 115; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei [1908] 246; zu Priscillian s. u. Sp. 946f). Alle Rituale sind grundsätzlich auf den einzelnen Zauberer bezogen, allenfalls auf diesen, ein Medium u. den Klienten. Eine magische ‚Gemeinde' gibt es nicht. Der öffentliche Kult wird am Anfang nicht integriert: Die magische Handlung ist vollständig privat. Sie findet ‚außer-

halb', im kulturfreien Raum der Natur, aber auch auf Friedhöfen u. anderen vergleichbaren Orten statt, meist jedoch einfach zuhause, häufig im unbeobachteten Schlafzimmer (Apul. met. 4, 20f; PsClem. Rom. hom. 2, 26 [GCS PsClem. Rom. 1, 46]; vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [Rom 1959] 337). Carmina ac devotiones bewahrt Germanicus in seinem Schlafraum auf (Tac. ann. 4, 52, 1). Das Zubehör ist noch nicht ganz so standardisiert wie in frühneuzeitlichen Hexereifiktionen, obwohl es bereits viele wiederkehrende Elemente gibt (zum ‚Zauberstab' F. S. M. de Waele, The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity [Ghent 1927] sowie zum *Kreis D. E. Aune: o. Bd. 21, 1053/70). – Wichtig für die Lebenswirklichkeit der M. sind Nachrichten, die ihren Platz im Alltag erkennen lassen, vor allem auch in dem der Oberschicht (M. ist kein ‚Unterschichtsphänomen'). *Libanios wurde einmal Opfer eines neidischen Schadenzaubers mit einem toten *Chamaeleon, das in seinem Hörsaal versteckt wurde (or. 1, 249f [1, 1, 190f Foerster]; vgl. C. Bonner, Witchcraft in the lecture room of Libanius: TransProcAmPhilolAss 63 [1932] 34/44). Nigidius Figulus entdeckte einen verborgenen Schatz mithilfe eines Mediums (Apul. apol. 42); er kannte auch apokalyptische Spekulationen der kleinasiatisch-iran. Magier (frg. 67 Swoboda) wie Dio Chrys. or. 36. Die Lebensbeschreibungen der späteren Neuplatoniker sind voll von magischen Mirabilien. Eine Hauptquelle sind die Vitae sophistarum des *Eunapius, der zB. von der Überwindung eines unerwünschten Liebeszaubers erzählt (6, 7, 8/9, 9 [31/5 Giangrande]). Häufig ist der Vorwurf, Zauberer seien geldgierige Betrüger (schon Sophocl. Oed. Rex 387f; vgl. Apul. met. 2, 28, 1; Lucian. philops. 16). Grundlegend ist die Einsicht, dass die verstreuten Nachrichten zu magischen Ritualen (hier nur in sehr kleiner Auswahl referiert) kein einheitliches Gesamtbild ergeben, sondern trotz sich wiederholender Motive regional u. zeitlich hochdifferenziert sind.

f. Göttinnen u. Götter der Magie. Besonderes Interesse verdient die Frage, welche Gottheiten (bzw. im christl. Kontext Engel u. Heilige) in der M. besonders herangezogen werden. Im paganen Kontext sind es vor allem chthonische Gottheiten sowie solche mit einer Aura von ‚Fremdheit', daneben Gottheiten mit amoralischen Tricksterzügen. Persephone, Hermes, *Artemis, Brimo, Agathodaimon, der ägypt. Seth-Typhon (oft als Pakerbeth) u. *Anubis sind häufig. Göttin des Zaubers schlechthin ist seit alters die (erst nachhomerisch bezeugte) *Hekate (Theocr. 2, 15; Verg. Aen. 4, 511; Ovid. met. 7, 194; Hor. sat. 1, 8 u. ö.), die mit Zügen einer Allgottheit auftreten kann (oft vereint mit Selene, Artemis, auch Isis) u. alle Attribute einer nächtlich-magischen ‚Gegenwelt' hat (vgl. Fauth, Hekate aO. [o. Sp. 881] sowie zu Darstellungen auf jüd. Amuletten Goodenough, Symb. 2, 236f). Im ägypt. Zauber werden jedoch auch solare Gottheiten beschworen (vgl. W. Fauth, Helios megistos [Leiden 1995] 34/120). Oft finden sich lange Listen von Götternamen, wobei öfters nicht klar ist, inwiefern diese miteinander amalgamiert sind (PGM LXXXI 5/7; von Dölger, ACh 5, $4f_{14}$ alle auf Helios bezogen). Häufigster Gott im graeco-ägypt. Zauber ist neben Helios der jüd. Iao, ein Sachverhalt, der verschiedene Erklärungen erlaubt, zumal der jüd. Anteil der Texte ansonsten zwar vorhanden, aber doch eher gering ist u. besonders einzelne hebr.-aram. Zauberworte u. Gottesmetonyme betrifft. Merkwürdig ist die gelegentliche Identifikation von Iao mit Seth (Hopfner, OZ 1 § 453), die mit der Wertung der Juden als Volk des Seth-Typhon zusammenhängt (Frankfurter 207), aber vielleicht auch, weil Iao an das kopt. Wort für den *Esel (Tier des Seth) anklingt (Epiph. haer. 26, 12, 2 [GCS Epiph. 1, 291]; vgl. W. E. Crum, Coptic dictionary [Oxford 1939] 75f s. v.; zu jüd.-hebr. Namen in islam. Zaubertexten I. Goldziher, Hebr. Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen: ZsDtMorgGes 48 [1894] 358/60). Eine eigentümliche Gestalt ist der *Akephalos Daimon, der wohl als Avatar des Osiris zu verstehen ist (vgl. K. Preisendanz: o. Bd. 1, 211/6; K. Abel, Art. Akephalos: PW Suppl. 12 [1970] 9/14; Bonner, Studies aO. [o. Sp. 878] 164/6). Wenn ein Schadenselement beabsichtigt ist, werden vor allem chthonische Numina wie Hekate, Pluton oder Persephone evoziert (in extremer Häufung zB. Daniel / Maltomini, Supplementum aO. [o. Sp. 878] 2 nr. 54; 2./3. Jh.). Im ps.-homerischen *Demeter-Hymnus bietet dagegen Demeter an, vor Hexerei zu beschützen (vv. 226/30). Zahlreiche Dämonenfiguren sind nur im Zauber belegt. Im ethnologischen Kontext begegnen (wie schon Mauss aO. [o. Sp. 871] auffiel) Gottheiten von

Nachbarvölkern oder Minderheitsethnien als ‚Zaubergötter', was für die Rezeption jüdischer Gottesepitheta wichtig ist. Auf den aram. Zauberschalen der Spätantike ist das Überleben babylonischer Numina bemerkenswert (C. Müller-Kessler / K. Kessler, Spätbabyl. Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten: Zs. f. Assyriologie 89 [1999] 65/87). Porphyrios nennt die Götter gar selbst ἄκρους τε μάγους καὶ ἄκρους γενεθλιαλόγους (phil. ex orac. frg. 330 Smith). Die Zusammenhänge der spätantiken M.diskurse mit der sich entwickelnden Dämonologie hat Th. Hopfner klassisch herausgearbeitet (OZ). – Besonders in ägyptischer Tradition gut bezeugt ist die Bedrohung der Götter im magischen Kontext, die in Opposition zu religiösen Anredeformen gegenüber der Gottheit steht. Porphyrios (phil. ex. orac.; ep. ad Aneb.) u. Jamblich (myst.) ringen um eine religiöse Deutung dieser für Griechen anstößigen, in Ägypten aber typischen Bedrohungen der Götter, die auch noch Augustinus als Argument gegen die M. verwendet (civ. D. 10, 11; vgl. W. Fauth, Götter- u. Dämonenzwang in den griech. Zauberpapyri: ZsRelGesch 50 [1998] 40/60 u. allgemein F. Heiler, Das Gebet[5] [1923] 83/5). Diese Ritualpraxis zeigt besonders deutlich, dass die Opposition M. - Religion auch außerhalb von Judentum u. Christentum existieren kann.

V. Magie, Mysterien u. Offenbarungszauber. Antike M. ist im Allgemeinen pragmatisch. Sie hat kaum je einen ‚faustischen' oder ‚prometheischen' Zug. Ihre Ziele sind oft Geld, Sexualität, Erfolg u. Rache. Doch existieren auch Zauberrituale, in denen die Herbeirufung der Gottheit gegenüber praktischen Zielen ein Eigengewicht gewinnt, u. in der röm. Zeit erlangt ein Typ der M. an Bedeutung, den man ‚Offenbarungszauber' genannt hat (grundlegende Darstellung von Th. Hopfner, OZ); bei ihm soll das magische Ritual der Erhebung der Seele in die Welt der Götter u. der Gewinnung übernatürlichen Wissens dienen, über die bloße Divination hinaus (Apul. apol. 42). Als Theurgie wird diese Tradition im Neuplatonismus breit rezipiert u. verteidigt. M. tritt dabei in unmittelbare Nähe der Mysterienfrömmigkeit. Die ‚Metamorphosen' des Apuleius schildern, wie eine unreife Sehnsucht nach okkulten u. magischen ‚Erlebnissen' (2, 1) über einen Läuterungsweg schließlich in eine Mysterieneinweihung im Kontext der Isisreligion führt (11; vgl. F. E. Hoevels, Märchen u. M. in den Metamorphosen des Apuleius v. Madaura [Amsterdam 1979]; S. Frangoulidis, Witches, Isis and narrative. Approaches to magic in Apuleius' ‚Metamorphoses' [Berlin 2008]). Zwischen M. u. Mysterien existieren mannigfache Wechselwirkungen, vor allem treten elaborierte magische Rituale (oft Katabasis- u. Anodos-Szenarien) in die Nähe von *Initiationen (vgl. *Himmelfahrt; *Jenseitsreise). Dieser Zug kann durchaus altertümlich sein u. ist jedenfalls auch in archaischen Religionen bekannt. Viele magische Rituale verwenden Mysterienvokabular (PGM I 54/95; IV 475; V 110). Die Magier sehen sich selbst als Mysten u. Initiierte (ebd. I 127; IV 474. 744 u. ö.), Außenseiter als Uninitiierte (XII 56. 380. 428; vgl. Graf 89/107). Auch Christen beobachten den Zusammenhang Mysterien u. M. (Clem. Alex. protr. 2, 12, 1). Inflationäre Mysterienterminologie ist allerdings auch in der Philosophie seit Platon nicht selten; selbst der Jude Philon, der die realen Mysterien verachtet, gebraucht sie (s. u. Sp. 908). Das magische Ritual dient dann eventuell in einer weiteren Steigerung einer Wesensverwandlung des Magiers, tendenziell einer Vergottung. Die (zeitlich auf das Ritual befristete) magische Repräsentation einer Gottheit durch den Ritualausübenden (häufig in altägypt. Quellen) wird perpetuiert u. zu einer im Ritual angestrebten mystischen Erfahrung (vgl. PGM IV 180/208. 215/9; J. Assmann, Unio liturgica: H. G. Kippenberg / G. G. Stroumsa [Hrsg.], Secrecy and concealment [Leiden 1995] 37/60; Smith, Clement 220/3). Diese tendenzielle, wenn auch nicht andauernde Verwandlung lässt den Magier an einer ekstatischen Überwindung der Sterblichkeit u. Hinfälligkeit u. damit des Status humanus partizipieren. Damit können sich Bilder von Wiedergeburt, *Gotteskindschaft, *Himmelfahrt der Seele u. ἀπαθανατισμός (PGM IV 741. 747. 771) verbinden, wie zuerst A. Dieterich beschrieben hat (Eine Mithrasliturgie[3] [1923] 134/56. 179/209 u. ö.). Allerdings wird der von ihm ‚Mithrasliturgie' genannte Text PGM IV 479/829 heute auch in andere Zusammenhänge eingeordnet (H. D. Betz, The ‚Mithras Liturgy' [Tübingen 2003]; Merkelbach, Abrasax aO. [o. Sp. 878] 3). – Andererseits kann die Selbstinszenierung magischer Rituale als Mysterien auch ihrer gesellschaftlichen Dis-

legitimierung entgegenwirken wollen. Sehr eigenartig sind Zaubersprüche, die einen Menschen als Mysterienverräter brandmarken (PGM IV 2441/621; S. Eitrem, Die rituelle ΔΙΑΒΟΛΗ: SymbOsl 2 [1924] 43/61; vgl. zum Ganzen H. D. Betz, Magic and mystery in the Greek magical papyri: ders., Hellenismus u. Urchristentum. Ges. Aufsätze 1 [1990] 209/29; ders., The changing self of the magician according to the Greek Magical Papyri: ders., Antike u. Christentum. Ges. Aufsätze 4 [1998] 175/86). Plinius d. Ä. beschreibt den Kontakt Neros mit dem armen. Magier-König Tiridates als Initiationsgeschehen (n. h. 30, 16f; vgl. auch Dio Chrys. or. 36, 39). Kritisch werden M. u. Mysterieninhalte im ps.-philonischen Liber antiquitatum biblicarum zusammengestellt (34: Legende des midianitischen maleficus Aod; vgl. Apul. met. 11, 28, 3). Unklar ist, inwiefern antike Theurgie in manchen Fällen einer ‚Verwandlung des Leibes' dienen soll (Orac. Chald. frg. 158 [104f des Places]; Hopfner, OZ 1 § 377; vgl. Iulian. Imp. or. 8 [5], 178c [2, 1, 128 Bidez / Rochefort] u. ö.). In die Nähe der Götter rückt M. allemal: Die μαγικὴ ψυχή wird einer ἰσόθεος φύσις teilhaftig (PGM IV 212. 221). Unbeantwortet ist bis heute die Frage, in welchem Umfang es eine antike Sexual-M. gegeben hat, also eine Instrumentalisierung sexueller Akte in einem magischen Ritual (zu unterscheiden von der Erfüllung erotischer Wünsche mit Hilfe magischer Rituale). Im Normalfall gehörte zur erfolgreichen Ausübung der M. in der Antike Askese. In Judentum u. Christentum ist die Idee einer Vergottung durch M. in hohem Maße heterodox, kann sich aber im Umfeld der Ekstasemystik durchaus einstellen. Pagane Theurgie, jüdische Hekhalot- u. Merkavamystik u. etwa die christl. Mystik eines PsDionysios Areopagites können sich hier berühren. Eine positive Aufnahme hat das Motivfeld der magischen Vergottung besonders in bestimmten Spielarten der Gnosis (s. u. Sp. 941/6). Nur Andeutungen finden sich in antiker Literatur auf die ethnologisch verbreitete Idee, illegitime, ‚schwarze' M. sei mit Initiationsszenarien verbunden, die Elemente der Tabuverletzung (Kannibalismus, **Blutschande, Mord), der Ekelüberwindung u. a. mit dem Umgang mit ‚verbotenen Mächten' verbindet. Diese spielen dann in der Frühen Neuzeit eine zentrale Rolle in gesellschaftlichen Imaginationen illegitimer M., die hier zu einer aggressiv-autoaggressiven Überschreitung der Grenzen der *Humanitas werden (zu möglichen Parallelen im Hexenbild vgl. Thraede aO. [o. Sp. 881]).

VI. Der graeco-ägypt. Zauber der Spätantike. a. Priester als Zauberer? Erst mit der Religionsgeschichtlichen Schule u. den Werken von A. Dieterich, K. Preisendanz u. Th. Hopfner begann die Forschung, sich dem großen Corpus der graeco-ägypt. Zauberpapyri (PGM; s. o. Sp. 878) zuzuwenden, die heute vielfach als Kronzeugen für antike M. Verwendung finden u. die in den letzten Jahrzehnten zu einer erheblichen Spezialisierung u. Intensivierung der M.forschung geführt haben. Doch sind diese Papyri keine Zeugnisse für ‚volkstümliche' M., sondern für einen elaborierten magischen Okkultismus. Vielleicht waren die Kompilatoren u. Besitzer dieser magischen Handbücher wie PGM IV u. V nicht in erster Linie ‚professionelle Zauberer', die mit Ritualausübung für Auftraggeber Geld verdienten (so ehemals Forschungskonsens), sondern ägyptische Priester u. Ritualspezialisten. Die magischen Papyri wären dann nicht Zeugnisse einer speziellen magischen Subkultur, sondern Ritualhandbücher ägyptischer Tempel in einer Zeit des Rückgangs, zT. schon unter dem Druck des Christentums. In einer Epoche kulturellen Umbruchs u. wirtschaftlicher Not hätten sich die lokalen ägypt. Priester die ohnehin schon bestehenden Stereotype angeeignet u. wären aus innerägyptischen Ritualexperten zu Lieferanten für bezahlte ‚M.' an Außenstehende geworden (D. Frankfurter, The consequences of Hellenism in late antique Egypt: Archiv f. Religionsgesch. 2 [2000] 162/94, bes. 176; ders., Religion in Roman Egypt [Princeton 1998] 198/264; als neuer Konsens notiert zB. bei Gordon, Zauberpapyri 698). Rufin. h. e. 11, 26 (GCS Eus. 2, 2, 1032f) legitimiert die Zerstörung des ägypt. Tempels bei Kanopos damit, dass es dort eine Schule der M. (publica schola magicae artis) gegeben habe. Besa vit. Sinuth. 83f (CSCO 41 / Copt. 1, 16, 41) beraubt der Mönch den Tempel von Plewit seiner magischen Bücher u. wird dafür in Antinoopolis von den Priestern vor Gericht angeklagt. Viele magische Rezepte beanspruchen, von einem Original im Tempel abgeschrieben zu sein (PGM VII 862/5; VIII 41f; XXIVa 2/4; Einleitung des Berliner Zauberbuches: Daniel / Maltomini, Supplementum aO. 2 nr. 72;

ebd. 2, 111f weitere Belege), setzten für ihre Umsetzung jedoch eher private Räumlichkeiten voraus. Diese Auffassung hat nicht zuletzt besonders deshalb an Plausibilität gewonnen, weil die demotischen u. altkopt. Anteile der relevanten Papyri in ihrer Quantität u. authentischen altägypt. Qualität immer deutlicher wurden. Die Merkwürdigkeit, dass in der Standardsammlung PGM die umfangreichen demotischen Teiltexte der Zauberpapyri nicht mitediert sind, wurde durch die engl. Gesamtübersetzung dieses Corpus, hrsg. von H. D. Betz (s. o. Sp. 878), zumindest teilweise korrigiert (vgl. allgemein zur Geschichte des Genres ,Zauberbuch' O. Davies, Grimoires [Oxford 2009]).

b. Die ,magische Bibliothek von Theben'. Leider wissen wir nicht genau, wie repräsentativ die graeco-ägypt. Zauberpapyri sind, da die wichtigsten von ihnen aus einer einzigen Bibliothek stammen, der Magischen Bibliothek von Theben, die um das Jahr 1828 durch G. d'Anastasi (1780/1857) aufgekauft u. (ohne Inventarisierung) durch Verkauf an diverse Museen verstreut wurde. Die Fundumstände sind nicht bekannt. Die Zusammengehörigkeit der Texte trat erst Ende des 20. Jh. wieder in den Blick (vgl. zusammenfassend J. Dieleman, Priests, tongues, and rites [Leiden 2005] 12/5; G. Fowden, The Egyptian Hermes [Princeton 1986] 168/72). Die Verbreitung vieler Begriffe u. Formeln aus den Zauberpapyri lässt sich jedoch aus den geographisch breit gestreuten antiken Amulettfunden erweisen (Kotansky aO. [o. Sp. 877]). Aus der Sammlung Theben stammen vermutlich: Bibl. Nat. Suppl. 574 = PGM IV (Großes Pariser Zauberbuch); PLond. 46 = ebd. V; PHolm. 42 = ebd. Va; PLeid. I 384 = ebd. XII / PDM (= Papyri Demoticae Magicae) XII; PLeid. I 395 = PGM XIII; PLeid. I 383 u. PLond. 10070 (Papyrus London u. Leiden) = ebd. XIV / PDM XIV; PLeid. I 397; PHolm. (die beiden letztgenannten Texte sind alchemistische Rezeptsammlungen, daher nicht in PGM ediert). Etwas weniger sicher, aber immer noch sehr wahrscheinlich, ist die Zuweisung folgender Texte: PBerol. 5025 = PGM I; P. Berol. 5026 = ebd. II; PLouvre 2391 = ebd. III; PLond. 121 = ebd. VII; PLond. 10588 = ebd. LXI / PDM LXI; PLouvre 3229. Allgemein handelt es sich um magische Kompilationen des 3./4. Jh. mit einer längeren Vorgeschichte u. mit Texten in Griechisch, Demotisch u. Altkoptisch. Gelegentlich werden Geheimschriften verwendet (G. M. Parássoglou, Artificial script and magical papyri: Stud. Papyrologica 13 [1974] 57/60). Der pauschale Vergleich antiker Zauberbücher mit ,Koch-' oder ,Rezeptbüchern' hat ein mögliches Interesse an der Komposition der PGM u. ihrer literarischen Gestalt eher behindert. Lateinische Zauberpapyri sind bisher bis auf eine (leider im 2. Weltkrieg verschollene) Ausnahme nicht bekannt (R. Daniel / F. Maltomini: ZsPapEpigr 74 [1988] 253/60; J. Kramer: ebd. 267/72), doch gibt es generell im Zauber viele sprachliche Mischformen (für eine griech. Defixio, die partiell in lat. Buchstaben steht, vgl. zB. Audollent aO. [o. Sp. 877] nr. 271).

c. Jüdische Elemente in paganem Zauber? Das synkretistische Element sollte nicht übertrieben werden; auch der Zauber reiht nicht beliebig Numina auf. Umstritten ist vor allem das jüd. Element. Während einige Texte von Juden geschrieben sein könnten (bes. PGM IV 3007/86; V 96/172; VII 260/71; XIII 1/34. 343/646; XXIIb 1/26; XXXVI 295/311), ist bei der Mehrzahl der semitischen Gottesnamen (Adonai, Eloi, *Iao) damit zu rechnen, dass sie gerade als ,fremde' Namen integriert wurden, wie es weltweit im Zauber üblich ist. Die semitischen Vokabeln sind isolierte ῥήσεις βαρβαρικαί u. weisen an keiner einzigen Stelle auf tiefere Kenntnis semitischer Sprachen (vgl. G. Bohak, Hebrew, Hebrew everywhere?: S. Noegel / J. Walker [Hrsg.]: Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world [University Park, PA 2003] 69/82; ders. 196/201). Jüdische Namen wie Abraham werden in manchen Texten falsch geschrieben oder spielerisch variiert, was bei Juden schwerlich denkbar ist (Goodenough, Symb. 2, 265). Texte wie der an biblischen Anspielungen reiche Hebr. Logos (PGM IV 3007/86) mit seinen merkwürdigen Verwechslungen stammen kaum von Juden (zumal der Text auf den auch sonst bekannten ägypt. Zauberer Pibechis, ,Falke', zurückgeführt wird). Auch Lucian. Alex. 13 kennt Zauberworte auf Hebräisch oder Phönizisch. Angesichts der ethnologischen Parallelen für das ,Fremde' im Zauber ist es sehr unsicher, ob magische Gemmen usw. mit jüdischen Symbolen so sicher auf jüdische Träger zurückgeführt werden können, wie das zB.

Goodenough, Symb. 2, 250f meinte, der auch versucht hat, jüdische Passagen aus den PGM auszusondern (ebd. 2, 190/205). Der beliebte Hinweis, dass die Grenze zwischen Juden u. Nichtjuden nicht immer klar gezogen war, ist nicht verkehrt, übersieht aber die Bedeutung von ethnischen Projektionsphänomenen. Doch werden sich auch Juden das Klischee ‚Juden als Zauberer' zunutze gemacht haben. Damasc. vit. Isid. 56 (82 Zintzen) erzählt von einem exorzistischen Zauber, der sowohl den Sonnengott als auch den ‚Gott der Hebräer' beschwört (interessant die Notiz, dass der ausführende Philosoph kein Fachmann der M. war; vgl. zum Ausdruck PGM IV 3019f). Solches Nebeneinander ist nicht selten. Quellenangaben wie ‚8. Buch des Mose' (ebd. XIII 1/734) oder ‚Diadem des Mose' (ebd. VI 619; vielleicht schon 2. Jh.) wollen auf Jüdisches verweisen, zeigen aber kaum tiefere Kenntnis (vgl. Merkelbach, Abrasax aO. 4). Ähnliches gilt für die ebenfalls zahlreichen Anspielungen auf den jüd. Gott, seine Engel, Mose usw. im demotischen Zauber (J. F. Quack, Griech. u. andere Dämonen in den demotischen magischen Texten: Th. Schneider [Hrsg.], Das Ägypt. u. die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas u. der Ägais [2004] 427/507, hier 455/61, der besondere Nähe zum ägypt. Ptah-Kult konstatiert). Nicht übersehen werden sollte, dass auch einige Reste aramäischer magischer Papyri aus Ägypten bekannt sind (M. J. Geller, An Aramaic incantation from Oxyrhynchus: ZsPapEpigr 58 [1985] 96; Weiteres bespricht Bohak 165/9).

d. Abgrenzung von Offenbarungszauber u. ‚Volksmagie'. Viele magische Rituale wollen sich neben exotischen Numina auch allgemein die Kräfte der Kosmogonie zunutze machen (Leidener Kosmopoiie: PGM XIII 1/230. 343/731), was generell für ‚erneuernde' Rituale gilt (M. Frenschkowski, Art. Schöpfung: EnzMärch 12 [2007] 170/80; vgl. die Identifikation des Magiers mit Adam [PGM III 145f u. Quack aO. 464 zSt.] oder Mose [PGM V 110; XII 92; Kotansky aO. 126/54 nr. 32] sowie allgemein zu ἐγώ εἰμί-Formeln im Zauber Graf 237_{104}; H. Thyen, Art. Ich-Bin-Worte: o. Bd. 17, 205/9). Kosmologische Symbolik (Absicherung in alle vier Himmelsrichtungen u. Ähnliches) ist häufig. Viele Ziele des Offenbarungszaubers sind der eigentlichen Volks-M. völlig fremd, zB. die Gewinnung eines Parhedros, eines spiritus familiaris, der in den Zauberpapyri überhaupt erst wirklich zum Zauberer macht (zB. PGM I 1/42). In seiner Akkumulation hymnisch-ekstatischer Frömmigkeit eignet dem Offenbarungszauber ein pathetischer Zug, während andere traditionelle Themen zurücktreten. Eine längere Sammlung von Heilzauberrezepten ist zB. nur noch PGM VII, während altägyptische Ritualtexte ein breites Spektrum magisch-medizinischer Funktionen berührt hatten. Offenbarungs- u. Liebeszauber verdrängen in den PGM andere traditionelle Zwecke der M. Nach D. Frankfurter hängt dies mit einem stark eingeschränkten sozio-kulturellen Ort der Magier-Priester in den lokalen Dorfgemeinschaften zusammen, die auch in Städten wie dem Oxyrhynchos des 4./5. Jh. selbst schon exotisch wirkten (236). In den christl.-kopt. Zaubertexten findet dann wieder eine Ausweitung der Pragmatik statt, zB. zur magischen Absicherung von Mutter u. *Kind. Häufig sind apotropäische Dämonenlisten. Christliche Mönche u. Priester übernehmen dabei teilweise die Rolle magischer Ritualexperten (vgl. C. D. G. Müller, Wie arbeitete der kopt. Zauberer?: A. H. S. El-Mosalamy [Hrsg.], Proc. of the 19th Internat. Congr. of Papyrology 1 [Cairo 1992] 651f; zu Beziehungen des graeco-ägypt. Zaubers zur ebenfalls graeco-ägypt. Hermetik vgl. W. C. Grese, Magic in Hellenistic hermeticism: I. Merkel / A. G. Debus [Hrsg.], Hermeticism and the Renaissance [Washington 1988] 45/58; hier kann es heißen, dass Philosophie u. M. gemeinsam die ‚Seele nähren' [Kore Kosmu 68 = CorpHerm 23, 68 (4, 22 Nock / Festugière)]). In den Zauberpapyri sind Religion u. M. dennoch nur scheinbar eins. Genauer ist zu sagen, dass die magische Ritualpraxis sich das gesamte religiöse Traditum nutzbar zu machen versucht, um ihre Ziele zu erreichen. Gegenüber der Komplexität der altägypt. (oder griech.) Religion besteht eine pragmatische Reduktion: Zauber bleibt immer zweckgebunden. Zwar war die ἱερὰ μαγεία (PGM I 128) für ihre Praktikanten offenbar immer eine religiöse Größe, aber wir wissen nicht, wie sie die Dislegitimierung ihrer Kunst, etwa in der Rechtsprechung, ihrerseits interpretiert haben. Die Erforschung der Zauberpapyri hat nicht zuletzt deshalb einen Aufschwung genommen, weil man in ihnen eine Innenperspektive der M. im Gegensatz zur Außenperspektive der Li-

teratur (u. Theologie) zu hören meinte, für die M. das ‚Andere' ist. Aber beide (Innen- wie Außenperspektive) sind kulturelle Gegebenheiten, die gleichermaßen Erforschung verdienen u. erst zusammen das Konstrukt M. verstehen lassen.

C. Alter Orient, AT u. Judentum. I. Ägypten, Alter Orient, Syrien u. Iran. a. Mesopotamien, Ugarit u. a. In Mesopotamien wird M. vor allem in besonderen Bedarfsfällen praktiziert, zur Krisenbewältigung, gegen *Krankheits-Dämonen (etwa bei chronischen oder unklaren Krankheiten) u. fast immer defensiv. Offensive M. bzw. Schadenzauber gilt als antisoziale Hexerei u. wird strafrechtlich verfolgt (vgl. Cod. Hammurapi 2 [dt. Übers.: R. Borger: ders. u. a. aO. (o. Sp. 880) 44s]; Mittelassyr. Gesetze § 47 [ebd. 90; um 1100 vC.]; ein hethit. Corpus § 44b. 170 [ebd. 104. 108]; S. Franke, ‚Magische Praktiken' im Cod. Hammurapi: Zs. f. Altoriental. Rechtsgesch. 6 [2000] 1/15). Doch sind Liebeszauber u. Zauber gegen Prozessgegner vor Gericht gut belegt. Formal werden magische Rituale in Mesopotamien meist von ‚Gebetsbeschwörungen' begleitet u. sind dann Teilaspekte von Religion: Die magische Wirkung wird von den Göttern erwartet u. erfolgt nicht ex opere operato. M. hilft dem Menschen im Kampf gegen Dämonen, welche die soziale u. natürliche Ordnung bedrohen u. oft konkrete Missstände u. Gefahren personifizieren, so die kinderraubende Lamaštu (C. Colpe: o. Bd. 9, 565. 570f). Ein Tonmodell dieser Dämonin wird mit allem ausgestattet, was sie für ihre Rückkehr in die Unterwelt benötigt; das Ritual kann durch eine Amulettdarstellung repräsentiert u. perpetuiert werden. Substituierungs-M. ist häufig, etwa zur Abwehr schädigender Toter zB. durch symbolische Verheiratung unverheiratet verstorbener Frauen oder apotropäische Zweitbestattung von Wiedergängern in Form eines Tonmodells (J. Bottéro, Art. M. A: ReallexAssyr 7 [1987/90] 200/34). Negative Omina können magisch auf eine Ersatzfigur umgelenkt werden. Viele erhaltene magische Rituale sind Teil komplexer Ritualserien, richten sich dabei an Götter u. verstehen sich offenbar insofern nicht als Manipulation anonymer Kräfte (‚Beschwörungsserien': zB. Maqlû u. Šurpu [beides heißt ‚Verbrennung' scil. einer Ersatzfigur für Hexen u. Zauberer]). Maqlû (dt. Übers.: T. Abusch / D. Schwemer: Janowski / Wilhelm, Omina aO. [o. Sp. 886] 128/86) gehörte zu den kanonischen Texten der Schreiberausbildung, war im 1. Jtsd. vC. bis in die Partherzeit weit verbreitet u. bietet Rituale gegen Behexungen, Šurpu entsprechend solche gegen unabsichtlichen Tabubruch (E. Reiner, Šurpu [Graz 1958]). Diese werden grundsätzlich von einem Priester für einen Klienten vorgenommen, der auch selbst aktiv eingebunden ist. Auch lehrbuchartige Listen verfügbarer magischer Beschwörungen sind überliefert (vgl. Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts [KAR] 44, der sog. ‚Leitfaden der Beschwörungskunst'; dt. Übers. bei K. Hecker: Janowski / Wilhelm, Omina aO. 76/9). Oft wollen magische Rituale primär den König schützen; in allen diesen Fällen ist M. Bestandteil der institutionalisierten Religion. Omendeutung dient der Feststellung der notwendigen Riten, die sich häufig gegen fiktive ‚Hexen' oder ‚Zauberer' richten, denen zahlreiche Beschwerden u. Unglücke zur Last gelegt werden (oft durch den *bösen Blick); Hexen werden dabei in effigie verbrannt (Maqlû 2, 182/204; dt. Übers.: W. H. Ph. Römer: W. Farber [Hrsg.], Rituale u. Beschwörungen 1 [1987] 264; M. Dietrich / O. Loretz: Ch. Butterweck u. a. [Hrsg.], Rituale u. Beschwörungen 2 [1988] 329/57). Auch zB. aus ugaritischen Texten sind Beschwörungen gegen den bösen Blick, Schlangenbisse usw. bezeugt (dt. Übers.: H. Niehr: Janowski / Wilhelm, Omina aO. 253/7). – Vgl. T. Abusch / K. van der Toorn (Hrsg.), Mesopotamian magic (Groningen 1999); T. Abusch, Mesopotamian witchcraft (Leiden 2002); D. Schwemer, Abwehrzauber u. Behexung (2007); J. Scurlock, Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia (Leiden 2006); vgl. ferner W. Röllig: ReallexAssyr 7 (1987/90) 61/4; V. Haas: ebd. 234/50; P. Mander, Les dieux et le culte à Ébla: G. del Olmo Lete (Hrsg.), Mythologie et religion des Sémites occidentaux (Leuven 2008) 1, 24/30; G. del Olmo Lete, Mythologie et religion de la Syrie au II[e] millenaire av. J. C. (1500/1200): ebd. 2, 150/6. 231/5.

b. Ägypten. In Ägypten werden ebenfalls magische u. religiöse Rituale binnenkulturell nicht unterschieden. Auch Oppositionen wie jene zwischen magischer u. rationaler Medizin sind in der jüngeren Forschung fragwürdig geworden. Zaubertexte (auf Papyrus, Ostraka usw.) verbinden mit dem Hinweis auf einen Anwendungsbereich oft einen my-

thisch-religiösen Präzedenzfall, häufig in Form einer Erzählung (zB. wie Isis den Horus magisch schützt; vgl. zur historiola im griech. / lat. Zaubertext o. Sp. 883), daneben Anweisungen zu Ritualen, für magisch-medizinische Rezepturen, für Bildzauber mit Götterfiguren usw. Auffällig sind synkretistische Zaubersprüche, welche kanaanäische Gottheiten (u. zT. Sprachelemente) integrieren. Zuweilen identifiziert sich der Zauberer magisch-dynamisch mit der Gottheit, wie später regelmäßig im graeco-ägypt. Zauber (PGM I 250/3; III 652/85; V 247/54). Auch der ‚Götterzwang', die Bedrohung der Gottheit, ist häufig u. geradezu ein Proprium der ägypt. M. (vgl. Eus. praep. ev. 5, 10, 1/13). Aus der ägypt. Begrifflichkeit hat besonders ḥkꜣ Beachtung gefunden (kopt. hik, ‚M.'; hako, ‚Zauberer' u. a.; vgl. W. Vycichl, Dict. étymologique de la langue Copte [Leuven 1983] 293f s. v.; R. K. Ritner, The mechanics of ancient Egyptian magical practice [Chicago 1993] 14/28; H. Te Velde, The god Heka in Egyptian theology: Journ. of Egypt. and Orient. Lit. 21 [1969/70] 175/86: ḥkꜣ ursprünglich vielleicht Terminus technicus für die Konsekration der Götterstatuen). Auch Götter benutzen in Ägypten in großem Umfang M., zB. Isis ein Schwangerschaftsamulett (Plut. Is. et Os. 65, 377BC; 68, 378B/D). Überhaupt kann von einer Opposition M. - Religion von allen antiken Kulturen in Ägypten am wenigsten die Rede sein (vgl. J. F. Burghouts, Art. M.: LexÄgypt 3 [1980] 1137/51; P. Eschweiler, Bildzauber im alten Ägypten [1994], bes. 314/6; A. Roccati / A. Siliotti [Hrsg.], La magia in Egitto ai tempi dei faraoni [Verona 1985]; Y. Koenig [Hrsg.], La m. en Égypte [Paris 2002]; Quellen-Slg.: J. F. Burghouts, Ancient Egyptian magical texts [Leiden 1978]; H.-W. Fischer-Elfert, Altägypt. Zaubersprüche [2005]; C. Leitz, Magical and medical papyri of the New Kingdom [London 1999]). – Zauber u. Mantik sind in der Spätzeit untrennbar verbunden, oft in einer Komposition. Neben Papyri stehen Texte auf Ostraka, Gemmen, *Amulette u. Inschriften; nicht wenige sind unveröffentlicht. Umfangreichste Quelle ist der sog. Große Demotische Papyrus von London u. Leiden (PLeid. I 383 u. PLond. 10070; 3. Jh. nC., in sehr spätem Demotisch, kleine Passagen auch in Griech.) mit Texten zur Gefäß- u. Lampendivination, Liebes- u. Trennungszauber, magischen Rezepten zur Gewinnung von Status, daneben Schaden- u. Heilzauber (vgl. F. L. Griffith, The Demotic magical papyrus of London and Leiden [London 1904/09]). Elemente des spätägypt. Zaubers überleben auch im sehr reich bezeugten kopt.-christl. Zauber (Hss., Amulette, Gemmen), der uns reiche Einblicke in eine magische *Volkskultur u. ihre Kontinuitäten* erlaubt u. ebenfalls noch ein deutliches Element jüdischer Traditionen besitzt, auf das schon E. R. Goodenough (Symb. 2, 250f) aufmerksam gemacht hat (zur demotischen M. vgl. R. K. Ritner, Egyptian magical practice under the Roman Empire: ANRW 2, 18, 5 [1995] 3333/79; Quack aO. [o. Sp. 897]; Dieleman aO. [o. Sp. 895]; K. Szpakowska [Hrsg.], Through a glass darkly [Swansea 2006]). In der spätesten Zeit haben auch ägyptische Priester ihre Sprache u. Schrift nur noch rudimentär verstanden; so ist etwa bei Horapollon im 5. Jh. die Deutung der *Hieroglyphen zutreffend, verbunden allerdings mit einem Unverständnis für die Struktur der Schrift (H. J. Thissen, Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch 1 [2001]; zur kopt. M. vgl. A. Kropp, Ausgewählte kopt. Zaubertexte 1/3 [1930/31]; M. W. Meyer / R. Smith [Hrsg.], Ancient Christian magic [San Francisco 1994]; W. Vycichl, Art. Magic: CoptEnc 5 [1991] 1499/509). Sowohl in griechischer (Od. 4, 228) als auch in jüdischer (Ex. 7f; Joseph. ant. Iud. 2, 285) Sicht wird Ägypten früh das Land des Zaubers par excellence (Blau 37/49; M. Frenschkowski, Offenbarung u. Epiphanie 2 [1997] 41_{103}. 80; bQiddušin 49b; Abot de-R. Natan A 28 [43 Schechter]; engl. Übers.: J. Goldin, The fathers according to R. Nathan [New Haven 1955] 116, Gen. R. 86, 5; R. Ulmer, Egyptian cultural icons in Midrash [Berlin 2009] 107/41). Lucian. philops. 31 kennt ägyptische Zauberbücher in großer Zahl, die sicher den bekannten Zauberpapyri ähnelten, u. für Apuleius stammen Riten u. Zauberworte der M. aus Ägypten oder Persien (apol. 38, 7; vgl. Zatchlas: Apul. met. 2, 28, 1; zur allgemeinen Ägyptenfaszination der Gebildeten Heliod. Aeth. 2, 27; H.-J. Thissen: ZsPapEpigr 97 [1993] 239/52). Noch für Eznik v. Kołb, De deo 123f (PO 28, 3, 455; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 591f) ist M. eine ‚ägypt. Kunst' (vgl. auch Basil. in Jes. comm. 2, 78 [PG 30, 249C]). Babylonische u. ägyptische M. werden in der Spätantike vielfach weitertradiert u. lassen sich in Ausläufern bis in islamische Zeit ver-

folgen (zusammenfassend Ibn an-Nadīm, Fihrist 8, 2 [engl. Übers.: B. Dodge, The Fihrist of Al-Nadīm 2 (New York 1970) 725f]); Seth-Amulette sind bis ins 11. Jh. bezeugt.

c. Iran. In der zoroastrisch-iran. Tradition ist anders als in Ägypten eine Konkurrenz M. - Religion ein zentrales Konzept. Schon die Zarathustra-Legende lässt diesen als Überwinder der Zauberer u. (vermittels der Kraft der Avesta-Rezitation) Töter zahlloser Hexen auftreten (Zartošt Bahrâm Pajdu, Zarâtoštnâma 198/253. 325/50. 371/427. 718/22). Andererseits sind zahlreiche Riten u. Sprüche der zoroastrischen religiösen Praxis in der jüngeren Forschung selbst als magisch bezeichnet worden (vgl. bes. S. K. Pekala, Evil and how to combat evil [Cambridge, Mass. 2000]; A. Panaino, Magical elements in the Avesta and Nērang lit.: Enc. Iranica 2008 [e-Veröff.]; M. Omidsalar, Magic in lit. and folklore in the Islamic period: ebd. 2005 [e-Veröff.]). Grundsätzlich dienen die avestischen Riten u. Gebete der Überwindung böser Geister. Amulette sind reich bezeugt (R. Gyselen, Sceaux magiques en Iran sassanide [Paris 1995]). Zu den ‚magischen' Traditionen etwa bei Plinius d. Ä. bestehen jedoch in der iran. Überlieferung nur wenige Parallelen: Die genuin iran. Magier sind Priester, keine Zauberer (vgl. H. Humbach, Das awestische Federorakel: Yâdgarnâme-ye Pûrdâvûd, Festschr. I. Pûrdâvûd [Tehran 1976] 58/63; M. G. Morony, Magic and society in late Sasanian Iraq: Noegel / Walker aO. [o. Sp. 896] 83/107; C. Colpe: Haussig, Wb. Myth. 4, 385/8). Wie in anderen Religionen wird manchen zoroastrischen Gebetsformeln eine Wirkung zugeschrieben, die wir metasprachlich ‚magisch' nennen können (eine Deutung, die von Zoroastriern freilich abgelehnt wird). Kaum noch vertreten wird die These einer eigenen heterodoxen ‚Zauberersekte' mit Ahriman-Kult, die R. C. Zaehner am ausführlichsten begründet hat (Zurvan [Oxford 1955], bes. 265/72; vgl. jedoch de Jong aO. [o. Sp. 859] 62).

II. AT (einschließlich LXX). Zwar liefert das atl. Schrifttum zahlreiche Zeugnisse für Praktiken, die magisch genannt werden können, aber der präzise Ort der M. innerhalb des religiösen Spektrums Altisraels hängt u. a. an der verwendeten Begriffsbestimmung u. wird kontrovers diskutiert. Verweise auf außerisraelitische M., die vielfach beschrieben u. auch in ägyptischen u. akkadischen Lehnwörtern rezipiert wird (Ex. 7/9; Dan. 1f; R. Albertz, Art. M. II: TRE 21 [1991] 692), sollen generell die Überlegenheit des Gottes Israels u. seiner Vertreter narrativ zur Sprache bringen. Leitverb ist kšp (Piel), ‚behexen, verzaubern' (auch akkad., ugarit. usw.), das die LXX durchweg als φαρμακεύω konkretisiert; aber auch andere Begriffe spielen eine Rolle (vgl. P. Walters, The text of the Septuagint [Cambridge 1973] 95f). Magische u. mantische Praktiken werden in zahlreichen Passagen religiös dislegitimiert u. besonders als fremdreligiös charakterisiert (Ex. 22, 17; Dtn. 18, 9/22; Lev. 19, 26; Mich. 5, 11; Jes. 47, 8/15; Jer. 27, 9f; Nah. 3, 4; auch Ex. 20, 7 = Dtn. 5, 11); teilweise werden sie auch in allgemeine Lasterkataloge integriert (Mal. 3, 5; anders Albertz aO. 694f). Die sich nachexilisch weiterentwickelnde Dämonologie verändert die magische Praxis, doch ein manipulativer Umgang mit Dämonen ist in den literarischen Quellen kaum sichtbar. Schlichte sympathetische M. wie Gen. 30, 37/9 oder 2 Reg. 6, 6 wird nicht weiter problematisiert. Immerhin kennt Job 3, 8 Tagverflucher, welche Chaosmächte beschwören (zu *Leviathan u. Tannin, auch öfters auf den aram. Zauberschalen dargestellt, Schmitt 66). Hes. 13, 17/23 bezeugt weibliches Nestelknüpfen (Knoten-M.), der der Prophet religiöse Legitimität entziehen will (vgl. den keilschriftl. aram. Knotenzauber aus Uruk, 3. Jh. vC.; dt. Übers. bei W. C. Delsman: Butterweck u. a. aO. [o. Sp. 900] 432/4; zur Symbolik zB. Verg. Aen. 4, 518f; Ovid. met. 7, 183f; Authentikos Logos = NHC VI/3, 29, 3/17). Ex. 22, 17 droht Zauberinnen den Tod an; von einer tatsächlichen Hinrichtung von 80 Hexen (Frauen) hören wir jedoch erst im 1. Jh. vC. (Sifre Dtn. 221 zu Dtn. 21, 22 [253 Finkelstein]; dt. Übers.: H. Bietenhard, Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium [Bern 1984] 523; Sanhedrin 6, 5), wobei diese Legende freilich symbolisch zu verstehen sein wird (vgl. M. Hengel, Rabbin. Legende u. frühpharisäische Gesch. = AbhHeidelberg 1984, 2). In alttestamentlicher Zeit können nach modernem Verständnis magische Rituale durchaus Teil des etablierten Kultes werden (Num. 5, 11/31: Testritual für eine Ehebrecherin; Num. 19: Asche der roten *Kuh; vgl. die Eliminationsriten Lev. 13f. 16). Öfter sind jedoch magische Rituale u. Ritualgegenstände,

wenn auch wegen eher fremdreligiöser Affinitäten, umstritten (2 Reg. 18, 4). – Die therapeutische u. sonstige wunderhafte Tätigkeit der ‚Gottesmänner' Elia u. Elisa bleibt strikt an Jahwes Macht gebunden. 1 Reg. 18, 41/5 bewegt sich dennoch in größter Nähe zu einem Wetterzauber; Elias eigenartige Körperhaltung (Kopf zwischen den Knien) wird zum Stereotyp in der jüd. Ekstasemystik. Überhaupt bleibt der Übergang zwischen prophetischen Symbolhandlungen u. M. fließend (ebd. 22, 11; Jer. 51, 59/64), die jedoch auch als symbolische Antizipationen göttlichen Eingreifens interpretiert werden (Schmitt 141). Jer. 19, 1/13 ist ein Feindvernichtungszauber im Auftrag Jahwes (vgl. Ps. 2, 9), 2 Reg. 13, 14f entsprechend ein Siegeszauber nach ägyptischem Vorbild. Kontakt-M. ist häufig (ebd. 2, 8. 14); später nachgeahmt wurden u. a. die magischen Stäbe (Ex. 7, 19; 17, 6f; 2 Reg. 4, 29/32). Die Vorstellungswelt der M. wird auch öfters zur Metapher. Ps. 58 (57), 6 vergleicht gar Gott selbst mit einem Schlangenbeschwörer. Ex. 12, 22f wird ein apotropäischer Blutritus in einen weitausholenden theologischen u. rituellen Kontext (Pascha) integriert. Ein Liebeszauber findet sich Gen. 30, 14/9. Amulette sind literarisch (Jes. 3, 18/23) u. archäologisch reich bezeugt. S. Mowinckels Thesen zur Schadenzauberfurcht in den Psalmen haben sich allerdings nicht durchsetzen können (Psalmenstudien 1 [Kristiania 1921] 1/58). Schadenzauber aus hellenistischer Zeit ist durch mit Draht umwickelte Bleifiguren aus Tell Sandaḥanna bezeugt (F. J. Bliss / R. S. A. Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898/1900 [London 1902] Taf. 85; Schmitt 204). – Die griech. Übersetzer verwenden vielfach Begriffe, die das israelit. Traditum kritisch gegen zeitgenössische M. u. vor allem Mantik wenden. So wird aus Schlangendivination Vogeldeuterei (οἰωνίζεσθαι für naḥaš), aus dem jid'oni wird ein ἐπαοιδός, ein auch sonst in der LXX nicht seltener Terminus technicus für den Beschwörer (Dan. 2, 2. 27). PsTheodotion benutzt μάγος zur Übersetzung von 'ašāf, während jenes wie auch μαγεία sonst fehlt (zu Sap. s. unten). Das Zusammenfließen populärer Dämonologie, Angelologie, M. u. Volksmedizin in hellenistisch-jüdischer Erzählkultur dokumentiert besonders das Buch Tobit (M. Frenschkowski, Art. Tobias: EnzMärch 13 [2009] 684/9). Die Behauptung, M. sei in Israel immer mit Gott als Wirkinstanz verbunden, also ‚theozentrisch' (Schmitt 395), dürfte zu schematisch simplifizieren u. ist zudem von dem Pathos getragen, jeden Gegensatz M. - Religion zu relativieren. Immerhin ist zB. auch der *Fluch immer an Jahwe gebunden u. in vielen Kontexten gesellschaftlich legitim (ebd. 124/38). Insgesamt bietet das AT dennoch so zahlreiche Dislegitimierungstexte gegen magische Praktiken, dass trotz der in Israel immer real vorhandenen M. doch von einer deutlichen theologischen M.kritik im Dienste der Fremdgötterpolemik gesprochen werden muss. Diese wird zu einer zentralen Vorgabe jüdischer u. christlicher Positionen zum Thema (vgl. Schmitt; Jeffers; Albertz aO. 691/5). Objekt der M. ist Ps. 91 (90) als Apotropaion (j'Erubin 10, 26c; bŠebu'ot 15b; jŠabbat 6, 8b), auch im Christentum, ähnlich Ex. 15, 26b im Heilzauber (Sanhedrin 10, 1; vgl. Th. J. Kraus: JbAC 48/49 [2005/06] 114/27; ders., Septuaginta-Ps. 90 in apotropäischer Verwendung: Bibl. Notizen 125 [2005] 39/73; A. Biondi, Le citazione bibliche nei papiri magici cristiani greci: Stud. Papyrol. 20 [1981] 93/127).

III. Judentum im griech. Sprachraum bzw. in der westl. Diaspora. a. Jüdische Magiepraxis u. ihre Dislegitimierung. Das im AT angelegte Nebeneinander von theologischer M.dislegitimierung u. realer M.praxis setzt sich grundsätzlich fort. M. (φαρμακεία) ist neben ‚unheiligen Mysterien' Ausdruck illegitimer paganer Religion (Sap. 12, 4), während die ägypt. ‚Gaukeleien der Zauberkunst' (ἐμπαίγματα μαγικῆς τέχνης) angesichts der gottgesandten Finsternis versagen (ebd. 17, 7). M. u. *Glaube sind direkte Gegensätze (18, 13). 2 Macc. 12, 24 meint γοητεία ‚gauklerische Lügenworte'; ebd. 12, 40 richtet sich gegen fremdreligiöse Amulette, wie sie auch archäologisch nachweisbar sind (G. J. Hamilton, A new Hebrew-Aramaic incantation text from Galilee. ‚Rebuking the Sea': JournSemStud 41 [1996] 215/49). M. dislegitimierend sind Passagen wie Test. XII Juda 23; PsPhilo lib. ant. bibl. 34. 64 (SC 229, 256/8. 380/4); Orac. Sibyll. 3, 218/34 (GCS 8, 59f; vgl. die christl. Passagen ebd. 1, 95f; 2, 283 [8, 10. 42]). Immer wieder begegnet dabei die Konstellation M. - Mantik - Götzendienst. Andererseits bewegen sich erwartungsgemäß viele griech.-jüd. Texte selbst im Grenzraum zur M., zB. das jüd. Rachegebet von Rheneia (P. W. van der Horst /

J. H. H. Newman [Hrsg.], Early Jewish prayers in Greek [Berlin 2008] 135/43) oder das Gebet des Jakob (PGM XXIIb 1/26). Selbst die im Zauber häufige Ekel-Evokation ist dem Judentum nicht fremd, zB. durch Verwendung von *Harn u. Menstrualblut (*Menstruation) beim Ausgraben der Zauberwurzel Baaras (Joseph. b. Iud. 7, 180/5; vgl. Apollon. Rhod. Arg. 3, 845/66) u. zusammen mit Zaubersprüchen bei der Gewinnung von Bitumen am Toten Meer (Joseph. b. Iud. 4, 480; Tac. hist. 5, 6; Strab. 16, 2, 43). Die Transkription Baaras aus Me'ara beweist, dass auch Josephus aus griechischer Quelle schöpft (vgl. noch Plin. n. h. 28, 80; zum Menstrualblut im Zauber zB. Damasc. vit. Isid. 102 [142 Zintzen]). Die in der M. (auch der christl.) wichtige Ekel-Evokation bzw. Tabuverletzung dient der Willenssteigerung, genauer gesagt dem energischen Verlassen des ,Normalen'. Amulette sind im jüd. Umfeld deutlich seltener bezeugt als in anderen religiösen Kontexten u. werden zB. von Josephus, Philon oder dem NT an keiner Stelle diskutiert; Phylakterien (Mt. 23, 5) sollten davon unterschieden werden. Erst in rabbinischer Zeit mehren sich hier die Belege. Oft hören wir von religiösen Tattoos, zuweilen mit dem Gottesnamen; sie werden jedoch von den Rabbinen verboten (Makkot 3, 6; Sifra Qedošim 6, 10 [J. Neusner, Sifra 3 (Atlanta 1988) 124]; Bohak 117/9).

b. Juden als Zauberer. Juden wurde in der hellenist.-röm. Welt regelmäßig Zauberei nachgesagt, worin sich nicht unbedingt reale jüd. Praxis spiegeln muss, sondern auch eine Minderheitenprojektion am Werk ist (Plin. n. h. 30, 11; Iuvenal. 3, 13; 6, 542/7; Iust. / Trog. 36, 2, 8/11; Strab. 16, 2; Lucian. Trag. 173f; 4Q242; J. Trachtenberg, The devil and the Jews² [Philadelphia 1983] 55/155). Juden sind auch als Ärzte vielfach bezeugt (M. Stern, Greek and Latin texts on Jews and Judaism 2 [Jerus. 1974] 679), u. noch der Arzt Alexander Trallianos (6. Jh.) zitiert einen rein jüd. Heilzauber (therap. 12 [2, 583 Puschmann]; dt. Übers.: Hopfner, OZ 1 § 485). Das Motiv grenzt an den Vorwurf des Aberglaubens (Apul. flor. 6: Iudaei superstitiosi). Besonders *Mose galt vielen Heiden als Zauberer par excellence (Plin. n. h. 30, 11; Apul. apol. 90; J. G. Gager, Moses in Greco-Roman paganism [Nashville 1972] 134/61; Ulmer aO. [o. Sp. 902] 124/36), wobei Texte wie Ex. 7f im Hintergrund stehen. – Conc. Eliberit. vJ. 305 (?) cn. 49 (4, 257f Martínez Díez / Rodríguez) verbietet christlichen Landbesitzern, ihre Äcker von Juden segnen zu lassen, was also offenbar gängige Praxis war. Die Acta Silvestri erzählen von einem (fiktiven) Religionsgespräch zwischen Juden u. Christen vor Kaiser Konstantin, bei dem die Juden von dem Magier ,Zambres' (wohl Jambres) angeführt werden (B. Mombritius [Hrsg.], Sanctuarium seu vitae sanctorum 2 [1910] 508/31; überliefert auch bei Cedren. hist. comp. 273/82 [PG 121, 521/40]), u. für Epiph. haer. 30, 12, 4 (GCS Epiph. 1, 348) sind Juden ständig in Zaubereien befangen. Aug. civ. D. 22, 8 berichtet von einem jüd. Amulettverkäufer. – Vgl. ferner den jüd. Zauberer der Theophiluslegende, den Zauberer Theodorus bei Greg. M. ep. 7, 41 (CCL 140, 505) u. den jüd. Wahrsager, den Theodahad konsultierte, bei Procop. b. Goth. 1, 9.

c. Josephus, Philon u. andere griech.-jüd. Autoren. Josephus benutzt das Wortfeld ,Goëtie' zur Desavouierung von prophetischen u. messianischen Gestalten (b. Iud. 2, 261. 264; 4, 85; 5, 317; ant. Iud. 20, 97. 161. 167. 188; vit. 40), ist aber sonst (wie auch viele pagane Historiker) an M. nicht übermäßig interessiert. In seiner Darstellung der jüd. Gesetze (ant. Iud. 4, 199/301) widmet er dem Thema nur einen Satz (4, 279 über φάρμακα) u. bringt erstaunlicherweise ein eigentliches M.verbot an keiner Stelle zur Sprache (Bohak 83/5), wenn auch Mose von Nähe zur M. ferngehalten wird (ant. Iud. 2, 284/6; c. Ap. 2, 160/2). Die pers. bzw. babyl. Magier diskutiert er aus eher ethnologischem Blickwinkel in seiner Danielparaphrase (ant. Iud. 10, 195/236; 11, 31). Im Jüd. Krieg beschützt er zwei heidn. Aristokraten vor Lynchjustiz, denen der Volkszorn M. zugunsten der röm. Armee nachgesagt hatte (vit. 113. 149/53); seine Attitüde ist hier geradezu rationalistisch. Die essenische Expertise in okkultem Wissen (Kräuter, Weissagung u. a.) oder seine eigene in Sachen Traumdeutung ist ihm in keiner Weise suspekt. Weder Josephus noch andere jüd. Autoren benutzen M. zur Erklärung größerer privater oder nationaler Unglücke; hier greift der Monotheismus. – Eine profilierte, durchaus ambivalente Haltung zur M. hat Philon. Positiv kann er sie als ὀπτικὴ ἐπιστήμη kennzeichnen, welche die ,Werke der Natur durch deutlichere Vorstellungen erhellt' (spec. leg. 3, 100; fast gleichlautend

quod. omn. prob. lib. 74). In dieser Form sei sie königliche Kunst; die pers. Könige dürften ihr Amt nur antreten, wenn sie in die Kunst der Magier eingeweiht worden seien (vgl. auch Cic. div. 1, 91, wohl aus Poseidonios [frg. 374 Theiler; vgl. W. Theiler, Poseidonios 2 (1982) 297]). Andererseits gebe es eine niederträchtige, böse Kunst (κακοτεχνία) der Sklaven u. Frauen u. einer vagabundierenden kultischen Subkultur, der μηναγύρται u. βωμολόχοι, die sich mit Reinigungsriten u. Beschwörungen abgeben u. behaupten, mit Zaubertränken u. Besprechungen Liebe in *Hass u. Hass in Liebe zu verwandeln. Simple Gemüter wendeten sich ihnen zu, bis sie durch große Unglücksfälle von der Sinnlosigkeit dieses Tuns eingeholt würden (Philo spec. leg. 3, 101; vgl. somn. 1, 38). Die atl. Vorschriften zum Thema bespricht er spec. leg. 3, 92/103 (I. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1932] 386/9); Zauberer seien ohne Umschweife hinzurichten, worin er offenbar keinen Widerspruch zu den vorgenannten Äußerungen sieht. Die philonische Unterscheidung ist eine Adaptation der stoischen Unterscheidung zwischen technischer u. natürlicher Divination (vit. Moys. 1, 277), die auch Cic. div. zugrunde liegt. Von φίλτρα (‚Liebeszaubern') spricht Philon noch öfters u. verwendet das Wort gerne metaphorisch (wie später Clemens v. Alex.). Originell ist sein Vergleich magischer u. politischer Künste (somn. 2, 1. 38), den später Maimonides aufnehmen u. nach diesem Albertus Magnus entfalten sollte (Thorndike 1, 358f).

d. Griechisch-jüdische magische Texte. Magische Traditionen waren besonders mit dem Namen Salomos verbunden, wodurch sie als ein Spezialfall von Weisheit aufgewertet wurden. Joseph. ant. Iud. 8, 45 erzählt von einem jüd. Exorzisten Eleazar, der in Gegenwart des Kaisers Vespasian mit einem magischen Ring u. mit einem Zauberspruch, den Salomo verfasst habe, eine Austreibung durchführt. Unter dem Einfluss von Passagen wie 1 Reg. 5, 9/14 u. Sap. 7, 17/21 konnte Salomo leicht magisches Wissen zugesprochen werden, eine Tradition, die in eine reiche magisch-mantische Salomonliteratur mündet (Testamentum Salomonis, Hygromanteia Sałomonis), welche auch Christen kennen (Orig. comm. in Mt. 26, 63 [GCS Orig. 11, 2, 230]; Decret. Gelas. 5, 8 [TU 38, 4, 57f]). Bereits Itin. Burdig. 589, 11 (CCL 175, 15; 4. Jh.) nennt dazu Lokalsagen (P. A. Torijano, Solomon the esoteric king [Leiden 2002]; vgl. Suda s. v. Ἐζεκίας [2, 208 Adler]), seltener von David (11Q5 XXVII, 2/11; 11Q11) oder allgemein von jüdischen Exorzisten an Königshöfen (4Q242: Gebet des Nabonid; 1QGenAp 20, 16/29). Besonders Test. Salom. definiert eine breite dämonologische Basis für mögliche magische Praktiken; wegen der Dämonisierung der Dekangötter (ebd. 18; vgl. Orig. c. Cels. 8, 58) ist es wohl ägyptisch-jüdischen Ursprungs. Das magische Hexagramm wird in jüdischer Tradition mit David, in islamischer mit Salomo verbunden (zum jüd. Element im graeco-ägypt. Zauber s. o. Sp. 896f). Die Sprache der LXX hat auch Zaubertexte geprägt, etwa den 1890 auf dem röm. Friedhof von Hadrumetum entdeckten umfangreichen Liebeszauber (Bleitafel; 3. Jh.), in dem ‚Aoth Abaoth, der Gott Abrahams, Iao, der Gott Jakobs, u. Iao Aoth Aobaoth, der Gott Isramas (= Israels)' angerufen werden, um einen Totengeist im Dienst einer Klientin gefügig zu machen, die einen Mann mit seiner Hilfe zur Heirat zwingen will (Text u. Komm.: A. Deissmann, Bibelstudien [1895] 21/54; engl. Übers.: Gager, Curse tablets aO. [o. Sp. 877] 112/5; C. D. G. Müller: o. Bd. 11, 1251f). Die Variationen der jüd. sakralen Namen müssen nicht Verschreibungen sein, sondern könnten auch Tabuentstellungen darstellen; jedoch dürfte der Text von einem Heiden nach einer rein jüd. Vorlage gestaltet sein.

e. Geschichten von Magiern. M. war schließlich auch im Judentum nicht nur in Form ritueller Handlungen präsent, sondern auch als Gegenstand romanhaft-phantasievoller Erzählungen, etwa jener um Jannes u. Jambres (A. Pietersma, The apocryphon of Jannes and Jambres, the magicians [Leiden 1994]; vgl. zum literarischen Stoff Num. 22, 22; 2 Tim. 3, 8; Plin. n. h. 30, 11; bMenaḥot 85a; Targ. PsJonat. Ex. 7, 1; CD 5, 18f). Solche oft märchenhaften Geschichten über Zauberer sind sonst speziell aus der ägypt.-demotischen Überlieferung bekannt (F. Hoffmann / J. F. Quack, Anthologie der demot. Lit. [2007] 118/52). Der Si-Osire-Zyklus (ebd.; F. L. Griffith, Stories of the high priests of Memphis [Oxford 1900]), dessen Jenseitsschilderung vielleicht Lc. 16, 19/31 beeinflusst hat, ist mittlerweile auch aramäisch bezeugt (Hoffmann / Quack aO. 118). Überhaupt muss nicht nur nach Ritualen u.

ihrer Wertung gefragt werden, sondern auch nach einem kulturellen Symbolraum gemeinsamer Imagination u. Narration.

IV. Judentum im semitischen Sprachraum (nichtrabbinische Quellen). a. Qumran. Unter den Textfunden am Toten Meer haben sich auch Passagen mit Affinität zur M. gefunden, vor allem Exorzismen, daneben mantische Literatur (4Q186; 4Q3318; 4Q561 u. a.). Gemeinsam mit angelologischen u. dämonologischen Texten zeigen sie ein starkes Interesse an ‚okkulten' Themen, dessen genauen Umfang wir nicht mehr bestimmen können (gegen Alexander, der übertreibend von einer vollen Integration der M. in Qumran spricht). In Qumran praktizierte Formen von ‚geheimem Wissen' (Physiognomonik, *Horoskope, Brontologien, Exorzismustechniken, Eide usw.) galten offenbar nicht als illegitime M., deren Verbot man natürlich kannte (Zitat von Dtn. 18, 9/14 in 11Q19 LX, 16/21; vgl. die vielleicht magischen Namenslisten 4Q230f). 4Q510f sind apotropäische Lieder eines ‚Weisen' gegen böse Geister, 5Q14 rituelle Flüche, 4Q560 wohl magische Sprüche zum Schutz schwangerer Frauen (DJD 37 [2009] 291/302; vgl. Joseph. b. Iud. 2, 136; Hippol. ref. 9, 22; Alexander 342/79; ders., Art. Magic and magical texts: Enc. of the Dead Sea Scrolls 1 [2000] 502/4).

b. Magie u. das Motiv der gefallenen Engel. Eine einflussreiche Theorie der M. entfalten Hen. aeth. 6/8. 64f im Kontext einer religiösen Zivilisationskritik (sicher nicht nur einer Kritik an hellenist. Kultur). M. (Beschwörungen u. ihre ‚Lösung', Kenntnis zauberkräftiger Pflanzen) ist dabei ähnlich wie Waffenschmiedekunst, Kosmetik, Astrologie u. Mantik überhaupt ein Wissen, welches durch gefallene, zu bösen Geistern gewordene Engel (‚Wächter') irdischen Frauen u. ihren Kindern offenbart wurde. Dämonen sind auch aus den Leibern der Kinder der Wächter entstanden, die in der Sintflut umkamen (ebd. 15, 8/16, 2). Jub. 10, 1/14 verbindet diese Vorstellung mit einem magisch-medizinischen Noahbuch, welches von Engeln offenbartes Wissen gegen die Dämonen bietet (vgl. jedoch ebd. 8, 3). Auf gefallene Engel wird M. auch zurückgeführt in der Aod-Episode (PsPhilo lib. ant. bibl. 34 [SC 229, 256/8]). Diese jüd. Tradition ist bis zur Gnosis bekannt (Apocr. Joh.: NHC II, 1; III 1, 38f; IV 1, 39f; Pistis Sophia 1, 15. 18. 20 [NHStudies 9 (1978) 24/9]) u. wird auch großkirchlich rezipiert (zB. Clem. Alex. strom. 5, 1, 10 u. ö.; Tert. cult. fem. 1, 2, 1; 2, 10, 2f; apol. 35, 12; PsClem. Rom. hom. 8, 14, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 127]; Lact. inst. 2, 16, 1; vgl. Koran 2, 102). Seit Iul. Afric. chron. F 23 (GCS NF 15, 48/51) sind es jedoch im christl. Kontext in neuer Auslegung von Gen. 6, 1/4 eher Kainiten, die ihre sethitischen Frauen M., Goëtie u. Mantik lehren (PsTheodos. Melit. chron.: Th. Tafel [Hrsg.], Monumenta saecularia 3, 1 [1849] 15; H. Gelzer, Sextus Julius Africanus u. die byz. Chronographie 1 [1880] 63f; Ch. Auffarth u. a. [Hrsg.], The fall of the angels [Leiden 2004]; A. Y. Reed, Fallen angels and the history of Judaism and Christianity [New York 2005]). In beiden Traditionen wird die Ambivalenz des magischen ‚Wissens' zur Sprache gebracht. In der griech. Tradition dagegen erscheint M. nur selten als von Göttern offenbarte Kulturtechnik (vgl. jedoch Pind. Pyth. 4, 216/23, wo Aphrodite Jason einen Liebeszauber lehrt); unter den klass. ‚Heroen' gibt es keine Zauberer (allenfalls die Telchinen).

c. Aramäische Zauberschalen. (J. A. Montgomery, Aramaic incantation texts from Nippur [Philadelphia 1913]; E. M. Yamauchi, Mandaic incantation texts [New Haven 1967]; C. D. Isbell, Corpus of Aramaic incantation bowls [Missoula 1975]; Naveh / Shaked aO. [o. Sp. 883]; dies., Magic spells and formulae. Aramaic incantations of Late Antiquity [Jerus. 1993]; J. B. Segal, Catalogue of the Aramaic and Mandaic incantation bowls in the British Mus. [London 2000]; D. Levene, A corpus of magic bowls. Incantation texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity [ebd. 2003]; C. Müller-Kessler, Die Zauberschalentexte der Hilprecht-Slg., Jena, u. weitere Nippur-Texte aus anderen Slgg. [2005]; vgl. auch E. C. D. Hunter, Nippur and Aramaic incantation texts: Verbum et calamus, Festschr. T. Harviainen [Helsinki 2004] 60/82.) – Wichtigste Quelle der spätantiken aram. M. sind innen (seltener auch außen) beschriebene u. bemalte Zauberschalen, die in Hausecken, unter Türschwellen, auf Friedhöfen u. a. hinterlegt (oft: begraben) wurden u. apotropäischen Zwecken dienten. Sie sind in babylonisch-aramäischer, syrischer u. mandäischer Sprache erhalten (später auch in arabischer), entstammen fast immer dem Raum Irak-Nordsyrien-Westiran u. datieren vom 4./7. Jh. Ihre erhebliche, ständig wachsende Anzahl hat sie für die For-

schung in jüngster Zeit zu einem zentralen Referenzcorpus für die Erforschung magischer Kultur werden lassen. Ihre Vf. waren nach gegenwärtigem Kenntnisstand hauptsächlich Juden u. Mandäer, seltener Manichäer (also Mitglieder religiöser Minderheiten), die sich für oft andersreligiöse Klienten (das folgt bes. aus den sorgfältig angegebenen Personennamen) auf professionellen Zauber als Gewerbe spezialisiert hatten. Angesichts der immensen Zahl an Neufunden (iJ. 2009 rechnen Sachkenner mit 1500 bekannten, aber noch unpublizierten Exemplaren neben etwa 300 publizierten) kann sich das Bild jedoch weiter diversifizieren. Öfter hat ein Klient dieselbe Schale mehrfach anfertigen lassen, vielleicht um sein Haus damit in alle Richtungen abzusichern. Es finden sich sowohl synkretistisch-dämonologische *Beschwörungen als auch Kompositionen aus alttestamentlichen Passagen (so zB. der lange Fluchtext einer Schale bei Naveh / Shaked aO. 174/9). Quelle des Übels sind oft Lilith- u. Lilis-Gestalten. Amulette (oft auf dünnem Gold-, Silber-, Blei- oder Kupferblech eingeritzt) wurden im Gegensatz zu diesen Zauberschalen offenbar überall getragen, wo Juden wohnten. Ein aram. Papyrusamulett ist auch aus Oxyrhynchos bekannt (Geller aO. [o. Sp. 897] 96/8). – Noch wenig erforscht sind mit aramäisch-magischen Texten beschriftete Menschenschädel der gleichen Epoche (D. Levene, Calvariae magicae: Orientalia 75 [2006] 359/79).

V. Judentum im semitischen Sprachraum (rabbinische Quellen). Ähnlich den Kirchenvätern bemühen sich die Rabbinen, sowohl die Welt des volkstümlichen Zaubers als auch der professionellen, elaborierten M. rigide zurückzudrängen. Freilich praktizieren sie auch selbst vieles, was mit einem gewissen Recht magisch genannt werden kann, u. sind in ihrem Bemühen um Normierung der religiösen Praxis u. Ausgrenzung der M. nach Ausweis vieler Zeugnisse (ebenfalls ähnlich den Kirchenvätern) nur wenig erfolgreich. Zahlreiche Zeugnisse der spätantiken jüd. M., oft weitab von rabbinischen Normen, sind erhalten, deren Erforschung oft große Widerstände überwinden muss, da sie dem Bild eines rabbin. ‚Normaljudentums' vielfach entgegenstehen. – Eine eigene Mythologie entfaltet sich um den ‚wahren Gottesnamen', der zunehmend nicht einfach mit dem Tetragrammaton identisch ist (vgl. aber Hen. aeth. 69, 14; Jub. 36, 7; Taʿanit 3, 8), sondern zum schlechterdings erstrebenswertesten magischen Geheimwissen überhaupt wird. Diese jüd. Mythologie des Gottesnamens war auch Nichtjuden bekannt (Orig. c. Cels. 4, 33; Iren. haer. 2, 6, 2), wie das Aussprechen geheimer Gottesnamen auch bei Heiden als in hohem Maße gefährlich gelten kann (Hopfner, OZ 1 § 686. 701. 703. 771; von einem Namen, der ‚die ganze Welt durchdringt', spricht Iambl. myst. 8, 5). Schon Artapanos hatte erzählt, wie Mose den Pharao durch das Flüstern des Gottesnamens ohnmächtig werden ließ (frg. 3 Holladay), u. von einer Tötung von Menschen durch Aussprechen des Gottesnamens berichten zahlreiche rabbin. Geschichten, die man ‚magische Legenden' nennen könnte (Blau 50/2). Ähnlich wie im Christentum entwickelt sich im rabbin. Diskurs ein Typus des ‚hl. Mannes', der, von Gottvertrauen erfüllt, gottgegebene Wunderkräfte besitzt u. anwendet. Vom Magier unterscheidet ihn grundlegend der nicht-technische, nicht erlernbare Charakter seiner Kräfte, obwohl die äußeren Wirkungen vergleichbar sind u. ebenfalls wie im Christentum in Konkurrenzszenarios gestaltet werden. Dieser wundertätige Rabbi ist keineswegs nur ‚Heiler'; sein Fluch ist tödlich, wenn er ihn anwendet (vgl. Joseph. ant. Iud. 14, 22/4; bBaba Batra 14a. 22a. 75a par.; bSanhedrin 100a; bMegillah 5b). Das Erbe der galilaeischen Charismatiker des 1. Jh. vC. u. nC. (Chanina ben Dosa, Choni der Kreiszieher [D. E. Aune: o. Bd. 21, 1066f], Jesus) lebt hier in neuer Form auf u. verbindet sich mit der Institution des Rabbinats. Die Rabbinen bemühen sich gleichzeitig, den Kontakt mit technischer praktizierter M. zu minimieren, so schon in der Mischna (Sanhedrin 6, 6; 7, 7. 11; 10, 1; letztere Stelle gegen die Verwendung von Toraversen im Heilzauber) u. in vielen Details in der Gemara. Die verbreitete Ölbesprechung etwa wird bSanhedrin 101a abgewehrt. Das M.verbot der Tora konnte in einigen Texten sogar als noachidisches, also für die ganze Menschheit gültiges Gebot gewertet werden (L. Ginzberg, Legends of the Jews 5 [Philadelphia 1925] 92f). Vor allem die Minim (Häretiker, nicht unbedingt Christen) werden mit illegitimer M. zusammengebracht (jSanhedrin 7, 25d u. ö.). Selbstverständlich bleibt die göttliche Vorsehung jeder M. überlegen (bSanhedrin 67b par.;

bḤullin 7b; Bohak 54/8). Volksmedizinische Amulette (u. a. der Nagel eines Gekreuzigten) waren halachisch umstritten (Šabbat 6, 9). Gegen Schutzzauber für Tiere wendet sich Ḥullin 4, 7. Beide galten uU. als darke ha-ʾemori (bŠabbat 67a; Terminus technicus für Aberglauben). Amulette u. a. werden besonders dann verboten, wenn sie Beziehungen zu paganer Religion haben (ʿAbodah Zarah 3, 3). – Die Grenzen der Möglichkeiten eines Zaubers u. verschiedene Definitionsfragen zu M. u. Mantik werden u. a. bSanhedrin 65a/6a. 67a/8a diskutiert (umfassendster Text über M. in der rabbin. Lit.). Diese Passage zeigt auch Nähe der M. zur Welt des Illusionismus (der Bühnen-M.), allenfalls der Hypnose, die wir etwa durch die Beschreibung bei Kelsos kennen (Orig. c. Cels. 1, 68). Die Rabbinen bemühen sich überhaupt erstaunlich oft, Kriterien für eine Abgrenzung zwischen Illusionismus (‚Betrug der Augen') u. M. zu finden (schon Sanhedrin 7, 11; bSanhedrin 67b), u. noch in islamischer Zeit sind Geschichten über jüdische Illusionisten häufig (C. Barbier de Meynard [Hrsg.], Maçoudi. Les prairies d'or[2] 2 [Paris 1914] 266f). Dennoch wird zB. eine magische Tierverwandlung für möglich gehalten (bSanhedrin 67b). Interessanterweise wirft die karäische Literatur den Rabbinen Leichtgläubigkeit gegenüber M. vor (Alexander 344; M. Frenschkowski, Religion auf dem Markt: Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 [2002] 140/58, bes. 153f; zu den rabbin. Belegen S. Krauss, Talmudische Archäologie 3 [1912] 104/7). Auch die iran.-zoroastrische M. wird rigoros abgelehnt: ‚Wer nur ein Wort von einem Magier (maguš) lernt, verdient den Tod' (bŠabbat 75a). Die babyl.-jüd. Tradition kennt zahlreiche Konkurrenzszenarios zwischen einem Rabbi u. einem zoroastrischen Priester. Ein Richter muss solide Kenntnisse der volkstümlichen M. besitzen, um einschlägige Rechtsfälle beurteilen zu können (bMenaḥot 65a). Die erhaltenen jüd. Zauberschalen, Amulette u. a. verwenden niemals die Terminologie der verbotenen M. zur Beschreibung ihrer Rituale; offenbar verstand man deren Verwendung nicht als Übertretung der tradierten Normen (J. Seidel, Charming criminals: Mirecki / Meyer, Power 145/66). – Jüdische Zauberbücher sind vor allem aus späterer Überlieferung bekannt. M. Margalioth (Sepher Ha-Razim [Jerus. 1966]) rekonstruiert aus zahlreichen Fragmenten ein jüd. Zauberbuch wohl des 4. Jh. (andere datieren es etwas später), das sich als Offenbarung des *Engels Raziel an Noah gibt (engl. Übers.: Morgan aO. [o. Sp. 882]). Eine elaborierte Kosmologie u. Angelologie dient als Referenzrahmen für zahlreiche magische Rezepte, vor allem Zauberworte, in einigen Fällen auch für Schadenzauber (zB. Sendung von Alpträumen). Sefer ha-Razim 2 (Morgan aO. 53) beschreibt zur Verhinderung von Überschwemmungen die Herstellung einer magischen Statue mit Details, die ʿAbodah Zarah 3, 1 gerade verboten werden (vgl. Maimonides, Mischne Tora zu ʿAbodah Zarah 7, 6; 12. Jh.). Die Grenze gegenüber einer förmlichen Evokation paganer Götter bleibt im jüd. Zauber meist gewahrt, obwohl andererseits Sefer ha-Razim 4 (Morgan aO. 71) ein hebräisch transkribiertes griech. Gebet an Helios enthält (vgl. PGM IV 247); auch Beschwörungen des Hermes, der Aphrodite u. des Mondes finden sich. Doch wird die bibl. Terminologie für illegitime M. niemals zur Beschreibung dieser Riten verwendet. – Ein jüd. Zauber, um einen Menschen magisch zu töten, findet sich zB. in Ḥarba de-Moše (Schwert des Mose); diese Schrift ist ein babyl.-aram., später um eine hebr. Einführung ergänztes Zauberbuch (4./6. Jh.; zitiert zuerst bei Hai Gaon in der ältesten Liste jüd. Zauberbücher: S. Emanuel, Shuvot ha-geonim ha-ḥadashot [Jerus. 1995] 131f). M. Gaster hat es 1896 zuerst ediert (Texts and studies [London 1925/28] 1, 288/337; 3, 69/103; ders. / S. Daiches [Hrsg.], Three works of ancient Jewish magic [ebd. 1986]); mittlerweile liegen weitere Fassungen vor (Bohak 175/9). Nähe zur M. zeigt auch die Hekhalot-Literatur mit ihrer Aufstiegsmystik, obwohl eigentlich magische Rezepte hier selten sind (P. Schäfer [Hrsg.], Übers. der Hekhalot-Lit. 1/4 [1987/95]; J. Dan, Jewish mysticism 1 [Northvale 1998] 99f). Als besonders ergiebig für magische Texte, deren genaues Alter zwischen Spätantike u. MA oft kaum zu bestimmen ist, hat sich die Kairoer Geniza erwiesen (P. Schäfer / S. Shaked [Hrsg.], Magische Texte aus der Kairoer Geniza 1/3 [1994/2000]). Sehr merkwürdig ist, dass Gottes- u. Engelnamen zuweilen identisch sind (J. Neusner, A history of the Jews in Babylonia [Leiden 1966/70] 2, 147/50; 3, 110/26; 4, 330/62; 5, 174/96. 217/43; E. Urbach, The sages 1 [Jerus. 1975] 97/183; Bohak; D. Sperber, Magic

and folklore in Rabbinical lit. [Ramat Gan 1994]).

D. Neues Testament. I. Jesusüberlieferung / Evangelien. Offenbar schon zu Lebzeiten wurden Jesus wie anderen religiösen Gründerpersönlichkeiten auch (Mani, Mohammed) von Gegnern magische Praktiken nachgesagt. Er gilt als besessen (Mc. 3, 20/30 parr.; Joh. 8, 48; vgl. Lc. 7, 33 par. aus Q von Johannes d. T.) bzw. als Teufelsbündner (Lc. 11, 14/23 par. aus Q), was nicht identisch ist, aber in jedem Fall seine Heilungen dislegitimieren soll. Jesus wendet die Vorwürfe nicht durch spezielle Wunder, sondern argumentativ (dämonologisch) ab. In der Tat stehen seine Heilungen durch Speichel (Mc. 7, 31/7; 8, 22/6; Joh. 9, 1/12) u. Kraftübertragung durch *Handauflegung (Mc. 1, 31; 5, 24/34 u. ö.; vgl. Philostr. vit. Apoll. 3, 39; 4, 45; Suet. vit. Vesp. 7; Tac. hist. 4, 81 u. ö.) in unmittelbarer Nähe zu magischen Praktiken. Diese Elemente drängt schon das Mt.-Ev. redaktionell zurück. Offenbar will es Jesus nicht in zu große Nähe zur M. rücken, der Speichel etwa fehlt dort (O. Böcher, Matthäus u. die M.: Studien zum Mt.-Ev., Festschr. W. Pesch [1988] 11/24). – Auch sonst ist Vermeidung magischer Konnotationen plausibel: Die Übersetzung von aramäischen Heilungsworten Jesu (Mc. 5, 41; 7, 34) soll diese von voces magicae unterscheiden (in der nur zu ebd. 7, 34 erhaltenen Vetus Syra entsprechend fortgelassen). Das Mc.-Ev. hebt die magisch klingende Fremdartigkeit auf, indem es übersetzt (Fremdsprachen im Exorzismus: Lucian. philops. 9, 31; 34, 15; Alex. 13; Hieron. vit. Hilar. 18 [112/4 Bastiaensen]; Act. Philipp. 132 [AAA 2, 2, 62/4]). Die Zeichenforderung gehört ebenfalls in das Umfeld des M.vorwurfs (Mc. 8, 11/3 par.; Lc. 11, 16. 29/32 par. aus Q) u. distanziert Jesus vom Bild eines Magiers (zu ähnlichen Vorwürfen gegen Ärzte Thorndike 1, 117/81). Die eschatologische Spannung der Heilungen u. Exorzismen Jesu (Lc. 11, 20 aus Q) u. die Betonung des Glaubens sind dem Zauber fremd, so dass die Affinitäten in der Tat nicht überschätzt werden dürfen. Die präzise Bedeutung des ‚Glaubens‘ (‚Dein Glaube hat Dir geholfen‘: Mc. 5, 34 parr. u. ö.) in den Heilungen ist umstritten, schließt aber in jedem Fall die Möglichkeit aus, Jesu Heilungswunder ausschließlich von einer magischen *Dynamis des Wundertäters her zu verstehen. Andererseits verwenden Mc. 7, 35 u. Lc. 13, 16 für Jesu therapeutische ‚Lösungen‘ Defixionsterminologie (Busch 41/4); von einer wirklichen Rezeption der technischen Sprache der M. kann im NT dennoch keine Rede sein. Doch sind spekulative Dämonologie u. Angelologie (Lc. 11, 24/6 aus Q; Col. 2, 18; sehr häufig in der Apc.) u. die Idee okkulter ‚Kräfte‘ (Mc. 5, 30) dem frühen Christentum nicht fremd (zum antiken ‚Kraftgedanken‘ im magischen Kontext PGM IV 2449f; CorpHerm 13, 2 [2, 200f Nock / Festugière]; Procl. in Plat. remp.: 2, 167 Kroll). In Milet wird gar eine Göttin Dynamis als Gestalt der Hekate verehrt (Ditt. Syll.^{3} nr. 57, 29). Auch zwischen asketischer Offenbarungsvorbereitung u. -zauber ist die Grenze fließend. An einen magischen Automatismus erinnert Mc. 5, 24/34 parr. (Heilung der blutflüssigen Frau durch Berühren eines Gewandsaums), doch wird das magische Zutrauen der Frau zum Wundertäter sofort in einen stärker personalen Glauben an Jesus als den Heilbringer gehoben. Insgesamt entspricht Jesus nicht dem soziokulturellen Bild des ‚Magiers‘, war aber ‚verwechselbar‘. Auch die Versuchungen Jesu nach Q (Lc. 4, 1/13 par.) bewegen sich in der Nähe zu magischen Fähigkeiten (s. u. Sp. 923; H. C. Kee, Medicine, miracle, and magic in NT times [Cambridge 1986]; B. Kollmann, Jesus u. die Christen als Wundertäter [1995]; Busch). Manche Ähnlichkeit ist wohl nur zufällig, zB. Jesus u. Hekate als Herr / Herrin über die ‚Schlüssel der Unterwelt‘ (Apc. 1, 18; Wünsch aO. [o. Sp. 885] 25; D. E. Aune, The Apocalypse of John and Graeco-Roman revelatory magic: ders., Apocalypticism, prophecy and magic in early Christianity [Tübingen 2006] 353/61). Undeutlich ist, ob der Stab Christi in später Sarkophagkunst u. Katakombenmalerei auch das Bild des Zauberstabes evozieren will. Busch 98/103 listet eine große Zahl an Parallelen auf, nennt aber immer auch eine alternative Deutung, wodurch die Ambivalenz der Phänomene sichtbar wird. Viele dieser Parallelen beziehen sich jedoch allgemein auf antike religiöse Erzählkultur u. Symbolwelten, nicht speziell auf M. – Die Interpretation Jesu als eines Magiers besaß für Heiden u. Juden große Attraktivität, wogegen ihn christliche Autoren durchgehend verteidigen (Iustin. apol. 1, 30, 1; dial. 69, 7; 108, 2; PsClem. recogn. 1, 48 [GCS PsClem. Rom. 2, 36]; Orig. c. Cels. 1, 6. 38; Tert. apol. 21, 17; Eus. c. Hierocl. 2 [1,

370f Kayser]; Athan. incarn. 48 [SC 199, 440/4]; Aug. cons. evang. 1, 11; vgl. Jesu Deutung als λαοπλάνος, gegen die Iustin. dial. 69 schreibt). Juden sahen im Interpretament ‚Zauberer' eine Möglichkeit, die Christologie der Kirche abzuwehren, u. entfalten es daher breit (vgl. bSanhedrin 43a) bis zur Toledot-Jeschu-Lit. des frühen MA (vgl. einschränkend E. Bammel, Jesus der Zauberer: ders., Judaica et Paulina 2 [1997] 3/14 [nachträgliche Rechtfertigung der Kreuzigung Jesu]). Im paganen Kontext ist eine solche Deutung nicht etwa immer als polemische Karikatur zu verstehen, sondern kann auch eine Faszination in Hinsicht auf den ‚Wundermann' Jesus aufnehmen. Besonders der Ägyptenaufenthalt des jugendlichen Jesus gab Anlass, ihn mit ägyptischer M. zusammenzustellen (Orig. c. Cels. 1, 28. 46). Ebd. 1, 68 kontrastiert Jesus dagegen mit dem ausbeutenden Egoismus der professionellen M.experten. Tert. carn. 5, 10 wirft Markion vor, Jesus faktisch als Magier zu interpretieren. Arnob. nat. 1, 43/55 verteidigt Jesus ausführlich gegen den M.vorwurf, indem auf das Fehlen von Beschwörungen (carmina), magischen Materialien, Opfern oder speziellen Zeiten hingewiesen wird (ähnlich Lact. inst. 4, 15. 19 mit weiteren Argumenten; Aug. civ. D. 10, 9). Aug. cons. evang. 1, 9f weiß gar von Zauberbüchern unter dem Namen Jesu u. der Apostel Petrus u. Paulus, von denen nichts erhalten zu sein scheint. In der jüngeren Gegenwart wurden magische Initiationsriten u. a. durch M. Smith mit Jesus in Zusammenhang gebracht, der zB. auch das Abendmahl in die Nähe magischer Identifikationsriten stellen wollte. Diese Sicht hat sich nicht durchsetzen können. Dennoch bleibt auffällig, wie nahe die Evv. in vielem etwa Philostr. vit. Apoll. stehen, ohne dass man an eine bewusste Anknüpfung denken müsste: Jesus bleibt ‚verwechselbar'. Das Thema wurde bekanntlich bereits zwischen Hierokles (*Hierokles I) u. Eusebios v. Kaisareia literarisch ausgefochten. – Eine wichtige Beobachtung ist, dass bereits früh der Name ‚Jesus' magisch instrumentalisiert werden konnte, auch in einem paganen oder jüd. Milieu (Mc. 9, 38f; Act. 19, 13f; öfters auch in den Zauberpapyri: PGM IV 1230f [Chrestos, nicht Christus]. 3020f; XII 190. 390; XXIIb 18; CXXIII 50; zT. offenbar aus jüd., nicht aus christl. Tradition). Nach Orig. c. Cels. 4, 33 u. ö. ist der Jesusname sogar wirksam, wenn ein moralisch lasterhafter Mensch ihn ausspricht (dagegen scharf Eustath. Ant. engastr. 22 [50f Klostermann]). Hinweise auf die Wunder Jesu in einem *Exorzismus können unverbunden neben rein heidnischen Texten stehen (zB. PBerol. 17202; 4. Jh. [W. Brashear / R. Kotansky: Mirecki / Meyer, World 3/24]; vgl. S. Shaked, Jesus in the magic bowls: Jewish Stud. Quart. 6 [1999] 309/19; W. Heitmüller, Im Namen Jesu [1903]; D. E. Aune: o. Bd. 17, 821/37; ders., Magic in early Christianity: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1507/11). – Die Taufe gilt in der ganzen Alten Kirche als Abkehr von magischen Praktiken u. von den Dämonen (Iustin. apol. 1, 14).

II. Paulus. Dieser ist wenig geprägt von magischen Vorstellungen, sondern von der tiefen Überzeugung einer eschatologischen Überwindung der kosmisch-astralen, zuweilen dämonologisch konnotierten ‚Mächte u. Gewalten'. Diese Überwindung geschieht aber weder durch überlegenes okkultes Wissen noch durch magische Praktiken, sondern durch Christus. In Lasterkatalogen des Paulus u. der Paulusschule finden sich nur selten Begriffe, die eindeutig auf Zauber zielen (am ehesten Gal. 5, 20). Ein apotropäischer Zauber steht vielleicht hinter ebd. 4, 14. Ebd. 3, 1 wurde mit der Idee des ‚bösen Blicks' in Verbindung gebracht, schwerlich zu Recht. Die ‚Übergabe an den Satan' 1 Cor. 5, 3/5 führt in die Nähe magischer Fluchrituale (so schon Deissmann, LO^{4} 256/8; Audollent aO. [o. Sp. 877] nr. 156; PGM V 334/6). Aber anders als diese wird sie als Akt der Gemeinde qualifiziert, wohingegen 1 Tim. 1, 20 das Motiv schon traditioneller Ausdruck apostolischer Autorität ist. Die Begrifflichkeit ist Gerichtssprache (P. Arzt-Grabner u. a., 1. Korinther = Papyrol. Komm. zum NT 2 [2006] 206/9). An eine Abhängigkeit von der röm. devotio ist nicht zu denken, eher an jüd.-sakralrechtliche Bannrituale als Vorbild (Dtn. 27, 11/26; 1QS II 4/18 u. ö.). Immerhin sind Fluchwunder im NT nicht selten (Mc. 11, 12/4. 20/5; Lc. 9, 52/6 mit Textvariante; Act. 13, 9/11; vgl. zur Rezeption Paulin. Med. vit. Ambr. 43 [108/10 Bastiaensen]; Eugipp. vit. Sev. 36 [SC 374, 266/70]). Engelverehrung u. Stoicheiakult in Kolossai mögen eine Affinität zur lokalen synkretistischen M. haben (C. E. Arnold, The Colossian syncretism [Tübingen 1995]). Charismenlisten wie 1 Cor. 12, 4/11 u. Mc. 16, 17f lassen sich als implizi-

ter Antityp zu Listen magischer Wirkungen lesen. In der pauluskritischen Legende der PsKlementinen wird Paulus mit der Figur des Simon Magus amalgamiert u. kann zB. Möbel telekinetisch bewegen (hom. 2, 32 [GCS PsClem. Rom. 1, 49]).

III. Apostelgeschichte (einschließlich apokrypher Apostelgeschichten). Im Rahmen seines humorvoll-kritischen Porträts paganer Religion lässt der Auctor ad Theophilum Paulus u. andere Missionare mehrfach die frühchristl. Mission mit der Welt der M. (Barjesus Elymas, vielleicht arab. ʿālim, ‚wissend': Act. 13, 4/12; Simon Magus: ebd. 8, 4/25) u. der volkstümlichen Divination (Frau, die einen Python [Wahrsagegeist] in sich hat: ebd. 16, 16/8) zusammenprallen. Elymas wird schwerlich nur im Lc.-Ev. polemisch als Magier bezeichnet; dieses war eher dessen Selbstbezeichnung, die durch das lukanische ‚Pseudoprophet' kritisiert wird. Die Verbrennung der Zauberbücher Act. 19, 19 hat als Vorbild späterer Aktionen gegen magische Literatur gedient (Zach. Rhet. vit. Sev.: 63. 65. 69f Ambjörn; Aug. en. in Ps. 61, 23 [CCL 39, 792f]; W. Speyer, Art. Büchervernichtung: RAC Suppl. 2, 226/8). Sie spielt zudem mit dem Wissen der Leser um die berühmten *Ephesia Grammata (die aber Zauberworte, keine Bücher sind) u. beruht ihrerseits auf der jüd. Ablehnung dieser Literatur: φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι, mahnt PsPhocyl. 149. Zauber u. Giftmischerei werden auch sonst oft paränetisch verbunden (Test. XII Rub. 4, 9; Orac. Sibyll. 1, 96 [GCS 8, 10]; Asc. Jes. 2, 5; Philo spec. leg. 3, 92/103; P. W. van der Horst, The sentences of Ps-Phocylides [Leiden 1978] 212f), auch regelmäßig in christlichen Texten (Did. 2, 2: οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις; Ep. Barn. 20, 1; Act. Paul. 4, 35; A. A. Barb: o. Bd. 10, 1232f). Auch im paganen Kontext hat es Verbrennungen von libri magicae artis gegeben (Paul. sent. 5, 23, 8 [Riccobono, Fontes^2 2, 410]; Speyer, Büchervernichtung aO. 188f). Die Wertangabe 50000 Silberstücke (Denare) allerdings könnte phantastisch sein (K. Ehling, Zwei Anmerkungen zu argyrion in Apg 19, 19: ZNW 94 [2003] 269/75). – Act. 19 schildert auch das Aufeinandertreffen von Mission u. M. Zaubern wird polemisch als περίεργα πράσσειν bezeichnet (ebd. 19, 19; vgl. PGM XII 404). In Nähe zur M. bewegen sich Motive wie die Wirkungen, welche dem Schatten des Petrus oder den Schweißtüchern des Paulus (Act. 5, 15; 19, 12) zugeschrieben wurden, oder die Türöffnung ebd. 12, 7 (vgl. Philostr. vit. Apoll. 8, 5; Iambl. vit. Pythag. 217; Arnob. nat. 1, 43; PGM IV 447; XII 161; XIII 327. 1065 u. ö.). Prophetische Symbolhandlungen sind magisch, nur insofern in ihnen das angekündigte Geschehen eingeleitet wird (Act. 21, 10/4). Besonders die Gestalt des Simon Magus (ebd. 8, 9/24) wurde zum Kristallisationspunkt zahlreicher Legenden, die ihn vielfach in Konkurrenzszenarien M. - Mission einzeichnet (Iustin. apol. 1, 26, 1/3. 56, 2; dial. 120, 6 u. durchgehend in den PsKlementinen; F. Heintz, Simon ‚le magicien' [Paris 1997]; S. Haar, Simon Magus [Berlin 2003]; A. Ferreiro [Hrsg.], Simon Magus in patristic, medieval and early modern traditions [Leiden 2005]; H.-J. Klauck, Die apokryphe Bibel [2008]). Das Szenario Mission - M., verbunden mit dem M.vorwurf gegen die Christen, erweist M. als Wettbewerbsfaktor in der Konkurrenz der Religionen. Eine kleinasiatisch-jüd. Exorzistengilde könnte unter dem Namen der ‚Sieben Söhne des Hohenpriesters Skeuas' aufgetreten sein (Act. 19, 13/7; der Name, lat. Scaeva, deutet auf eine fiktionale Figur). Vielleicht wird aber auch das Motiv jüdischer Exorzisten (vgl. den ‚hebr. Exorzismus' PGM IV 3007/27) in eine ‚Sieben gegen eins'-Legende umgemünzt, um die Überlegenheit des Apostels zu demonstrieren. Die *Glossolalie hat kaum erkennbare Ähnlichkeit mit Zauberworten u. ähnelt diesen allenfalls, insofern sie als Engelsprache interpretiert wird. Doch ist die Interpretation der Zauberworte als Göttersprache keineswegs allgemein verbreitet (Frenschkowski, Zauberworte aO. [o. Sp. 884] 354/60). Vgl. dens., Offenbarung u. Epiphanie 1 (1995) 172/4; H.-J. Klauck, M. u. Heidentum in der Apostelgesch. des Lukas (1996); S. E. Porter, Magic in the Book of Acts: M. Labahn / B. J. E. Peerbolte (Hrsg.), Kind of magic (London 2007) 107/21. – Das in Act. nur angedeutete Konkurrenzszenario christliche Verkündiger - Magier wird allenthalben entfaltet in den apokryphen Apostelakten u. in den PsKlementinen, also der altkirchl. Romanliteratur. Wie meist in stereotypisierten Konkurrenzszenarien ähneln sich beide Träger übernatürlicher Kräfte in ihrem Verhalten durchaus, stehen aber für entgegengesetzte religiöse Bindungen, also für Christentum u.

Heidentum. Das Problem M. - Wunder wird hier breit, wenn auch ohne theologischen Tiefgang diskutiert (recogn. 3, 57/60; 8, 53. 60; 10, 66 [GCS PsClem. Rom. 2, 133/6. 250f. 255. 367f]). Auch einfache M.vorwürfe gegen Christen sind häufig, zB. gegen Paulus in den Acta Theclae oder gegen die namengebenden Apostel in den Acta Petri et Andreae durch ihren Gegner Onesiphorus, wobei Petrus ein groteskes, an Illusionismus erinnerndes Schauwunder nach Mc. 10, 25 vollbringt, dessen Möglichkeit ihm der Gegner abgesprochen hatte. Vielleicht ist auch Suet. vit. Ner. 16, 3 so zu verstehen (Smith, Clement 234). Spätere Texte wie die Prochorus-Fassung der Johannesakten sind voll ähnlicher Erzählungen, an denen sich die fromme Phantasie delektiert. Auch von Liebeszauber wird erzählt (PsClem. Rom. hom. 5, 8, 4 [GCS PsClem. Rom. 1, 95]). Aus dem von Simon Magus zu magischen Zwecken getöteten Knaben spreche freilich nicht dessen Seele, sondern ein Dämon (recogn. 2, 13/5; 3, 44f [ebd. 2, 58/60. 126f]; hom. 2, 25/30 [ebd. 1, 45/8]). Der durch Petrus vereitelte magische Flugversuch des Simon Magus gehört zu den berühmtesten M.legenden der Christentumsgeschichte, worüber außer Act. Petr. 7/29 u. PsClem. Rom. hom. 3, 16/9 (GCS PsClem. Rom. 1, 62f) auch Arnob. nat. 2, 12; Cyrill. Hieros. catech. 6, 15 (1, 176 Reischl / Rupp) u. a. berichten (vgl. über fliegende Magier S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüd. Quellen [1902], bes. 223f; D. R. Bauer / W. Behringer [Hrsg.], Fliegen u. Schweben [1997]; allgemein: R. Söder, Die apokryphen Apostelgesch. u. die romanhafte Lit. der Antike [1932] 81f; G. Poupon, L'accusation de m. dans les Actes Apocryphes: F. Bovon u. a. [Hrsg.], Les Actes Apocryphes des apôtres [Genève 1981] 71/94; J. Bremmer, Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles: ders. / Veenstra 51/70; T. Nicklas, Zaubertränke, sprechende Statuen u. eine Gefangenenbefreiung: AnnStorEseg 24 [2007] 485/500; F. Bovon, Milagro, magia y curación en los hechos apócrifos de los apóstoles: A. Piñero [Hrsg.], En la frontera de lo imposibile [Córdoba 2001] 263/87). – Die Kindheits-Evv. übertragen diese Szenarien gar auf Jesus als Kind: So verliert eine Braut, als sie am Tag ihrer Hochzeit das Jesuskind küsst, ihre Stummheit, die ihr Zauberer zugefügt haben (Ev. Thom. de puerit. Jesu 15). Insgesamt ist diese Literatur ein wichtiges Zeugnis für das altkirchl. M.imaginarium als eigener Teil der Erzählwelt früher Christen.

IV. Andere frühe Zeugnisse. Die Qualifikation der heidn. Götter als Dämonen (1 Cor. 10, 20f) rückt jedes pagane Ritual in die Nähe der M., was im NT noch nicht weiter reflektiert wird. Hier kündigt sich die Perhorreszierung aller paganen Religionen an, die in der Missionsgeschichte einen prägenden Einfluss haben sollte. Breite Teile antiker, auch jüdisch-synkretistischer M. werden im NT nicht erkennbar rezipiert, so der sonst verbreitete Schaden- u. Liebeszauber (Passagen wie Gal. 5, 20; Apc. 9, 21; 18, 23; 21, 8 fehlt jede Konkretheit; vgl. jedoch Asc. Jes. 2, 5), voces mysticae, Götterzwang u. Defixionen, die verwandten Künste der Physiognomonik (in Qumran belegt) u. Astrologie (astrale Symbolik ist jedoch häufig). – Die Apokalypse ordnet in ihren Lasterkatalogen u. auch sonst M. eindeutig der Welt des Bösen u. Dämonischen zu (9, 21; 18, 23; 21, 8; 22, 15). Dennoch hat D. E. Aune (Apocalypse aO. [o. Sp. 918] 347/67) gezeigt, dass auch hier zumindest Affinitäten zum Offenbarungszauber bestehen, wenn diese auch eher vager Natur sind. So lässt sich die Betonung des ‚schnellen Kommens' der Parusie (Apc. 2, 16; 3, 11; 22, 7. 12. 20) als eine Art Gegeninstanz gegen die Ungeduld des Zaubers mit seiner stehenden Formel ‚jetzt, jetzt, schnell, schnell' verstehen (PGM III 123f; IV 1245. 1593. 1924. 2037; vgl. I 89f; IV 236f; VI 14; VII 248f. 329/31; s. o. Sp. 884). Im 2. Jh. schildert Herm. mand. 11 Propheten in sozialer Nähe zu Magiern u. Wahrsagern: Man geht zu ihnen, fragt sie um Rat u. bezahlt sie für ihre Dienste. – Wie Jesus konnten auch Christen magischer Machenschaften verdächtigt werden, zB. um sich einem Prozess zu entziehen (Pass. Perp. 16 [124 Mus.]: incantationibus magicis; Lact. inst. 5, 3, 19; PsClem. Rom. recogn. 1, 58, 1 [GCS PsClem. Rom. 2, 41]; Orig. c. Cels. 7, 69; Act. Thecl. 15: Paulus habe Thekla mit einem Liebeszauber belegt). Tertullian verteidigt das Christentum insgesamt gegenüber dem Verdacht der M. (uxor. 2, 4, 5). Der gleiche Vorwurf konnte freilich noch unter Kaiser Julian vorgebracht werden (Socr. h. e. 3, 13, 11f).

V. Die Magier in Mt. 2 u. ihre Deutung. In einer gewissen Spannung zu anderen frühchristl. Aussagen steht die Rezeption der μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν (Iustin. dial. 77, 4 kon-

kretisiert: ἀπὸ Ἀραβίας) in Mt. 2 u. ausführlicher Protoev. Jac. 21 (SubsHag 33, 166/74; vgl. Orac. Sib. 8, 476 [GCS 8, 172]; *Magierhuldigung). Sie repräsentieren für den judenchristl. Vf. von Mt. wohl das ‚Beste des Heidentums'; ihre Gaben sind prophetisch gedacht. Wahrsager, vor allem Astrologen, sind oft Magier. PsAristoteles berichtet, Sokrates habe ein syr., nach Athen gereister μάγος den gewaltsamen Tod vorhergesagt (bei Diog. L. 2, 45). Umstritten in der reichen Literatur war vor allem, ob u. inwiefern Mt. 2 die Astrologie legitimiert. Dagegen wendet sich zB. Tert. idol. 9, 5 u. eine vielzitierte Predigt des Joh. Chrysostomos (hom. in Mt. 6, 1 [PG 57, 61/3] erlöst Jesus aus den Bindungen des astral fixierten Schicksals). Das Mt.-Ev. ist die einzige ntl. Schrift, welche die positive Wertung der Magier, die wir aus Philon, Clemens v. Alex. u. a. kennen, rezipiert u. in eine heilsgeschichtliche Theologie integriert (vgl. F. Scorza Barcellona, Art. Mages [Les rois]: Dict. encycl. du Christianisme ancien 2 [1983] 1517f; A. de Halleux, L'adoration des mages dans le commentaire syriaque du Diatessaron: Muséon 104 [1991] 251/64; R. C. Trexler, The journey of the magi [Princeton 1997]; M. Frenschkowski, Traum u. Traumdeutung im Mt.-Ev.: JbAC 41 [1998] 5/47; T. Hegedus, Early Christianity and ancient astrology [New York 2007] 201/22; P. Paciorek, L'adoration des mages [Mt 2, 1/12] dans la tradition patristique et au MÂ jusqu'au 12^{e} s.: Augustiniana 50 [2000] 85/140; W. Witakowski, The magi in Syriac tradition: Malphono w-Rabo d-Malphone, Festschr. S. P. Brock [Piscataway 2008] 809/43). – Eine heilvolle eschatologische Aufhebung aller Mantik u. M. signalisiert der Stern von Bethlehem Ign. Eph. 19, 2f: ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας. Orig. c. Cels. 1, 60 machen sich die Magier auf, weil seit der Geburt Jesu ihre M. wirkungslos ist. Seit der Geburt des Erlösers haben die Dämonen Angst, u. die Mantik ist außer Kraft gesetzt (Basil. [?] in Jes. 2, 96; 8, 220 [PG 30, 276. 500f]). M. ist zwar mit Faszination, aber auch Furcht verbunden u. kann insofern den sozialen u. persönlichen Frieden stören: defigi quidem diris precationibus nemo non metuit (Plin. n. h. 28, 19; vgl. Apul. met. 2, 20). Eine Überwindung der in diesem Sinn gefürchteten M. durch das Mt.-Ev. kann daher in der Tat eine Befreiungserfahrung sein.

E. Alte Kirche. I. Grundsätzliche Urteile. a. Apostolische Väter u. Apologeten. Bestimmend wird die Zusammenstellung von M. u. Mantik mit Götzendienst bzw. einem illegitimen Verkehr mit dämonischen Mächten (vgl. 1. Cor. 10, 20). Bereits Did. 2, 2; 3, 4; 5, 1 verbietet nicht nur den Umgang mit M., sondern jeden Kontakt mit Wahrsagern, Beschwörern u. Zauberern, weil er zum Götzendienst führen könnte (vgl. ebd. 2, 2 die Zusammenstellung mit Abtreibungsrezepten, die aus der Antike mehrfach bezeugt sind; ähnlich Ep. Barn. 20, 1). Auffallend ist das weitgehende Fehlen von M.polemik im Hirten des Hermas (nur vis. 3, 9, 7). – Bei den Apologeten ist das Thema nicht zentral, aber doch in beiläufiger Form nicht selten, etwa Aristid. apol. 8, 3; 13, 7; Tat. or. 1, 1 (M. als persische Erfindung); Ep. ad Diogn. 8, 4. Justin hatte in seiner vorchristl. Zeit selbst M. ausgeübt (apol. 1, 14, 2), lehnt sie dann aber rigoros ab (ebd. 1, 14, 1 u. ö.) als Werk der Dämonen u. ihrer Väter, der gefallenen Engel (ebd. 2, 5 [4], 2/4). M.-, Mantik- u. Götzendienstkritik sind untrennbar verbunden. Christlicher Exorzismus im Namen Jesu u. jüdischer Exorzismus mit Hilfe magischer Räucherungen u. Zaubersprüche werden kontrastiert (dial. 85, 3). Tat. or. 17 greift den Sympathieglauben hinter der M. an u. verbindet ihn mit Namen wie Demokrit u. Ostanes, wobei auch die Medizin kaum von M. unterschieden wird (ebd. 18; Thee 338).

b. Hippolyt. Dieser bietet ref. 4 eine zusammenfasssende kritische Gesamtdarstellung von Mantik, Astrologie u. M., wobei letztere auch mit Bühnenzauber u. Illusionismus in Zusammenhang gebracht wird (ebd. 28/42; R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier = TU 39, 2 [1913]). Aus diesem Bericht gewinnen wir umfassenden Einblick vor allem in die betrügerische Seite der M., die eben auch ein gutes Geschäft war (vorgetäuschte Göttererscheinungen, Taschenspielertricks u. a.). Manches dazu findet sich auch verstreut in paganen Quellen, so dass an der Wahrheit der Vorwürfe nicht zu zweifeln ist. Wie im modernen Okkultismus sind massive Betrugstechniken auch bei solchen Magiern plausibel, welche die M. mit persönlicher Hingabe u. Überzeugung praktizieren, zuweilen ohne Unrechtsbewusstsein oder in einer inneren Überlegenheitsattitüde. Sobald besonders in der häresiographischen Literatur eine auch theoretische

Beschäftigung mit M. zutage tritt, werden die aus der griech.-röm. Literatur vertrauten Traditionszusammenhänge übernommen.

c. Tertullian u. Clemens v. Alex. Tertullian kennt die Rückführung der M. auf böse Engel (ab angelis desertoribus: apol. 35), weshalb Christen sie nicht praktizierten; dazu betont er das betrügerische Element von M. (an. 57). Besonders verbunden ist sie mit der Astrologie (idol. 9, 3. 7). Anders als später bei Origenes beruhen die magischen Namen der Dämonen auf Anmaßung erfundener Götternamen (ebd. 15, 5f). – Völlig unbefangen verwendet Clemens v. Alex. M.begriffe dagegen als Metaphern, sogar für christliche Gebete (quis div. salv. 41, 5 [GCS Clem. Alex. 3, 187]). Der göttliche *Logos ist ἐπῳδὸς ἅγιος νοσούσης ψυχῆς (paed. 1, 2, 6, 1). Die göttlichen φίλτρα erwecken den Menschen zur Liebe zu Gott (ebd. 1, 3, 7, 3). Doch kann auch falsche Lust ihre ‚Hexerei' entfalten, die das Evangelium gerade überwindet (strom. 1, 2, 20, 2; 2, 20, 120, 3 u. ö.). Die Weisheit der iran. Magier, der Chaldäer, der Brahmanen, der Druiden u. anderer Gruppen betrachtet er mit interessiertem Respekt u. sieht in ihnen die ersten Philosophen (ebd. 1, 15, 71, 3/5; protr. 5, 65, 4). Sein Urteil über praktizierte M. unterscheidet sich jedoch nicht von dem anderer Theologen der Alten Kirche (vgl. seine Liste illegitimer Praktiken paed. 3, 4, 28, 3), auch wenn seine Rhetorik zT. anders gelagert ist. Zaubersprüche, *Ephesia Grammata u. Amulette erwähnt er öfters. Betrügerische Zauberei (γοητεία) steht hinter Orpheus u. anderen Gründerfiguren paganer Religion (protr. 1).

d. Origenes, Eusebios u. Epiphanios. Auch für Origenes ist der Zusammenhang zwischen M., Dämonen u. paganer Religion selbstverständlich (vgl. A. Monaci-Castagno, Art. Magia: dies., Origene dizionario [Roma 2000] 253/6). Kelsos kann er Begriffsverwirrungen u. mangelnde Differenzierung vorwerfen (c. Cels. 6, 39); Origenes kennt auch eine Tätigkeit von Magiern im Rahmen der öffentlichen Religion (ebd. 5, 38: Installation des Sarapisbildes); ebd. 6, 39f referiert eine Liste magischer Praktiken (vgl. 8, 61; dazu in Jos. hom. 20, 1 [PG 12, 921/3]: Wirkungen der M.). Die Macht der Dämonen ist jedoch begrenzt (c. Cels. 8, 60). Wichtig ist, dass Origenes M. als geschlossenes System von Überzeugungen u. Praktiken behandelt, keineswegs als wirren Aberglauben, obwohl Betrügerisches im Spiel sei. Die Realität magischer Wirkungen steht nicht in Zweifel: M. ist nicht illusionär, sondern moralisch u. religiös verwerflich, weil sie Dämonenwerk ist (ebd. 2, 51 u. ö.; vgl. über pagane Religion ebd. 5, 5; 7, 69; 8, 2). Sie wird nur unter dem Vorwand (πρόφασις) der Religion (θεοσέβεια) betrieben (ebd. 6, 39). Die Kontrolle des Zauberers über die Dämonen ist eine scheinbare: In Wahrheit erliegt er der Verführung durch den Dämon (ebd. 6, 45). Etwas anders princ. 3, 3, 1/3: Der ganze Bereich gehört der sapientia principum mundi huius zu, die sich den gefallenen, aber nicht im vollen Sinn dämonischen Völkerengeln verdankt (M. ist hier Aegyptiorum secreta quam dicunt). Speziell Zaubersprüche u. Namens-M. erwähnt Origenes erstaunlich oft (c. Cels. 1, 24f; 5, 45; in Jos. hom. 23, 4 [PG 12, 932f]), wobei er sich um Unterscheidung bemüht: An Jesus glauben ist nicht dasselbe wie an seinen Namen glauben (in Joh. comm. 10, 44 [28], 307. 310. 314 [GCS Orig. 4, 222/4]; G. Bardy, Origène et la m.: RechScRel 18 [1928] 126/42; Thee 367/94; J. Dillon, The magical power of names in Origen and later Platonism: R. P. C. Hanson u. a. [Hrsg.], Origeniana tertia [Roma 1985] 203/16). – Auch für Eusebios sind Mantik u. M. Formen eines illegitimen Umgangs mit Dämonen (zB. praep. ev. 3, 17, 1/3); er zitiert zB. ein Orakel, in dem *Hekate selbst einen Zauber mit ihrer Statue lehrt (ebd. 5, 12, 1f aus Porph. philos. ex orac. haur. 130f; vgl. PsCypr. idol. 6 [CSEL 3, 1, 23]). Epiph. haer. 1, 3; 3, 3 (GCS Epiph. 1, 172. 177) ordnet die Entdeckung der M. in sein häresiegeschichtliches Schema ein (Zeit Jareds bzw. Ebers), wobei er der verbreiteten Gleichsetzung Nimrods mit Zoroaster widerspricht.

e. Augustinus. Eine profilierte theologisch-semiotische Kritik an jeder Form von M. (u. Mantik) legt Aug. doctr. christ. 2, 35/8 vor. Alle M. ist Kommunikation mit Dämonen u. für Christen daher illegitim, ja eigentlich sachlich nicht mehr möglich. Theoriebausteine liefert er auch sonst. Er fragt divers. quaest. 79 (CCL 44A, 225/31), wie die Magier des Pharao ihren Zauber bewirken konnten, u. antwortet mit dem Hinweis auf die Fähigkeit der Dämonen, betrügerischen Schein zu erzeugen (trin. 4, 11). In seiner Dämonologie ist Augustinus von mittelplatonischen Ideen (Apuleius) beeinflusst. Tierverwandlungen u. a. hält er für dämonischen Betrug (civ. D.

18, 18). Ebd. 10, 9f greift er auf breiter Front die Theurgie an, die er freilich von der primitiven Goëtie unterscheidet. Magier können vielleicht kleinere Geister zum Gehorsam zwingen (divers. quaest. 79, 1 [CCL 44A, 227]), verlieren dabei aber ihre Seele an den Teufel, der sich die M.faszination zunutze macht. Die Exorzismen im Taufkontext vertreiben mit den Dämonen auch magische Einflüsse. Eine Verbindung M. - Wissenschaft - unheilvolle Neugier deutet er zumindest an (conf. 10, 35). Auch gegen das populäre Wahrsagen wendet er sich vielfach (zB. in Joh. tract. 6, 17 [CCL 36, 62]). Kirchenpolitisch wirksam wird die Diskussion in seinem Briefwechsel mit Orosius in Hinsicht auf die gegen Priscillian u. die Origenisten erhobenen Vorwürfe (c. Priscill.: ebd. 49, 165/78), wo es jedoch eher um die von Augustinus auch sonst angegriffene Astrologie geht. – Zu Augustins Theorie der M. vgl. R. A. Marcus, Augustine on magic: RevÉtAug 40 (1994) 375/88; F. Graf, Augustine and magic: Bremmer / Veenstra 87/103; Daxelmüller 82/92; Thorndike 1, 504/22.

f. Spätere Autoren. (F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens: RevHistLitRel 8 [1903] 417/40; P. Kochanek, M. u. Mantik in den Schriften des Basilius d. Gr.: Volksglaube im antiken Christentum, Festschr. Th. Baumeister [2009] 322/38.) – Die Zusammenstellung von M. u. Wirkung der Dämonen bleibt grundlegend auch außerhalb der griech. u. lat. Tradition (Eznik v. Kołb, De deo 102/13 [PO 28, 3, 449/51; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 585/7]). Nur gelegentlich findet sich das Argument, die M. könne nicht halten, was sie verspricht: ‚Wohlan, so zeige doch einen Zauberer, der leidensunfähig oder unsterblich geworden ist?' (Joh. Mandakuni, Brief über die teufl. Zaubereien 3 [dt. Übers.: BKV^2 58, 248]). Basileios greift weiblichen Liebeszauber (ep. 188, 8 [2, 127f Court.]) ebenso an wie überhaupt von Christen praktizierte Zauberei u. Wahrsagerei (ebd. 217 [2, 208/17 Court.]: Kanones an Amphilochios v. Ikonion). Kritik an Amuletten, Wahrsagerei u. Dorfzauber sind in Syrien u. besonders Ägypten im 4. u. mehr noch 5. Jh. überaus häufig, wobei die lokalen M.spezialisten nicht selten Mönche sind (Philostorg. h. e. 8, 10; Can. Hipp. 11. 15 [PO 31, 2, 96f. 100f]; PsAthan. cn. 41 [W. Riedel / W. E. Crum (Hrsg.), The canons of Athanasius of Alex. (London 1904) 88. 118]; T. Orlandi, A catechesis against apocryphal texts by Shenute and the Gnostic texts of Nag Hammadi: HarvTheolRev 75 [1982] 90; für den syr. Raum vgl. Trzcionka, bes. 161/3). Eine wichtige Quelle für das Überleben paganer M. sind hier zB. die Canones des Jakob v. Edessa (P. de Lagarde [Hrsg.], Reliquiae iuris ecclesiastici [1856] 117/34; dt. Übers.: C. Kayser, Die Canones Jacob's v. Edessa [1886]).

g. Ambivalente Urteile. Ambivalente Urteile sind in der Theologie selten (vgl. jedoch o. Sp. 924f zur Auslegung von Mt. 2 u. 927 zu Clem. v. Alex.). Immerhin muss Tert. idol. 9 einer laxeren Haltung gegenüber der M., welche sich auf Mt. 2 beruft, widersprechen. Erstaunlich ist die ungebrochen positive Rezeption von medizinischen, hippiatrischen u. anderen Rezepten bei *Iulius Africanus (Kestoi), die wir als magisch bezeichnen würden (einschließlich magischer Besprechungen). Doch hat Thee 209f. 307f gezeigt, dass der Christ Iulius Africanus hier keinen Konflikt sieht, weil diese Rezepte für ihn ‚wissenschaftlicher', nicht religiös-magischer Art waren u. eine Mitwirkung von Dämonen nicht anvisiert ist. In der Renaissance wird diese Interpretationslinie als ‚magia naturalis' Bausteine zur Entstehung der Naturwissenschaften liefern. Auch Orig. c. Cels. 1, 24 kann immerhin sagen: ἡ καλουμένη μαγεία οὐχ ὥς οἴονται οἱ ἀπὸ Ἐπικούρου καὶ Ἀριστοτέλους πρᾶγμά ἐστιν ἀσύστατον πάντῃ. – Gelegentlich werden Motive aus der M. zu Trägern einer subtilen religiösen Symbolik, wie die Allegorie der Wurzel *Moly u. der Mandragora (H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung [1985] 164/238; *Alraun). Augustinus erprobte die angeblich magischen Wirkungen der Mandragora im Experiment u. beklagt die hohe Summe, die er für die Wurzel ausgeben musste (c. Faust. 22, 56 [CCL 25, 1, 651/3]; wiederholt Isid. Hisp. expos. in Gen. 25, 19f [PL 83, 262]). – In paganen magisch-medizinischen Beschwörungen ist der Rekurs auf Dämonen nicht immer erforderlich; viele Zaubersprüche u. -rituale scheinen ex opere operato wirksam (schon die Besprechung Od. 19, 457f; vgl. Plat. resp. 4, 426b; Porph. vit. Pyth. 30). Der Astrologe *Firmicius Maternus beschreibt die Befähigung zur M. als Wirkung astraler Faktoren (math. 3, 2, 18; 7, 6. 20; 8, 30, 11; 10, 3; 12, 6. 16 u. ö.) u. bezeugt auch eine Angst der Magier vor einem gewaltsamen Ende (staatl.

Verfolgung?: ebd. 8, 30, 11; vgl. auch die positive Würdigung der Magier 8, 26, 1: incantator qui latentes dolores mitiget potestate verborum; vgl. 3, 10, 3. 12, 6 u. ö. im Gegensatz zu den malefici malitiosi, die wohl vor allem Schadenzauber u. Giftmischerei betreiben; 3, 7, 26; 4, 14, 10. 19, 8 u. ö.; V. Neri, I marginali nell'occidente tardoantico [Bari 1998] 258/86, bes. 266f). – Arnob. nat. 1, 43 beschreibt zusammenfassend, was man der M. zutraute. M. ist nicht etwa wirkungslos: Victorin. Poetov. in Apc. 13, 13 (CSEL 49, 128, 4f. 129, 8/11) traut den Magiern gar zu, mit Hilfe böser Engel Feuer vom Himmel fallen zu lassen. Das Geschick der Zauberer ist eindeutig: Visio Pauli 38 sieht sie in der Hölle (wie die Apc. u. jüdisch zB. Hen. slav. 10 [26 Vaillant]).

h. Isidor v. Sevilla. Im Fahrwasser Augustins, unter Einbeziehung diverser Dichterzitate (Vergil, Lucan, Ovid, auch Varro), fasst Isidor v. Sevilla im westgot. Spanien das Wissen seiner Zeit zur M. zusammen (orig. 8, 9), wobei unter M. auch *Divination u. Totenbeschwörung fallen. Dies alles geschehe ex traditione angelorum malorum (ebd. 8, 9, 3). Auch bei ihm findet sich noch die Kunde von ‚König Zarathustra' (ebd. 8, 9, 1) als *Erfinder der M. Gegenläufig zu den Rechtsquellen der Zeit (s. u. Sp. 949/54) wird illegitime M. nicht bevorzugt Frauen nachgesagt; auch gegenüber der Möglichkeit einer Totenbeschwörung bleibt er zurückhaltend (expos. in 2 Reg. 20 [PL 83, 407/10]; vgl. Aug. divers. quaest. 2, 3, 1/3 [CCL 44, 81/6]; quaest. Dulc. 6, 1/4 [ebd. 44A, 282/7]; vgl. zu Tierverwandlungen u. a. Isid. Hisp. orig. 11, 4). – Unter Isidors Vorsitz beschließt das für die weitere Geschichte des westgot. Spanien bedeutsame 4. Konzil v. Toledo vJ. 633 cn. 29 (5, 218 Martínez Díez / Rodríguez), dass kein Bischof, Presbyter, Diakon oder sonstiger Kleriker folgende Personen konsultieren dürfe: magos aut haruspices aut hariolos, aut certe augures vel sortilegos vel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes.

II. Pagane Magie in christl. Quellen. M. gilt als fundamentale Ausdrucksform von Heidentum, so dass in einem Umkehrschluss manche Praktiken innerhalb der Kirche heidnisch- dislegitimiert werden können, wenn sie Affinitäten zur M. haben. Doch erwähnen die Kirchenschriftsteller auch vielfach fraglos nichtchristliche Praktiken, die in antiken oder modernen Diskursen (oder beiden) als magisch zu bezeichnen sind. Einige Beispiele müssen hier genügen. Liebeszauber erwähnt zB. Firm. Mat. err. 6, 6. Clemens v. Alex. (protr. 4, 58, 3) weiß, dass Magier beanspruchen, Dämonen mit ihren Beschwörungen zu ihren Sklaven zu machen. Für Tert. an. 57 sind die magischen Anrufungen der Ahori u. Biaeothanati (*Biothanati) in Wahrheit solche von Dämonen, die sich als Geister maskieren, u. selbstverständlich ist Heilzauber gegen Skorpionbisse nicht etwa wirkungslos (scorp. 1, 2). – Die iran. Beziehungen der M. u. Zoroasters als ihres Begründers kommen gelegentlich noch zur Sprache (s. o. Sp. 858/64), zB. bei PsMelito Sard. or. ad Anton. Caes. 5 (9, 426f. 504f Otto) oder Arnob. nat. 1, 5. 52, u. auch Magier wie Ostanes sind unter Christen bekannt (Min. Fel. Oct. 26, 10f). Firm. Mat. err. 5, 1 erklärt freilich den Teufel zu ihrem Meister. Magier praestigias edunt, vel quae non sunt videri, vel quae sunt non videri (ebd.; ähnlich Lact. inst. 2, 14; epit. 23 [28], 6). Epiphanios hält es für erforderlich, einer verbreiteten Identifikation des ‚Magiers Zoroaster' mit Nimrod entgegenzutreten (haer. 3, 3 [GCS Epiph. 1, 177]), den er für einen Erfinder falscher Lehren, der Astrologie u. M., hält; expos. fid. 12, 5/13, 1 (ebd. 512) verzichtet er auf eine Besprechung der Magusaioi, Brahmanen, ägypt. Propheten u. anderer Gruppen. Von dem ehemaligen Respekt vor den fremden ‚Philosophenpriestern' (Philon, Clemens v. Alex.) ist nichts mehr geblieben. Auch Origenes weiß von den iran. Magiern (c. Cels. 1, 58. 60), verbindet M. in der Gegenwart aber wie Kelsos vor allem mit Ägypten (ebd. 1, 22. 28. 38. 68). Er kennt Zauberbücher, die sich gerne der Namen der jüd. Patriarchen u. des jüd. Gottes bedienen (ebd. 4, 33; 5, 45), u. zitiert Kelsos, der das Treiben der wohlfeilen Zauberer auf dem Markt beschreibt (ebd. 1, 68). PsClem. Rom. recogn. 1, 5 (GCS PsClem. Rom. 2, 8f) erzählt u. a. vom Anheuern eines nekromantiebegabten Magier-Priesters in Ägypten. Solche Erzählungen sind vor dem Hintergrund historischer ägypt. (auch itineranter) Magier-Priester der Zeit zu sehen, etwa jenes Harnuphis, der für *Marcus Aurelius' Armee in Germanien Flüche u. Regenzauber bewirkte (Dio Cass. 72, 8, 4). Hieron. vit. Hilar. 20 (116/8 Bastiaensen) berichtet von dem (auch durch Defixionen vielfach bezeugten) Zauber

zur Ausschaltung sportlicher Konkurrenten beim Wagenrennen. Der Christ überwindet den Bann durch geweihtes Wasser, u. sein Pferdegespann siegt (vgl. ähnlich Callinic. Mon. vit. Hyp. 22 [SC 177, 140/4] u. zum Ganzen J. Tremel, Magica agonistica [2004]). Hieron. vit. Hilar. 21 (118/22 B.) berichtet von einem jungen Mann aus Gaza, der im ägypt. Memphis einen Liebeszauber erwirbt, den er unter der Tür der begehrten Frau vergräbt, bis Hilarion den Dämon vertreibt. Schon G. Grützmacher bemerkte zu diesen Texten: ‚Eine christl. M. stellt sich der heidn. entgegen' (Hieronymus 2 [1906] 91). Nach Eznik v. Kołb, De deo 102/13 (PO 28, 3, 449/51; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 585/7) beanspruchen die Zauberer, Dämonen zu schicken u. Dämonen auszutreiben; beides stellt der Theologe in Frage. – Gut bezeugt ist die magische u. mantische Verwendung von Homerversen, wie Christen gerne zum selben Zweck Bibelverse benutzen (von Galen: Alex. Trall. 11, 1 [2, 474 Puschmann]; vgl. Iambl. vit. Pyth. 29, 164; Homerverse finden sich auch oft in Zauberpapyri: PGM XXIIa u. ö.; vgl. die Parodie Lucian. cont. 7). Auch die zahlreichen bei Marcell. med. erhaltenen gallisch-röm. Zaubersprüche haben meist keinen Bezug auf Dämonen (wichtigste Quelle zur magischen Volksmedizin in der lat. Spätantike; vgl. A. Önnerfors, Magische Formeln im Dienste röm. Medizin: ANRW 2, 37, 1 [1993] 157/224). Die christl. Verbindung von M. mit Dämonen ist nicht selbstverständlich. Origenes u. a. rechnen zumindest auch mit der Nutzung natürlicher Kräfte in der M., wobei sich Origenes selbst in Nähe zu stoischen Gedanken sieht (c. Cels. 1, 24). Gelegentlich wird auch von Christen energisch zwischen rationaler u. magischer Medizin unterschieden (zB. bei Joh. Mandakuni, Brief über die teufl. Zaubereien 3 [dt. Übers.: BKV^2 58, 248]). Daneben stehen jedoch reiche Zeugnisse für christlichen Heilzauber (bes. bei chronischen Leiden) einschließlich Exorzismen (A. v. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengesch. [1892] 68/88; G. Vikan, Medicine and magic in early Byzantium: DumbOPap 38 [1984] 65/86; R. Merkelbach, Exorzismen u. jüd.-christl. beeinflußte Texte = Abrasax 4 [1996]). In diesem Kontext mag der Hinweis erlaubt sein, dass die spätantike u. frühbyz. Medizin der M. in einer Mischung aus extremer Skepsis, kritischer Rationalität u. naiver Leichtgläubigkeit gegenübersteht, oft bei ein u. demselben Autor untrennbar gemischt, zB. bei Alexander v. Tralles. Schon Galen u. andere frühere Ärzte waren in ihrem Urteil zT. sehr unsicher u. schwankend u. sich der damit gegebenen Probleme oft deutlich bewusst (vgl. umfassend Thorndike 1, 117/64. 566/615 u. ö.). – Geschichten über Zauberer, entweder ihre Bekehrung oder ihr böses Ende, sind häufig, ebenso beiläufige Erwähnungen. Berühmte Magier der paganen Welt wie *Apollonios v. Tyana oder die beiden Juliani (s. o. Sp. 868f) werden von Christen oft erwähnt. Als Autobiographie stilisiert ist die romanhafte Confessio oder Paenitentia Cypriani (ASS Sept. 7, 204/23; BHL 2049; Ende 4. oder Anf. 5. Jh.; in der Folge zahlreiche weitere Cyprianschriften u. Orationes Cypriani), welche den Magier im Umgang mit Dämonen zeigt, der für Klienten Liebes- u. Schadenzauber veranstaltet. Bemerkenswert detailliert ist die Schilderung des Werdegangs des Magiers (eine förmliche Schule elaborierter Zauberei, die von den Eltern für ihren Sohn initiiert wird): Das Thema muss für den Autor erhebliche Faszinationskraft besessen haben. Cyprian schließt noch keinen Pakt mit dem Teufel. Davon erzählen zuerst die jüngeren byz. Legenden von Helladios (Proterios) u. Theophilos (Th. Zahn, Cyprian v. Ant. u. die dt. Faustsage [1882]; L. Radermacher, Griech. Quellen zur Faustsage = SbWien 206, 4 [1927]; *Cyprianus II [Magier]; Thorndike 1, 428/35). Eine Theorie des Teufelspakts als Ermöglichung magischer Kräfte wird in Ansätzen zuerst bei Augustinus formuliert (divers. quaest. 79 [CCL 44A, 225/31]; doctr. christ. 2, 20 [ebd. 32, 54]). Typisch für Magiergestalten in hagiographischer Literatur ist dämonische Anmaßung. Eine in der Historia Monachorum in Aegypto 21, 5/12 (125f Festugière) überlieferte Episode lässt Jannes u. Jambres einen Garten bauen, mit dem sie das irdische Paradies überbieten wollen u. in dem sie später auch begraben werden (Pietersma aO. [o. Sp. 910] 32). Auch sonst sind in der westl. u. östl. hagiographischen Literatur Magiergestalten als Gegner des Heiligen unentbehrlich, so etwa Gurias in der älteren Vita Ioannicii des Petros Monachos 20/2 (ASS Nov. 2, 1, 384/435; BHG 936; vgl. L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1 [Wien 1935] 42/4. 83/7; Th. Pratsch, Der hagiographische Topos. Griech. Heiligenviten in mittelbyz. Zeit [2005] 171/8). Ge-

schichten wie jene von Nektanebos in den verschiedenen Fassungen des Alexanderromans kannten natürlich auch Christen. Listen berühmter Zauberer finden sich sowohl bei Heiden (Plin. n. h. 30, 2/11; Apul. apol. 90; Abt aO. [o. Sp. 888] 318/31) wie Christen (Tert. an. 57, 1; Arnob. nat. 1, 52). Noch Gregor d. Gr. erzählt von Magiern, die vor ihrer Verfolgung in Klöstern Zuflucht suchen (dial. 1, 4, 3/6 [SC 260, 38/42]), u. von ihrer Machtlosigkeit im Verhältnis zu den Heiligen der Kirche (Exorzismus: ebd. 1, 10, 1/5 [92/6]). Ein Gebet der Scholastica um ein Unwetter (sic) unterscheidet sich kaum von einem Wetterzauber (ebd. 2, 33, 1/5 [230/4]; vgl. 3, 12, 1/4 [296/8]: die Legende vom *Kreis des Fulgentius). Das Kreuzzeichen eines Priesters vermag alle Schlangen zu töten (ebd. 3, 35, 2 [404]) usw. Auch hier besiegt eine christl. M. eine ‚Rest-M.' des Heidentums.

III. Magische Praktiken innerhalb der Kirche. a. Alltagsmagie. Zu unterscheiden ist zwischen 1) magischen Praktiken, die von den sie praktizierenden Frauen u. Männern als solche wahrgenommen wurden, 2) Praktiken, die im Kontext kirchlicher Theologie als M. gewertet werden, ohne dass eine solche Wertung allgemein verbreitet gewesen wäre, u. 3) Praktiken, die im Kontext moderner M.theorien als Ausdruck von M. oder in Affinität zu dieser verstanden werden. Diese drei Kategorien unterscheiden sich inhaltlich deutlich. Ein Sonderfall ist die Behauptung magischer Praktiken bei Christen durch einen nichtchristl. kritischen Beobachter (Orig. c. Cels. 1, 6 u. ö.). – Es können hier nur einige Beispiele gegeben werden, vor allem aus der Alltagspraxis. Zu 2) gehören die verbreiteten Amulette u. Talismane mit christlichen Symbolen. Arnob. nat. 2, 32 rechnet ganz selbstverständlich mit apotropäischen laminae (Täfelchen), die von Psyllern u. Marsern hergestellt u. von Christen gekauft werden. Greg. Nyss. vit. Macr.: GregNyssOp 8, 1, 403f schildert, wie seiner Schwester vor ihrer Beerdigung ein Anhängekreuzchen u. ein Ring mit einer Kreuzpartikel abgenommen u. als Erbe aufbewahrt werden (F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 81/116; *Amulett), was als Beispiel für 3) gelten mag. Auf der Haut getragene Kreuze beschreibt Joh. Chrys. in Mt. hom. 54, 4 (PG 58, 536f: ἐπὶ τοῦ μετώπου), der überhaupt eine wichtige Quelle für den kirchl. Widerstand gegen diese Bräuche ist (vgl. auch PsJoh. Chrys. pseud. 7 [PG 59, 561f]). Im östl. Syrien klagt etwa Ps-Ephraem (wohl *Isaak v. Ant.) ganz entsprechend, alles Volk liefe eher zu den Magiern, um sich Amulette zu kaufen, als in die Kirche (De magis 1f [Th. I. Lamy (Hrsg.), S. Ephraemi Syri hymni et sermones 2 (Mechliniae 1886) 396. 398]). Er kennt auch Zauberbücher, in denen der Gottesname mit eigenem Blut geschrieben ist (ebd. 2. 5 [400. 412]). Gerade biblische Texte wurden als Amulette u. Talismane benutzt, besonders das Vaterunser, der apotropäische 90. (91.) Psalm (s. o. Sp. 905f) u. Joh. 1, 1/18 (vgl. exemplarisch die [nachantiken] syr. Slgg. magischer Zaubergebete bei H. Gollancz, The Book of Protection being a collection of charms [London 1912] XXVf. LXIf. LXXIIIf). Auch der extrem kleinformatige Pap. 78 (POxy. 34, 2684) mit dem Text des Judasbriefes war wohl ein solches Amulett (T. Wasserman: Th. J. Kraus / T. Nicklas [Hrsg.], NT manuscripts [Leiden 2006] 137/60). Von Evangelienamuletten sprechen wiederum Joh. Chrys. stat. 19, 4 (PG 49, 195f; vgl. in Mt. hom. 72, 2 [ebd. 57, 663f]), Hieron. in Mt. 4, 23 (SC 259, 162/7) u. Aug. in Joh. tract. 7, 12 (CCL 36, 73f). POxy. 8, 1077 zitiert Mt. 4, 23f als ἰαματικὸν εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, u. die Evangelienanfänge (Initia) begegnen sehr oft als Amulette, auch hintereinander (vgl. auch PRain. 1: ὁρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν τεσσάρων εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ). Fruchtbarkeitszauber nimmt ebenfalls auf biblische Vorbilder Bezug (PLond. Hay 10376: Ankündigung Mariae; PMorgan copt. M662B 22: Gen. 18, 10), ebenso Rachezauber (PBerol. 10587: Sach. 5, 3; PMich. 3565: Flüche des Dtn.; PLond. Or. 5986 u. PLichačev [Kropp aO. (o. Sp. 902) 2, 232/4]: Kainfluch; Florenz, Museo Arch. inv. 5645: Verfluchung Sodoms u. Gomorrhas [auf einen menschl. Knochen geschrieben], ähnlich auch in PLichačev; PVindob. G. 19929 ist ein Rachegebet ohne historiola [6. Jh.]). Heidnische Amulette werden dabei auch christianisiert (F. J. Dölger: ACh 2 [1930] 230/40; vgl. Ganz aO. [o. Sp. 885]). Träger dieser Amulette sahen sich sicher nicht als heimliche Heiden, sondern allenfalls in Spannung zu den Idealen des Klerus, falls ihnen das Thema überhaupt zum Problem wurde. Insofern ist eine vitale M. untrennbarer Bestandteil altkirchlicher Religion. – Viele Bräuche bewegen sich in einem unklaren Zwischenraum zwi-

schen Symbolik u. M. Aug. civ. D. 22, 8 erzählt, wie ‚heilige Erde' aus Jerusalem in privater Frömmigkeit apotropäisch u. zu Heilungszwecken verwendet wurde. Gegen dämonische Einflüsse hilft das Kreuzzeichen, das sogar pagane Riten stören kann (Lact. inst. 4, 27, 1/3; mort. pers. 10, 2). In einer kleinasiatischen Inschrift des 5. Jh. (InschrKleinas 53, 188) soll es eine Kirche in der Troas vor Dieben schützen. Die Realität magieverursachter Verwandlungen von Menschen in Tiere bestreitet Augustinus allerdings u. erklärt sie als Trancevisionen (civ. D. 18, 18). Er bezeugt vielfach die Präsenz magischer Rituale auch im christl. Alltag (serm. 9, 3 [CCL 41, 110]; 56, 12 [ebd. 41A, 163]; 88, 25 [P. Verbraken: RevBén 94 (1984) 100f]; A. Hamman, La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de S. Augustin [Paris 1979] 170/93). Eine nicht unkritische Kenntnis der Traditionen von M. u. Astrologie ist selbstverständlicher Teil der Ausbildung in den artes liberales (conf. 1, 13/8; 3, 3f; 4, 2f), ohne dass dieses Bildungserbe in Konflikt mit den staatl., gegen M. gerichteten Gesetzen gerät (s. u. Sp. 949/54). Auch hier weisen wieder manche Heilungen Nähe zur M. auf, zB. durch Kontakt mit Reliquien (civ. D. 22, 8). Epiph. haer. 30 (GCS Epiph. 1, 333/82) erzählt in seiner ausführlichen Geschichte des comes Joseph v. Tiberias, wie dieser von der Wirksamkeit des Kreuzzeichens überzeugt wird u. mit seiner Hilfe jüdische Zauberer überwindet, um in *Galilaea die ersten Kirchen zu errichten. Erwähnt werden dabei private u. professionelle M. (gegen Bezahlung), Liebeszauber u. magische Rituale in Felsengräbern, Zauber mit Hilfe des Gottesnamens, Exorzismen (K. Greschat, ‚Christi Siegel bricht den Zauber'. Die Macht des Kreuzzeichens in der Geschichte vom comes Joseph v. Tiberias: Volksglaube aO. [o. Sp. 929] 339/53). Christusbilder lehnt Epiphanios im Gegensatz zum Kreuzzeichen vehement ab (ebd. 341).

b. Gottesdienst, Eucharistie u. Klerus. Bereits frühe Sakramentsfrömmigkeit kann das Abendmahl als φάρμακον ἀθανασίας (Ign. Ant. Eph. 20, 2) oder schlicht φάρμακον (Act. Thom. 135 [AAA 2, 2, 242]) bezeichnen, wobei vielleicht ein auch in den Mysterien rezipiertes altes Märchenmotiv von der Wunderarznei metaphorisch aufgenommen wird (K. Th. Schäfer, Art. Antidotum: o. Bd. 1, 457/61; *Moly; W. R. Schoedel, Die Briefe des Ignatius v. Ant. [1990] 174/7; I. Wehr, Arznei der Unsterblichkeit [1987] 106/11 für den medizinischen Sprachgebrauch). PsSerap. Thmuit. sacr. 13, 15 (Funk, Const. 2, 176) nennt die Eucharistie eine ‚Medizin des Lebens', die alle Krankheiten heile. Auch die Taufe kann als φάρμακον verstanden werden (Clem. Alex. paed. 1, 29, 5). Augustinus erzählt von diversen Spontanheilungen bei Taufen (civ. D. 22, 8 u. ö.). – Gerade im Umgang mit der Eucharistie hat man vielfach Affinitäten zu ‚magischem Denken' finden wollen. Die dabei verwendete Definition von M. entspricht allerdings nicht dem Sprachgebrauch altkirchlicher Theologie. So berichtet etwa Augustinus ohne Missbilligung von einer Frau, die aus der Eucharistie einen Umschlag für einen blinden Jungen herstellt (c. Iul. op. imperf. 3, 162 [PL 45, 1315]). Ein Bewusstsein für einen potentiellen magischen Missbrauch stellte sich offenbar nur vereinzelt ein. Auch das Altargerät konnte bald einbezogen werden: Greg. Tur. glor. mart. 84 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 95) erzählt von einem Grafen, der einen erkrankten Fuß in einer Patene badet, die er aus der Kirche hatte bringen lassen. Ambr. exc. Sat. 1, 43 (CSEL 73, 232f) u. Greg. M. dial. 3, 36, 1/5 (SC 260, 408/10) bezeugen die Verwendung der Eucharistie als Reiseschutzmittel (weitere Parallelen bei F. J. Dölger: ACh 5 [1936] 232/47). In der syr. Tradition wurde früh das Segnen der Sinne mit den sakramentalen Gestalten üblich (älteste Belege: Aphraat. dem. 7, 21; 20, 8 [PSyr 1, 347. 906]; F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 231/44). Die strikte Zusammenordnung von M. u. Heidentum behinderte dabei eine Reflexion solcher dezidiert christl. Praktiken als eines potentiellen Ausdrucks von M., die wir nur gelegentlich finden. Selbst Augustinus, der erst im Alter wundergläubig wurde, berichtet zustimmend von einer Heilung durch heiliges Öl, in das ein Priester beim Gebet seine Tränen gemischt hatte (civ. D. 22, 8). – Dabei waren andererseits auch Kleriker keineswegs über den Verdacht illegitimer M. erhaben, so Eusebios v. Emesa, dessen mathematische Studien als Zauberei verleumdet wurden (Socr. h. e. 2, 9, 8; über Kleriker als Magier vgl. Peterson, Frühkirche aO. [o. Sp. 889] 333/45). Ein früher Fall ist Paulinus v. Dacia, der auf der Synode v. Serdica (342/43) zur Sprache kam (qui primus maleficus fuerit accusatus ... cuius maleficiorum

libros Machedonius episcopus atque confessor a Mobso combussit [Hil. Pict. coll. antiar. A 4, 1, 27, 6 (CSEL 65, 66)]), u. sogar Athanasios entging diesem Verdacht nicht. Kleriker, die selbst Zauberbücher schreiben, kennt zB. der armen. Katholikos Joh. Mandakuni in dem ‚Brief über die teufl. Zaubereien' 7 (dt. Übers.: BKV² 58, 249f). Dort findet sich auch die Klage, die Christianisierung Armeniens habe zu keiner Abnahme der Zauberpraxis geführt (1 [dt. Übers.: ebd. 247]). Die Akten des Konzils v. Chalcedon vJ. 451 kennen einen wegen Zauberei exkommunizierten *Diakon, der dennoch Bischof v. Batnai wurde (11, 73, 4 [AConcOec 2, 1, 383]). Magier, Astrologen u. Wahrsager können, ohne ihre Tätigkeiten aufzugeben, nicht getauft werden (Trad. apost. 16 Botte); ein Christ kann diese Berufe nicht ausüben (Tert. idol. 9). – Viele Überlieferungen erzählen von der Wirkungslosigkeit von Schadenzauber gegen Heilige (Paul. Med. vit. Ambr. 20 [182/4 Bastiaensen]). Wunderbare Überwindung von Schadenzauber kann geradezu als eine Art Gegen-M. inszeniert werden. Ein gewisser Theophilos, durch Zauber an Händen u. Füßen gebunden, soll auf Rat der hll. Kyros u. Johannes einen *Fisch fangen lassen. In dessen Innerem wird eine Bronzestatue mit den Zügen des Theophilos u. Nägeln in Armen u. Beinen gefunden, deren Entfernung den Schmerz verschwinden lässt (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 35 [318/22 Marcos]). Besonders die byz. Mönchs- u. Heiligenviten sind voll von Episoden, in denen Gebet u. Wunderkraft sich in nächster Nähe zur M. bewegen, u. nicht nur wenn sie dieser entgegentreten. Leont. Neapol. vit. Sym. (55/104 Festugière) finden sich zahlreiche Geschichten, welche eine Verwünschung durch den Heiligen in der Wirkweise eines Bindezaubers darstellen (L. Rydén, Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios v. Neapolis [Uppsala 1970] 114/6. 120f). Theodoros v. Sykeon (gest. 613), Bischof v. Anastasiopolis, kämpft gegen Magier, bindet Dämonen u. sperrt sie in Kreise, bis sie ihre Übeltaten gestehen u. fliehen (Georg. Scyth. vit. Theod. Syc. 8. 11. 16. 18. 26. 35. 37f. 92f. 114f. 161 [SubsHag 48, 7/10. 13/6. 23/5. 31/4. 75/7. 89/92. 138/45 Festugière]). Der Übergang zB. zwischen einer wunderbaren Türöffnung durch M. oder durch das Kreuzzeichen ist fließend (O. Weinreich, Türöffnung im Wunder-, Prodigien- u. Zauberglauben der Antike, des Judentums u. Christentums: Genethliakon W. Schmid [1929] 169/464; vgl. für den östl. Raum H. J. Magoulias: EpetHetByzSp 38 [1971] 233/52).

c. Übergang zum MA. In Notzeiten griffen auch die öffentlichen Instanzen zu offensichtlicher M. Als Pergamon iJ. 717 gegen die Araber verteidigt wurde, versuchte man, die Soldaten gegen Waffen zu feien, indem man sie ihre Arme in eine Suppe tauchen ließ, die aus einem Embryo gekocht worden war (Theophan. Conf. chron. zJ. 717 [1, 390f de Boor]; Niceph. Cpol. hist.: PG 100, 953; ungerechtfertigt skeptisch zur Historizität W. Brandes, Apokalyptisches in Pergamon: Byzantinoslavica 48 [1978] 1/11). Im galatischen Sykeon hören wir um 600 von einem besonders angesehenen Zauberer (Georg. Scyth. vit. Theod. Syc. 35/8. 143 [SubsHag 48, 31/4. 113 Fest.]). Im Westen will etwa Gregor v. Tours mit seinen zahlreichen Wundergeschichten das Volk daran hindern, sich in Nöten an arioli (Zauberer) zu wenden (vit. Iulian. 46a [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 131f]; virt. Martin. 1, 26f [ebd. 151]). Die Polemik gegen als Heidentum gebrandmarkte Alltags-M. ist eine Konstante: **Caesarius v. Arles (eine Hauptquelle für das frühe 6. Jh.) bezeichnet zB. den Gebrauch von Bibelversen als Amulette als Teufelsdienst (hom. 50, 1 [SC 243, 416/21]; vgl. viele weitere Stellen aus seinem Werk bei Neri aO. [o. Sp. 931] 276f. 283; C. F. Arnold, Caesarius v. Arelate [1894] 166/82). Das Gesamtbild ist überaus vielschichtig u. widersprüchlich, nicht nur weil theologische Theorie u. religiöse Praxis oft weit auseinander lagen, sondern weil die Zuordnung von Praktiken zum kulturellen Konstrukt M. niemals eindeutig war, so sehr sich die Theologie auch um Klärungen bemühte. – Die spätere Zeit kann hier nicht behandelt werden. Vgl. für den Westen S. McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom (Washington 1938); J. E. Salisbury, Iberian popular religion 600 B. C. to 700 A. D. (New York 1985); V. I. J. Flint, The rise of magic in early medieval Europe (Oxford 1991); C. Lavarra, Maghi, santi e medici. Interazione culturali nella Gallia merovingia (Galatina 1994). – Bei den Merowingern dienen Zaubereivorwürfe mehrfach als Begründung von Hinrichtungen in dynastischen Konflikten (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 40; 7, 35 [MG

Script. rer. Mer. 1, 1², 247f. 355/7]). Magische Gegenstände aus antiker Tradition (zB. Gemmen) werden im Zuge ihrer Weitergabe neu interpretiert (E. Zwierlein-Diehl, Antike Gemmen u. ihr Nachleben [2007]).

IV. Magische Praktiken in christlichen Sondergruppen u. in der Gnosis. a. Elchesaiten. Die Bewegung des *Elkesai (Elchasai) weist zahlreiche Elemente auf, die großkirchl. Beobachter an M. erinnern, wie aramäische Kultformeln, ‚Zeugen' u. Krankheitsbeschwörungen (Hippol. ref. 9, 4. 13/7 u. ö.; 9, 12, 20 wird der Gründer als γόης bezeichnet). Seine weltgeschichtliche Bedeutung liegt darin, dass Mani in einer elchesaitischen Gemeinschaft aufwuchs. Umstritten ist ebd. 9, 14, 2; 15, 4f: Beschwörung gegen rabies (symbolisch?). – G. P. Luttikhuizen, The revelation of Elchasai (Tübingen 1985); S. F. Jones, The book of Elchasai in its relevance for Manichaean institutions: Aram 16 (2004) 179/215; A. Nicolotti, A cure for rabies or a remedy for concupiscence?: JournEarlChrStud 16 (2008) 513/34.

b. Simon Magus, Markos u. andere Gnostiker. Die Affinität der *Gnosis zum Zauber fiel auch Nichtchristen auf. Plotin enn. 2, 9 (33) nennt, wohl gegen Sethianer gerichtet, als konkrete Details Beschwörungen himmlischer Wesen mit Hilfe von magischen Gesängen, Tierlauten (im Zauber vielfach belegt), Rufen (ebd. 2, 9 [33], 9) u. Exorzismen (ebd. 2, 9 [33], 9f). Er erkennt (5, 5 [32], 7) auch die mentalen Zusammenhänge zwischen Ohnmachtserfahrungen u. kompensatorischen magisch-gnostischen Allmachtsphantasien (Überlegenheitsattitüde gegenüber der ‚Welt'; vgl. PGM XXXIV). Für den scharfen Beobachter Origenes ist es selbstverständlich, dass die Sprachwelt der Gnosis (im Blick sind die Ophiten) in wesentlichen Teilen aus der M. stammt (c. Cels. 6, 32). Diese sind für ihn Goëten (ebd. 6, 31f. 38; 7, 40); ihr System hat ein Zentrum in Beschwörungen der Himmelswächter. Als Magier wird in der antihäretischen Literatur besonders Simon stilisiert (Act. 8, 9/24; Iustin. apol. 1, 26, 2. 4; 1, 56, 1; Hippol. ref. 6, 20; Iren. haer. 1, 23, 1; Orig. c. Cels. 1, 57; 6, 11; Epiph. haer. 21, 1, 2. 2, 1 [GCS Epiph. 1, 238f]), besonders in den Pseudoklementinen (hom. 2, 32f; 5, 2, 4 u. ö. [GCS PsClem. Rom. 1, 48f. 94]). Dieser Vorwurf wendet sich dann auch gegen seinen Schüler Menander (Iustin. apol. 1, 26, 4; Iren. haer. 1, 23, 5 u. a.), gegen *Basilides, *Karpokrates u. a. Bei Irenäus richtet sich der M.vorwurf im Grunde klischeehaft gegen alle Gnostiker (er fehlt wohl nur zufällig bei Saturninus), wobei er viele konkrete Punkte wie Beschwörungen mittels hebräischer u. anderer Zauberworte u. Engelnamen nennt u. sie alle einer prava curiositas zuschreibt (haer. 2, 32, 5). Auch Tertullian hat *Häresie fest mit M. verbunden (praescr. 33, 12. 43f; an. 34. 50; adv. Valent. 4, 2 u. ö.). Iren. haer. 1, 13, 4 nennt wie Plotin das kritische Argument, dass sich der Magier faktisch über die beschworenen Numina stelle. Solche Urteile gehören zur stabilen Antihäresie-Rhetorik. Über die Karpokratianer schreiben Irenäus u. nach ihm Hippolyt u. Epiphanios fast gleichlautend: ‚Sie bedienen sich der magischen Künste u. der Beschwörungen, der Liebestränke u. -feiern, der Parhedroi u. der Traumschickungen u. der übrigen bösen Künste u. behaupten dabei, sie hätten die Macht, über die Archonten u. Schöpfer der Welt zu herrschen, ja über alle Geschöpfe in ihr' (ebd. 1, 25, 3; Hippol. ref. 7, 32; Epiph. haer. 27, 3, 1 [GCS Epiph. 1, 303]): M. als esoterische Herrschaftsphantasie. Der Valentinianer Markos wird zum Typ des gnostischen Zauberers / Betrügers schlechthin (Iren. haer. 1, 13, 1/16, 2; Hippol. ref. 6, 39, 1/54, 2; Epiph. haer. 34 [GCS Epiph. 2, 5/39]; Eus. h. e. 4, 11, 4f; Filastr. haer. 42, 1/4 [CSEL 38, 22]; Tert. adv. Valent. 32, 3f; Hieron. ep. 75, 3; Theodor bar Koni lib. schol. 11, 29 [CSCO 431 / Syr. 187, 225f]; vgl. N. Förster, Marcus Magus [1999]; M. Frenschkowski: Bautz, BBKL 5 [1993] 845/7). Markos knüpft auch an den Illusionismus an (Iren. haer. 1, 13, 1), dessen Tricks in einer eigenen Literatur unter dem Namen παίγνια umliefen (als Vf. werden u. a. Bolos-Demokritos u. Anaxilaos v. Larissa genannt; Überreste erhalten u. a. bei Iulius Africanus u. in PGM VII 168/85). Markos baute solche Tricks angeblich in seine als Mirakel inszenierten Sakramente ein (magische Herstellung von Wein), doch wird ihm auch ‚echte' M. nachgesagt, wie das Verkaufen von Liebestränken u. die Beschwörung eines Parhedros, d. h. eines dämonischen Familiars (Iren. haer. 1, 13, 3). Selbstverständlich galten diese Rituale den Anhängern des Markos als Wunder. Vgl. das vorirenäische Gedicht-Frg. ebd. 1, 15, 6. – In Hinsicht auf magische Praktiken in der Gnosis sind diese kritischen Außenperspektiven kulturgeschichtlich ge-

nauso relevant wie Innenperspektiven; erst beide zusammen ergeben das Gesamtfeld der gesellschaftlichen M.imaginationen. Die kopt.-gnostischen Originalfunde haben dieses Bild diversifiziert u. in Teilen verlagert, aber nicht grundsätzlich widerlegt. Die Neigung der Gnosis zur M. ist keineswegs nur eine Projektion der Häresiographen, sondern in der überlieferten gnostischen Literatur selbst deutlich zu erkennen. Zauberworte (Äonennamen, Vokalreihen u. -permutationen u. a.), denen der PGM sehr ähnlich, begegnen in Doxologien u. ‚Aufstiegs'-Kontexten, manchmal auch völlig unvermittelt (so mehrfach Ev. Aegypt.: NHC III, 2; IV, 2). Offenbar haben sie eine meditativ-inspirative Funktion, entfernt vergleichbar den indischen Mantras, wobei ihnen auch eine operative Macht zugeschrieben wird. Ihre rituelle Einbindung ist allerdings mehr zu vermuten als deutlich aus den Texten zu entnehmen (zB. Ev. Aegypt.: NHC III 2, 44 = IV 2, 54. 66 bzw. 78; Allog.: NHC XI 3, 54 u. ö.; Ogd. Enn.: NHC VI 6, 56. 60 [hermet.]; Protenn. trim.: NHC XIII/1, 38f u. a.). Zuweilen verbinden sie sich mit Buchstabenmystik (Marsan.: NHC X; Markos: Iren. haer. 1, 14, 5) oder wurden als Passwörter für den Seelenaufstieg gedeutet (1 Jeû 33/8; 2 Jeû 49. 52 [NHStudies 13 (1978) 83/8. 116/9. 127/38] u. ö.; *Losungswort). Interessant ist die gelegentliche, typisch ‚magische' Legitimation durch Bezug auf Zoroaster (zB. Apocr. Joh.; Zostr.) oder sogar Salomon (Orig. mund.: NHC II 5, 107), während manche Texte ägyptisch-magische Hintergründe (Orig. mund.) oder Nähe zur Theurgie (Marsan.) erkennen lassen. Besonders ergiebig sind die Bücher des Jeû (die auch magische Charaktere enthalten) u. die Pistis Sophia, die neben zahlreichen magischen Formeln auch Hinweise auf *Hekate als Seelenfängerin, Höllenfürstin u. ‚Archontin des Weges der Mitte' enthält. Jesus ist ‚Aberamentho' (Pistis Sophia 4, 136 [NHStudies 9 (1978) 353/6]), ein aus dem Zauber bekannter Name (PGM IV 3277; V 179; XIVc 124; M. Tardieu, Aberamentho: Studies in Gnosticism and Hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 412/8; A. Mastrocinque, From Jewish magic to Gnosticism [Tübingen 2005] 184/200). Pistis Sophia 4, 143 (NHStudies 9 [1978] 372/4) schreibt einem anderen nomen obscurum magische Allmacht im Seelenaufstieg zu. Die Rezeption des jüd. Gottes in zahlreichen Refraktionen im Zauber hat dazu beigetragen, dass Iao, Jeû, Sabaoth u. a. zu einem ambiguen oder inferioren Numen der Gnosis wird. Ein spezieller Fall hierbei ist Jaldabaoth. Auch sonst begegnen zahlreiche aus der M. vertraute mythologische Potenzen, zB. Bainchoooch (ägypt. bꜣn kk.w, ‚Ba [Seele] der Finsternis': ebd. 4, 147 [380/3]) oder der sehr häufige Maskelli-Maskello-Logos in koptisch-gnostischen Texten (ebd. 4, 140 [362/6]; vgl. PGM III 119/21; IV 2755f; Kropp aO. [o. Sp. 902] 2, 23f; 3, 127; R. Gordon, Art. Maskelli Maskello: NPauly 7 [1999] 980). In der älteren Forschung wurden daher öfters magische Amulette, Gemmen usw. als gnostisch bezeichnet, wofür wir nur selten zwingende Argumente haben (*Glyptik). Vielmehr zeigen die Übereinstimmungen eine spezifische Verwandtschaft zwischen M. u. Gnosis (s. unten). Dennoch kennt die Gnosis auch traditionelle M.kritik: Die sieben Archonten u. die von ihnen geschaffenen Dämonen lehrten nach Orig. mund.: NHC II 5, 123 ‚die Menschen viele Irrtümer u. M. u. Giftmischerei u. Götzendienst u. Blutvergießen u. Altäre u. Tempel u. Trankopfer für alle Dämonen der Erde' (Übers. H.-G. Bethge: GCS NF 8 = Kopt.-gnost. Schr. 2 [2001] 259). Innergnostische Kritik an Sexual-M. übt Pistis Sophia 4, 147 (NHStudies 9 [1978] 380/3); Ogd. Enn.: NHC VI 6, 66 (hermetisch) wehrt sich gegen eine Verwendung als Zauberbuch zur Überwindung der Heimarmene. – Der M.vorwurf gegen die Gnosis ist dennoch keineswegs nur eine diffamierende Außenansicht, obwohl er natürlich eine (auch sozial) herabsetzende Wirkung haben soll (etwa wie ehemals bei dem Sklavenkönig Eunos, den Poseidonios als Zaubererscharlatan zeichnet: Diod. Sic. 34, 2, 5/7). Eine Strukturbeziehung zwischen graeco-ägypt. Offenbarungszauber u. Gnosis besteht insofern, als beide Umwertungen von etablierten Wert- u. Symbolsystemen inszenieren, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Magische Rituale können zB. in der Nacht stattfinden, sich an sonst nicht verehrte chthonische Götter wenden, ein eigenes Ritualrepertoire besitzen u. mit Tabuverletzungen, Ekelüberwindung, Kultivierung von Allmachtsphantasien, Verwendung ‚unreiner' Substanzen (Leichenteile, Blut; vgl. Plin. n. h. 28, 4/9) usw. in einem antithetischen Verhältnis zu religiösen Ritualen stehen (Graf 115f: Inversion von ritueller

Normalität). Schon deshalb ist M. nicht einfach nur ein ‚privater' Teilbereich von Religion. Ähnlich können in der Gnosis die Schlange zum Erleuchtungssymbol, Jahwe zu Jaldabaoth, Sodom u. Gomorrha zu Heilsorten umgewertet werden. Gerade an der Geschichte der Schlangensymbolik hat Mastrocinque aO. die strukturellen Affinitäten zwischen M. u. Gnosis aufgezeigt. Sogar eine doppelte Umwertung einer etablierten (hier astrologischen) Symbolik ist möglich: In mandäischen Zaubertexten können die Planeten freundliche Helfer sein, die sonst in mandäisch-gnostischer Literatur radikal dämonisiert werden (E. S. Drower, The Mandaeans of Iraq and Iran [Oxford 1937] 25f). Die kulturellen u. sozialen Bedingungen solcher radikalen Umwertungs- u. Inversionsprozesse sind bisher weder für die antike M. noch für die Gnosis hinreichend erforscht. Vgl. auch Unterscheidungen wie jene zwischen den Kulten der numina bona u. der numina mala bei *Cornelius Labeo (Aug. civ. D. 2, 11; dazu P. Mastandrea, Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone [Leiden 1979] 145/8).

c. Manichäer u. Mandäer. Wie fast allen Gnostikern wurden den Manichäern durchgehend magische Praktiken nachgesagt (exemplarisch ein Beleg aus späterer Zeit: Ephr. Syr. ref. 4, 118/22 [engl. Übers.: C. W. Mitchell, Prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan 1 (London 1912) LXXXVII/XC]). Sie selbst kennen jedoch ein deutliches Verbot des Zaubers im Kontext ihrer ‚10 Gebote' für Auditoren (Ibn an-Nadīm, Kitāb al-Fihrist: 333, 10f Tajaddud [engl. Übers.: Dodge aO. (o. Sp. 903) 789]: tarku ... s-siḥri, ‚abandoning sorcery'; vgl. N. Sims-Williams, The Manichaean commandments: Festschr. M. Boyce 1 [Leiden 1985] 573/82). Vgl. den Lasterkatalog Manich. Keph. 91 (Böhlig aO. [o. Sp. 862] 231, 16/24). Magusaioi (s. o. Sp. 862) werden in den kopt. Homilien u. den Kephalaia öfter erwähnt (S. Clackson [Hrsg.], Dict. of Manichaean texts 1 [Turnhout 1998] 74. 184), M. ist meist negativ konnotiert u. wird mehrfach explizit verboten (Manich. Keph. 6. 27. 100 [Böhlig aO. 31, 17. 24/6; 78, 14/8; 252]; Manich. Ps.: 122, 31 Allberry; weitere manichäische Belege zum Wortfeld sind aufzufinden im Dict. of Manichaean texts 1 ff [Turnhout 1998 ff, bisher 4 Bände]; vgl. W. W. Klein, Die Argumentation in den griech.-christl. Antimanichaica [1991]; zu Diokletians Gesetzgebung gegen die Manichäer s. u. Sp. 950). – Die entfaltete Dämonologie u. Kosmologie der Manichäer konnte leicht magisch instrumentalisiert werden. Es ist daher unklar, ob manichäische mythologische Potenzen auf Zaubertexten immer auf rituelle Praxis von Manichäern deuten. Schwierig zu beurteilen ist zB. der manichäische Anteil an den aramäischen Zauberschalen (s. o. Sp. 912f; S. Shaked, Manichaean incantation bowls in Syriac: Jerus. Studies in Arabic and Islam 24 [2000] 58/92). Genaueren Einblick in einen innermanichäischen Austausch von Zaubertexten (trotz der genannten M.verbote) in Ägypten erlaubt ein Text der manichäischen Gemeinde von Kellis (Dakhleh): PKell. copt. 35 (P. Mirecki u. a., Magical spell, Manichaean letter: ders. / J. BeDuhn [Hrsg.], Emerging from darkness. Studies in the recovery of Manichaean sources [Leiden 1997] 1/32). Ob der kleinformatige Kölner Mani-Codex als Amulett Verwendung fand, ist umstritten. Selbstverständlich kennen auch Gnostiker apotropäische u. exorzistische Riten, die sie selbst nicht als magisch verstehen. Die mandäische Ölsalbung etwa soll gerade vor Zauberei beschützen (Qolasta 24, 14 [M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien (1921) 39]). Auch die mandäische Literatur kennt eine Ambivalenz der magischen Traditionen. In der apokalyptischen Endzeit werden ‚die Magier u. Schriftgelehrten durch Eide das Nask u. das Buch verdrehen' (Ginzā r. 388, 13 [415 Lidzbarski]; vgl. Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik [1875] 141, 8). Das Erlernen von ‚Satans Zauberwerk' verbietet der Ginzā r. 14, 31 (16 Lidzb.).

d. Priscillianer. Wohl Januar 385 (genaues Jahr umstritten) wurde in Trier der ursprünglich wegen *Häresie verdächtigte span. Bischof Priscillian v. Avila durch den Usurpator Maximus verurteilt u. hingerichtet, jedoch nicht wegen Häresie, sondern u. a. als maleficus. Seitdem steht sein Name vor allem für eine Verbindung von Häresie, *Astrologie u. M., so zB. Hieron. in Jes. 17, 64 (CCL 73A, 733/40); ep. 133, 4, 3; Oros. comm. 2 (ebd. 49, 158/60); Aug. haer. 70 (ebd. 46, 333f) u. viele spätere. Auch Leo M. ep. 15 prol. 4 an Turibius v. Astorga vJ. 447 (B. Vollmann, Studien zum Priscillianismus [1965] 123) wirft den Priscillianern magicae artes, Astrologie u. a. vor. Zu Lebzeiten war Priscillian umstritten: *Martin v. Tours ergriff offen Partei für ihn, u. die Hinrichtung

des Bischofs hatte viele Gegner (zur Begründung seiner Verurteilung vgl. Sulp. Sev. chron. 2, 50, 8 [SC 441, 342]). Der Usurpator aber hatte offenbar besonders am Besitz der Priscillianer Interesse, der sofort für den Fiscus eingezogen wurde, wollte aber auch ein Exempel statuieren, das künftige kirchliche Abweichler abschrecken sollte. Faktisch war dieser Prozess ein wesentlicher Schritt zur zunehmenden Gleichsetzung von M., Heidentum u. Häresie, die unter Theodosius II auch juristisch verankert wurde (Cod. Theod. 16, 5, 62f vJ. 425). Die M.gesetzgebung, ursprünglich gegen Einzelne gerichtet, wird zu einem Mittel der Kriminalisierung u. Verfolgung von ganzen Gruppen u. religiösen Gemeinschaften, wobei sich kirchliche u. staatliche Interessen mischen. Priscillian, dessen Anhänger bis ins MA überlebten, wurde auch zum Inbegriff einer illegitimen Wissbegier, die sich in M. verstrickt; Isid. Hisp. vir. ill. 2 (135 Codoñer Merino) will von einem ägypt. Magier Markus als Lehrer wissen. Was davon auf den historischen Priscillian zutraf, ist kaum mehr zu klären. Bald verbanden sich Semantiken der Unreinheit, des Aufruhrs, der gefährlichen Zusammenkünfte, des illegitim Verborgenen mit dem Konstrukt M. Schon unter **Constantius II waren Magier, Wahrsager u. Astrologen ‚inimici humani generis' (Cod. Theod. 9, 16, 6 vJ. 358). – H. Chadwick, Priscillian of Avila (Oxford 1976); V. Burrus, The making of a heretic. Gender, authority, and the Priscillianist controversy (Berkeley 1995); A. Ferreiro, Simon Magus and Priscillian in the ‚Commonitorium' of Vincent of Lérins: VigChr 49 (1995) 180f; M. B. S. E. Pereira, Prisciliano as tensões religiosas do século IV (Lisboa 2002); Zeddies 83/108.

V. Rechtsgeschichtliches. a. Vorkonstantinische Zeit. Alle antiken Gesellschaften kennen ein Konzept illegitimen Zaubers, der oft auch Gegenstand strafrechtlicher Verfolgung ist (oriental. Belege o. Sp. 899/903). Inhaltlich wird illegitime M. jedoch sehr unterschiedlich u. oft nur vage abgegrenzt; zu tatsächlichen Strafverfolgungen ist es in hellenistisch-römischer Zeit nur gelegentlich gekommen. Unklar ist, ob im klass. Griechenland Athen anders als andere Städte keine gegen Hexerei gerichteten Gesetze hatte, wie aus Plat. Men. 80bc zu folgen scheint (vgl. jedoch Demosth. or. 25, 80 u. die Dirae Teiorum, inschriftlich erhaltene Flüche der Stadt Teos gegen einzelne Missetäter [Ditt. Syll.³ nr. 37f]). – In Rom stellt bereits Lex XII tab. 8, 1: qui malum carmen incantassit (Riccobono, Fontes² 1, 52) u. tab. 8, 8: qui fruges excantassit ... neve alienam segetem pellexeris (ebd. 1, 55) unter Strafe. Ersteres wurde im Laufe der Jahre als Gesetz gegen Schmähungen umgedeutet (Cic. rep. 4, 12; Tusc. 4, 4; Paul. sent. 5, 4, 6 [Riccobono, Fontes² 2, 390]), Letzteres meint einen altertümlichen Ernteanlockungszauber. Sullas Lex Cornelia de sicariis et veneficiis 5 vJ. 81 vC. (Bruns, Fontes⁷ 92) richtet sich u. a. gegen Vergiftung, worunter magische Tränke fallen (vgl. zur späteren Interpretation Cod. Theod. 9, 14; Dig. 48, 8). Im 1. Jh. hören wir in Rom von etwa zehn Prozessen, bei denen magicae superstitiones, besonders Defixionen, zur Anklage kommen (Hauptquelle ist Tacitus; dazu MacMullen 95/162), u. die zahlreichen Astrologenausweisungen aus Rom u. Italien trafen zT. auch die Magier. Ein frühkaiserzeitl. Senatus consultum (Dig. 48, 8, 3, 2. 5; Paul. sent. 5, 23, 1. 14. 19 [Riccobono, Fontes² 2, 408/10]) sieht Minenarbeit für humiliores, Relegation auf eine Insel u. Vermögenskonfiskation für honestiores bei Handel mit Aphrodisiaka u. anderen volksmagischen, zB. empfängnisverhütenden Mitteln vor. Ebenfalls kaiserzeitlich wird nach Mod.: Dig. 48, 8, 13 u. Paul. sent. 5, 29 (23), 5. 16 (Riccobono, Fontes² 2, 408f) für Zauberei u. mala sacrificia (Menschenopfer) Kreuzigung für humiliores verhängt, während honestiores enthauptet werden. Ein Reskript Marc Aurels (Ulp.: Dig. 48, 19, 13) richtet sich gegen Schadenzauber, wofür wieder Inselrelegation verhängt wird. In Griechenland verwehrt das Sakralgesetz von Philadelphia (1. Jh. vC.; Ditt. Syll.³ nr. 985, 16f) den Zugang zum Heiligtum jenen, die Schadenzaubersprüche (ἐπωιδὰς πονηράς) gebrauchen oder erlernen. Für Philostrats Apollonios ist es selbstverständlich, dass die abergläubische Marktzauberei sowohl der Natur als auch dem Gesetz zuwider ist (vit. Apoll. 7, 39), doch unterscheidet er sie gerade von wahrer M. (s. o. Sp. 866). Manche philosophischen Traditionen rieten zur Strafverfolgung der M. (Plat. resp. 2, 364c; leg. 10, 909b; 11, 933cd). Auch wo die M. explizit verteidigt wird, geschieht dies nicht ohne rechtliche Probleme: Auditisne magian, qui eam temere accusatis, artem esse dis immortalibus acceptam, colendi eos ac venerandi pergnaram ...

sagt Apuleius, als er sich etwa 146/51 nC. vor Gericht wegen eines angeblichen Liebeszaubers (magica maleficia) verantworten muss (apol. 26). Da seine Rede Apologia sive de magia, die einzige erhaltene lat. Gerichtsrede der Kaiserzeit, publiziert wurde, dürfte er den Prozess gewonnen haben, der M.verdächtigungen als Vehikel sozialer Asymmetrien erkennen lässt. Regional begrenzte Aktionen einer Verfolgung der M. waren vermutlich häufiger, als die gelegentlichen Zeugnisse verraten. Im J. 198/99 nC. reagiert der Präfekt von Ägypten Q. Aemilius Saturninus auf sich häufende Betrugsdelikte im Zaubereikontext mit einem weitgehenden Verbot magischer u. besonders mantischer Praktiken, das sogar Teile des öffentlichen Götterkultes betrifft u. bei Nichtbefolgung die Todesstrafe androht (PYoutie I 30, verbessert: Preisigke, Sammelb. 14 nr. 12144; dt. Übers.: T. Abusch / A. Krüger: Janowski / Wilhelm, Omina aO. [o. Sp. 886] 445). Ähnlich den Astrologenausweisungen aus Rom richten sich solche Maßnahmen nicht zuletzt gegen eine auf den Herrscher bezogene Mantik u. sind jedenfalls nicht ‚aufklärerisch'. Im Allgemeinen haben Praktizierende der M. im 2./3. Jh. keine Angst vor Strafverfolgung, wie ihr buntes Treiben auf dem Markt zeigt (Orig. c. Cels. 1, 68). Dennoch begegnen vielfach Dislegitimierungen der M.: So versucht die pagane röm. Oberschicht noch im 4. Jh., diese als ‚unrömisch' auszugrenzen (Serv. Verg. Aen. 4, 493 [1, 554 Thilo / Hagen]: quia cum multa sacra Romani susciperent, semper magica damnarunt: probrosa enim ars habita est, ideo excusat).

b. Nachkonstantinische Epoche. Umstritten ist in der Forschung, ob man von einer Verschärfung der M.gesetzgebung in christlicher Zeit sprechen kann, was heute im Gegensatz zur älteren Forschung oft verneint wird. In jedem Fall ist mit großen regionalen u. zeitlichen Unterschieden der juristischen Praxis selbst bei gleicher Rechtslage zu rechnen. Ende des 3. Jh. werden in einer sehr weitgehenden Regelung bereits der Besitz magischer Schriften, die Übermittlung magischen Wissens u. die Mitwisserschaft an schadenzauberischen Ritualen mit Kreuzigung oder *Hinrichtung ad bestias bedroht; für honestiores ist Inselrelegation bei bloßem Buchbesitz vorgesehen (Paul. sent. 5, 23, 17f [Riccobono, Fontes[2] 2, 409f]). Der professionelle Magier selbst soll verbrannt werden. Es ist wichtig, dass solche Bestimmungen, die gerne als charakteristisch für die späteren Hexenverfolgungen gelten, Teil der vorchristl. röm. Rechtstradition sind. Da die Zauberpapyri jedoch keinerlei Spuren einer Angst vor Strafverfolgung zeigen, ist ihre Umsetzung eher fraglich. Offenbar kommt es im 4. Jh. zu einem gesteigerten Interesse der Jurisprudenz am Thema, in dem sich eine kaiserl. Monopolpolitik spiegelt (M. Th. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager [1993]). Vorbild für spätere Gesetzgebung wird Diokletians Verbot der Astrologen iJ. 294 (ars mathematica: Cod. Iust. 9, 18, 2) u. der Manichäer iJ. 291 (überliefert nur als Nachtrag im Codex Gregorianus: Coll. Mos. 15, 3 [Riccobono, Fontes[2] 2, 580]), das die christl. Kaiser übernehmen (fortgeführt von Valentinian I iJ. 372: Cod. Theod. 16, 5, 3). Diokletian hatte *Manichäismus mit maleficium gleichgesetzt u. das Verlassen der angestammten Religion zum Verbrechen erklärt. Ebd. 9, 16 sammelt die Verordnungen in De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus von Konstantin bis zu Theodosius II u. bringt sie in ein System. Das M.verbot Konstantins (ebd. 9, 16, 3 vJ. 319) nimmt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis ... innocenter adhibita suffragia, also Medizinisches u. schlichte Bauernsuperstition, aus. **Constantius II hebt iJ. 357 diese Einschränkung wieder auf (ebd. 9, 16, 5). Valentinian verfügt iJ. 364, ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur (9, 16, 7). Hier kündigt sich die faktische Gleichsetzung von Heidentum, M., Divination u. Opferwesen der späteren Gesetze an, obwohl das Gesetz selbst offenbar rückgängig gemacht wurde. Ein unter den Sirmondschen Konstitutionen vJ. 386 überliefertes Edikt nimmt Magier u. Astrologen von der üblichen Osteramnestie aus (1, 2, 913f Mommsen). Im J. 407 werden die Bischöfe zum eigenen Vorgehen ermächtigt (Cod. Theod. 9, 16, 12). Um 350/80 hören wir von epidemischen Prozessen wegen Schadenzauber u. a. (Hauptquelle ist Ammianus Marcellinus; vgl. H. Funke, Majestäts- u. M.prozesse bei Ammianus Marcellinus: JbAC 10 [1967] 145/75), in denen W. Behringer (Witches and witch-hunts [Cambridge 2004]) ein erstes Beispiel für die Dynamik der späteren Hexenprozesswellen sieht. Amm. Marc. 16, 8, 1; 19, 12, 14 u. ö. be-

schreibt die Leichtigkeit, mit der es zu M.anklagen kommen konnte; ebd. 28, 1 wird von einer offenbar zunehmenden Verurteilung von Frauen unter Valentinian I berichtet. Doch tritt das Thema an Bedeutung für den Staat auch wieder zurück; manche Rechtssysteme weisen M.delikte nicht einmal aus (so das syr.-röm. Rechtsbuch, 5. Jh. [ed. W. Selb / H. Kaufhold (Wien 2002)]). Zumindest zeitweise herrscht jedoch eine große Angst, mit M. in Verbindung gebracht zu werden: Als Joh. Chrysostomos mit einem Freund am Orontes ein im Wasser treibendes Zauberbuch herauszog, erschienen zufällig Soldaten. Nur rasches Verstecken des Buches, das sie danach wieder ins Wasser warfen, rettete ihnen das Leben. Ein Zauberer hatte versucht, sich des gefährlichen Indizes auf diese Weise zu entledigen, wurde jedoch später überführt u. hingerichtet (in Act. hom. 38, 5 [PG 60, 274]). Uranios, Praefekt v. Caesarea Palaestinae, habe den Magiern ihre Disposition zu verbotener Kunst gar an den Augen ansehen können (Damasc. vit. Isid. 92 [132/4 Zintzen]). Scharfer Kritiker der Prozesse ist Ammianus Marcellinus, der auch von der Angst der Bevölkerung vor M.anklagen wegen Kleinigkeiten spricht (16, 8, 1; mit der Notiz, dass viele nicht erfuhren, wer sie angeklagt hatte). Auch zu systematischen Hausdurchsuchungen nach Zauberbüchern u. ihrer öffentlichen Verbrennung ist es im späteren 4. u. 5. Jh. mehrfach gekommen, u. um 490 hören wir von einem Skandal um den Besitz magischer Bücher unter Beiruter Rechtsstudenten (Zach. Rhet. vit. Sev.: 57/63 Ambjörn; vgl. ebd.: 61f. 69f Ambj. die Beschreibung magischer Bücher, als deren Autoren die ‚Magier' Zoroaster u. Ostanes, daneben *Manethon genannt werden). Ebd.: 61 Ambj. fürchten die Besitzer dieser Bücher eine Entdeckung, obwohl sonst mehrfach in der Schrift Personen öffentlich als Magier bekannt sind. Marc. Diac. vit. Porph. 71 (57 Grégoire / Kugener) erzählt, wie Bischof Porphyrios um 400 bei seinem Vernichtungszug gegen alle materiellen Relikte des Heidentums seine Schergen auch in die Privathäuser eindringen u. alle Bücher mit ‚gesetzlosen Riten' vernichten ließ (W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 130/4. 169/73 u. ö). Paul. sent. 5, 23, 18 (Riccobono, Fontes^2 2, 410) definiert dazu um 400 eine Rechtsgrundlage (Vermögenskonfiskation u. Verbannung oder Tod für den Besitz von libri magicae artis). M. als Lebensform des Heidentums wird vollständig kriminalisiert u. dient außerdem zunehmend der innerchristl. Ausgrenzung. Mit dem Edikt v. Thessalonike vJ. 380 wurde nichtkatholischen Formen des Christentums die Führung des Namens ‚Kirche' untersagt. Das Thema M. bleibt als Kriminalisierungslabel präsent. Im Prozess gegen Boethius iJ. 524 spielt der M.vorwurf eine Rolle (Boeth. cons. 1, 4), u. am Hofe Justinians liefen zahlreiche M.verdächtigungen um, die sich besonders gegen Antonina, die Frau Belisars, u. gegen Kaiserin Theodora selbst richteten (Procop. Gaz. hist. arc. 1, 12f. 26; 3, 2; 22, 25/7. 32 [6f. 10. 19f. 138f Haury]). In der fränkischen Geschichtsschreibung erscheinen westgotische Fürstinnen regelmäßig als Giftmischerinnen (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 25. 41. 51; 8, 29. 31 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 156f. 174. 187/90. 391/3. 397/400]). Vor allem dient die M.gesetzgebung der gemeinsamen Unterdrückung von Paganismus u. Häresie, wie bereits sichtbar wurde. M.verdächtigungen können freilich auch Ausdrucksmöglichkeit für eine Infragestellung vorfindlicher Machtstrukturen werden: Sie wirken in verschiedene Richtungen des Gemeinwesens. – Die regionalen Gesetzgebungen u. Konzilien im Schatten des zerbrechenden Imperium ergeben ein durchaus differenziertes Bild. Im Kontext der Missionsgeschichte begegnet die Kirche zahlreichen Formen indigener M., die mit ganz unterschiedlichen Interpretamenten u. Wertungen versehen waren. Die vorchristl. Germanen zB. haben Liebeszauber für in hohem Maße schandhaft gehalten, der in der griech.-röm. Welt herkömmlich als eher harmlos gesehen wurde (R. Simek, Lex. der german. Mythologie^3 [2006] 260). Das Thema bleibt in den Poenitentialen u. anderer Bußliteratur präsent, aber auch in den staatl. Gesetzen. Für Gallien ist Caesarius v. Arles ein Hauptzeuge; caragius ist sein üblicher Begriff für den Zauberer. Die älteste Fassung der Lex Salica (um 510 nC.) droht 64, 1f (MG Leg. 4, 1, 230) eine Geldstrafe demjenigen an, der eine Frau ‚Hexe' (stria) nennt oder einem Mann nachsagt, er trage für eine Frau einen Hexenkessel (strioportius; dazu Zeddies 236f). Ansonsten bieten die acht erhaltenen Fassungen der Lex Salica im Wesentlichen nur Schadenzauber u. Giftmischerei als M.delikte sowie gelegent-

lich Kannibalismus u. Abtreibung (ebd. 233). Lex Visig. 3, 4, 13 (MG Leg. 1, 152) verurteilt dagegen Frauen, die ihre Männer durch M. daran hindern wollen, sie wegen eines *Ehebruchs anzuklagen. Hier klingen bereits Themen der späteren Hexengesetze an, doch sind die Strafen im Gegensatz zur röm. Gesetzgebung erstaunlich niedrig, meist Geldstrafen. Nachrichten über tatsächliche M.prozesse sind sehr verstreut (viel bietet Greg. Tur. hist. Franc. 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 190/263]; vgl. ebd. 9, 6 [417/20] über den Zauberer Desiderius, dem das ‚ungebildete Volk' zugeströmt sei u. der in Konkurrenz zum Klerus auftrat). – Verschiedene Konzilien versuchen, ein Überhandnehmen magischer Praktiken in der Kirche selbst abzuwehren, im Osten wie Westen. Die Synode v. Laodikeia vJ. 380 (?) cn. 36 (121 Beneševič, Synagoga L titulorum) beschließt, Kleriker sollen nicht Zauberer, Beschwörer, ‚Mathematiker' oder Sterndeuter sein u. sich auch keine ‚Schutzmittel' beschaffen, die Fesselungen ihrer eigenen Seelen seien. Die solche dennoch tragen, sollen aus der Kirche ausgeschlossen werden. Vgl. eine kopt. Auslegung aus der gleichen Zeit: ‚Erlaube niemandem in einer Krankheit oder in einem Schmerz oder in einem Kummer oder nach einem Schlangenbiss an den Ort eines Beschwörers zu gehen oder eines solchen, der Phylakterien anlegt; tu dies niemals u. lass nicht zu, dass jemand dir dies tut' (F. Haase, Die kopt. Quellen zum Konzil v. Nicäa [1920] 36). Schon das Konzil v. Elvira cn. 6 (4, 243f Martínez Díez / Rodríguez) verhängt lebenslange Exkommunikation über einen Menschen, der einen tödlichen Schadenzauber vorgenommen hat. – Const. apost. 7, 3, 1 (SC 336, 30) schreiben οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις unter Zitation von Ex. 22, 17; vgl. Const. apost. 2, 62, 2 (SC 320, 334f) u. a. Vgl. die verschiedenen Bezeichnungen für Magier, Amulettersteller, Beschwörer usw. in der langen Liste verbotener Berufe ebd. 8, 32, 11 (238f). Das Konzil v. Ankyra vJ. 314 cn. 24 (121 Beneševič, Synagoga L titulorum) verhängt eine fünfjährige Buße für Zauber, Lustrationen, Mantik (vgl. dazu Basil. ep. 217, 83 [2, 216 Courtonne]); andernorts setzt Basileios v. Kais. Schadenzauber, Giftmischerei u. Mantik sogar dem Mord gleich (ep. 188, 7; 217, 65. 72 [2, 126. 212f Court.]), wofür eine Bußstrafe von 20 Jahren verhängt wird (ähnlich Greg. Nyss. ep. can. 3 [PG 45, 225/7]). Die Regeln waren im Einzelnen unterschiedlich, doch bleibt der Kampf gegen die M. fester Bestandteil der Konzilien, zB. Orléans vJ. 511 cn. 30 (CCL 148A, 12); Auxerre vJ. 561/605 cn. 4 (ebd. 265); Clichy vJ. 626 cn. 16 (ebd. 294). Die erste Synode v. Braga vJ. 561 schließt eine Wirkung der Dämonen auf das Wetter aus (cn. 8 [108 Barlow]). Das Concilium Quinisextum vJ. 691/92 verfügt cn. 61 (H. Ohme [Hrsg.], Conc. Quinisextum [Turnhout 2006] 252) eine sechsjährige Buße für Besuch von Wahrsagern, ‚Wolkenverfolgern', Praktizierenden von Schadenzauber, Dämonenbeschwörern u. Amulettherstellern; im Fall der Wiederholung droht Exkommunikation. Mart. Brac. canon. 74 (141 Barlow) verbietet den Kräuterzauber. Grundsätzlich sind die staatl. M.sanktionen des 4./7. Jh. schärfer als die kirchlichen. Wie beide zusammengewirkt haben bzw. in welchem Umfang sie überhaupt umgesetzt werden konnten, ist im Einzelnen oft unklar. Viele Indizien sprechen dafür, dass die Gesetzestexte vielerorts praktisch wirkungslos waren bzw. nur zur Anwendung kamen, wenn Politisches auf dem Spiel stand oder eine lokale bischöfliche Initiative sie unterstützte. Vgl. A. Lotz, Der M.konflikt in der Spätantike (2005); F. Lucrezi, Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano (Torino 2007); Zeddies (umfassende Übersicht der jurist. Fragen). Über die byz. Verhältnisse: S. N. Troianos, Μαγεία και δίκαιο στο Βυζάντιο (Athenai 1997).

VI. Die Stellung der Alten Kirche zur Magie. Ein Resümee. Pauschalurteile über eine Opposition der Alten Kirche gegen alle M. sind verfehlt. Umgekehrt ist die Opposition des Christentums gegen die M. aber auch keine spätere, eventuell sachfremde Konstruktion, sondern eine theologisch reflektierte Deutung komplexer kultureller Sachverhalte, die weithin übliche Praktiken einer theologischen Kritik unterwirft. Das Nebeneinander von magischer Praxis u. theologischer Kritik daran kann auch nicht allein sozialgeschichtlich aufgelöst werden, so sehr soziale Faktoren eine Rolle spielen, sondern ist ein Phänomen kultureller Ambiguität u. wohl auch kognitiver Dissonanz. Die faktische Integration magischer Praktiken, die Affinität kirchlicher Riten zu magischem Denken, andererseits die theologische Verurteilung u. die rechtliche Ausgrenzung magischer Praktiken sind je eigene Diskursli-

nien, die weder zur Deckung zu bringen sind noch spannungsfrei koexistieren konnten. Ein bereits antikes, vor allem aber modernes Dislegitimierungsinterpretament gegenüber der M. ist ihre Zuweisung an das ‚niedere Volk‘: Diese ist aber sozialempirisch leicht zu widerlegen. Trotz dieser u. anderer Fehlurteile leistete die theologische M.kritik der Kirche wichtige Beiträge zur gedanklichen Überwindung des Heidentums u. zu einer religiösen Proto-Aufklärung. Freilich bediente sie sich dazu auch des Mittels der Dämonisierung. Wenn die Interpretation der paganen Religionen als Dämonenkult (etwa nach Ps. 95, 5 LXX), pagane Religionsausübung selbst u. ihre Diffamierung als Zauber ununterscheidbar zusammenfließen, wird M. zum Generalnenner einer ‚metaphysischen Opposition‘ gegen die Kirche, zum Werk Satans. Der inklusive Synkretismus der M. u. die exklusive Soteriologie der Kirche konnten nicht spannungsfrei koexistieren. Die Entmachtung der M. hat als anthropologisch ‚utopisches Projekt‘ eine christologische, ekklesiologische u. eschatologische Dimension (Lc. 10, 17/20; Ign. Eph. 19, 2f; vgl. W. M. Brashear, How magic was changed by the triumph of Christianity: Graeco-Arabica 2 [1983] 51/8).

PH. S. ALEXANDER, Incantations and books of magic: Schürer, History 3, 1 (1986) 342/79. – B. ANKARLOO / S. CLARK (Hrsg.), Witchcraft and magic in Europe 2. Ancient Greece and Rome (Philadelphia 1999). – D. E. AUNE, Magic in early Christianity and its ancient Mediterranean context. A survey of some recent scholarship: AnnStorEseg 24 (2007) 229/94. – T. BARTON, Power and knowledge. Astrology, physiognomics and medicine under the Roman Empire (Ann Arbor 1994). – A. BERNAND, Sorciers grecs (Paris 1991). – H. D. BETZ, Jewish magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260/71): ders., Antike u. Christentum. Ges. Aufsätze 4 (1998) 187/205. – L. BLAU, Das altjüd. Zauberwesen = Jahresb. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest 21 (Budapest 1898). – G. BOHAK, Ancient Jewish magic. A history (Cambridge 2008). – J. N. BREMMER / J. R. VEENSTRA (Hrsg.), The metamorphosis of magic from Late Antiquity to the early modern period = Groningen Stud. in Cultural Change 2 (Leuven 2002). – N. BROX, M. u. Aberglaube an den Anf. des Christentums: TrierTheolZs 83 (1974) 157/80. – P. BUSCH, M. in ntl. Zeit = ForschRelLitATNT 218 (2006). – L. CIRAOLO (Hrsg.), Magic and divination in the ancient world = Ancient Magic and Divination 2 (Leiden 2002). – J. B. CLERC, Homines magici. Études sur la sorcellerie et la m. dans la societé Romaine impériale = EurHochschSchr 3, 673 (Bern 1995). – C. DAXELMULLER, Zauberpraktiken. Eine Ideengesch. der M. (Zürich 1993). – F. DORNSEIFF, Das Alphabet in Mystik u. M.[2] (1925). – CH. A. FARAONE, Handbooks and anthologies. The collection of Greek and Egyptian incantations in late Hellenistic Egypt: Archiv f. Religionsgesch. 2 (2000) 195/214. – CH. A. FARAONE (Hrsg.), Magika hiera. Ancient Greek magic and religion (New York 1997). – D. FRANKFURTER, Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance (Princeton 1998). – R. GORDON, Art. Logos 2. Magisch: NPauly 7 (1999) 406/8; Art. Zauberpapyri: ebd. 12, 2 (2002) 697/700; Art. Zauberworte: ebd. 701/4. – F. GRAF, Gottesnähe u. Schadenzauber. Die M. in der griech.-röm. Antike (1996). – A. GRAFTON (Hrsg.), Der Magus. Seine Ursprünge u. seine Gesch. in verschiedenen Kulturen (2001). – D. HARMENING, Superstitio. Überlieferungs- u. theoriegeschichtl. Unters. zur kirchl.-theol. Aberglaubenslit. des MA (1979). – TH. HOPFNER, Art. Μαγεία: PW 14, 1 (1928) 301/93; OZ. – J. M. HULL, Hellenistic magic and the synoptic tradition = Stud. in Bibl. Theol. 2, 28 (London 1974). – N. JANOWITZ, Icons of power. Ritual practices in Late Antiquity (University Park 2002); Magic in the Roman world. Pagans, Jews and Christians (London 2001). – A. JEFFERS, Magic and divination in ancient Palestine and Syria = Stud. in the Hist. and Cult. of the Ancient Near East 8 (Leiden 1996). – D. R. JORDAN (Hrsg.), The world of ancient magic. Papers from the first Intern. Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Inst. at Athens = Papers from the Norwegian Inst. at Athens 4 (Bergen 1999). – C. KLUCKHOHN, Navaho witchcraft (Boston 1944). – T. E. KLUTZ (Hrsg.), Magic in the Biblical world. From the rod of Aaron to the ring of Salomon = JournStudNT Suppl. 245 (London 2003). – B. KOLLMANN, Jesus u. die Christen als Wundertäter. Stud. zu M., Medizin u. Schamanismus in Antike u. Christentum = ForschRelLitATNT 170 (1996). – M. LABAHN (Hrsg.), Kind of magic. Understanding magic in the NT and its religious environment = Library of NT Stud. 306 (London 2007). – G. E. R. LLOYD, Magic, reason and experiences. Stud. in the origins and the development of Greek science (Cambridge 1979). – H. E. LONA, Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos (2005). – R. MACMULLEN, Enemies of the Roman order. Treason, unrest and alienation in the Empire (Cambridge, Mass. 1966). – M. MARTIN, M. et magiciens dans le monde gréco-romain (Paris 2005). – P. A. MIRECKI / M. W. MEYER (Hrsg.), Ancient magic and ritual power = RelGraecRomWorld 129 (Leiden 1995); Magic and ritual in the ancient world = ebd. 141 (ebd.

2002). – J. NEUSNER (Hrsg.), Religion, science and magic. In concert and in conflict (New York 1989). – S. NOEGEL (Hrsg.), Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world (University Park 2003). – P. SCHAFER, Jewish magic lit. in Late Antiquity and early MA: JournJewStud 41 (1990) 75/91. – P. SCHAFER / H. G. KIPPENBERG (Hrsg.), Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium = StudHistRel 75 (Leiden 1997). – R. SCHMITT, M. im AT = Alter Orient u. AT 313 (2004). – S. SHAKED (Hrsg.), Officina magica. Essays on the practice of magic in antiquity (Leiden 2005). – M. SMITH, Clement of Alex. and a secret gospel of Mark (Cambridge, Mass. 1973); Jesus the magician (San Francisco 1978). – F. C. R. THEE, Julius Africanus and the early Christian view of magic = HermUntersTheol 19 (Tübingen 1984). – L. THORNDIKE, A history of magic and experimental science 1/8 (New York 1923/58). – J. TRACHTENBERG, Jewish magic and superstition. A study in folk religion (ebd. 1939). – S. TRZCIONKA, Magic and the supernatural in 4th-cent. Syria (London 2007). – A.-M. TUPET, Rites magiques dans l'antiquité Romaine: ANRW 2, 16, 3 (1986) 2591/675. – G. VELTRI, M. u. Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken u. frühmittelalterl. Judentum = TextStudAntJud 62 (1997). – N. ZEDDIES, Religio et sacrilegium. Stud. zur Inkriminierung von M., Häresie u. Heidentum (4./7. Jh.) = EurHochschSchr 3, 964 (2003).

Marco Frenschkowski.

Magierhuldigung.

Der folgende Art. versteht sich als Zusammenstellung dessen, was im RAC zum Thema M. vorhanden ist. Am Ende ist eine Auswahl grundlegender u. neuerer Literatur angefügt. – Zur Abgrenzung zwischen Geburts- u. Epiphaniefest: M. Wallraff, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike = JbAC ErgBd. 32 (2001) 174/95; H. Förster, Die Anfänge von Weihnachten u. Epiphanias (2007); E. Dassmann, Epiphanie u. die Hl. Drei Könige: Die Hl. Drei Könige, Ausst.-Kat. Köln (1982) 16/9; E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 890. 902. 904/6; W. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 589; H. Brakmann, Art. Jahr (kultisches): ebd. 1111.

A. Literarische Quellen. I. Mt. 2, 1/12. Die im NT nur Mt. 2, 1/12, bes. 10f zu findende Erzählung kennt den Stern, dem die Magier (vgl. U. Luz, Das Ev. nach Matthäus [Mt 1/7] = EvKathKomm 1, 1 [1985] 118; M. Frenschkowski, Art. Magie: o. Sp. 924f) gefolgt waren, u. beschreibt, wie sie vor dem Kind u. seiner Mutter niederfielen u. ihm Gold, Weihrauch u. Myrrhe schenkten. Bereits dieser Text bedient sich bekannter Topoi aus vorchristlicher Zeit, die fester Bestandteil von *Epiphanien göttlicher Herrscher u. Erlöser auf Erden sind (zB. das Erscheinen eines Sternes in der Geburtsnacht *Alexanders d. Gr. iJ. 365 vC.; Kehrer 1, 1/9, bes. 2; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 74/82 u. Reg. s. v. Magier, die aus dem Osten; Deckers, bes. 24).

II. Kirchenväter. (Ausführlich Kehrer 1, 11/36; Deckers 22f; Dassmann aO. 18.) – Die Auslegung des Bibeltextes durch die Kirchenväter folgt überwiegend dem Versuch, die Göttlichkeit des Jesuskindes u. den Anspruch auf universelle Gültigkeit seiner Herrschaft hervorzuheben. Iren. haer. 3, 9, 2f (SC 211, 106/8) sind die Gaben der Magier erstmals symbolisch auf die beiden Naturen Christi hin gedeutet (H.-J. Horn, Art. Gold: o. Bd. 11, 927). Origenes schließt als Erster in Gen. hom. 14, 3 (GCS Orig. 6, 125), ausgehend von den drei Gaben, auf die Dreizahl der Magier (E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 473). Erstmals hat Tertullian adv. Marc. 3, 13, 6/8 die Magier mit den Königen aus Ps. 71 (72), 10 identifiziert, um die Bedeutung des Ereignisses zu steigern; spätestens seit **Caesarius v. Arles (gest. 542) galten sie zweifelsfrei als Könige (zB. serm. 139, 7 [CCL 103, 575f]). Basil. in Chr. generat. 6 (L. Gambero, L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio Caesarea = Marian Library Studies NS 13/14 [Dayton 1981/82] 194/200) beschreibt den 6. Januar als Tag der Gotteserscheinung (*Epiphanie), als Errettungsfest, u. betont die Menschwerdung Christi. *Ephraem der Syrer schmückt die Geschichte reich aus; der Weihrauch steht nicht mehr im Dienste der Dämonen, sondern im Dienste Gottes (hymn. de nativ. 22, 27 [CSCO 186 / Syr. 82, 114]; E. Beck: o. Bd. 5, 529). Die Magier tragen Königskronen u.

werden zu Magierfürsten aus Persien (Kehrer 1, 14f). *Leo d. Gr. nennt serm. 16 (35), 2 (CCL 138, 189) als Erster die Dreizahl im Westen. Wie PsAug. (Optat. Mil.?) serm. 131 (PL 39, 2005/7; ClavisPL[3] 248) sind für ihn die Magier die Stellvertreter aller Völker der Welt, denen durch die Geburt Jesu das Heil zugesagt wurde, u. in ihrer Huldigung sieht er eine Bekräftigung der universellen Heilsbedeutung Christi (J. Martin: o. Bd. 22, 1198). Orig. in Num. hom. 13, 7, 4 (SC 442, 150), Hieron. in Hes. comm. 6, 18, 3f (CCL 75, 230f) u. andere stellen eine Beziehung zu *Bileam her, der Num. 24, 17 schon den Stern geweissagt habe, der nun die Ankunft Christi begleitet (H. Karpp, Art. Bileam: o. Bd. 2, 370f; J. Michl, Art. Engel V [Engelnamen]: o. Bd. 5, 227f). Namen bekommen die drei Magier im Westen erst im 9. Jh. (zu einer möglichen Herkunft aus Ägypten W. Brashear, Die kopt. Hl. Drei Könige: Jb. Preuß. Kulturbesitz 21 [1985] 131/41).

III. Einzelmotive. Zur Deutung des Sterns W. Gundel, Art. Astrologie: o. Bd. 1, 827; Pax aO. 890; O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 955; H. G. Gundel, Art. Horoskop: o. Bd. 16, 632f; S. J. Voicu, Art. Joh. Chrysostomos II (Pseudo-Chrysostomica): o. Bd. 18, 506. 509. – Engel bzw. Christus machen den Einfluss von Dämonen zunichte: J. Michl, Art. Engel IV (christlich): o. Bd. 5, 144; P. G. van der Nat, Art. Geister (Dämonen): o. Bd. 9, 749. – Der Engel Raguel (jüd. Erzengel, einer der sieben Engelfürsten) veranlasste Bileam zur Weissagung u. geleitet den Stern der Magier: Michl, Engel V aO. 228. – Das von den Magiern angebetete Christuskind als neuer Weltenherrscher: J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 23. – Magier als die Ersten, die die Geburt Christi verkünden: G. Binder, Art. Geburt II (religionsgeschichtlich): o. Bd. 9, 169f. – Die drei Magier als Vertreter der Zeiten: K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1026. – Joseph bei der M. im Nazaräer-Evangelium: P. Nagel, Art. Joseph II (Zimmermann): o. Bd. 18, 751.

B. Archäologische Denkmäler. I. Allgemein. Seit dem 4. Jh. findet sich das Thema in der Sarkophagkunst (zB. zweizoniger Friessarkophag in Arles, Musées d'art chrétien [Deckers 20/2]) u. entwickelt sich zu einem der beliebtesten Themen christlicher Kunst überhaupt. Zahlreiche Darstellungselemente der M. (Huldigende sind Orientalen u. / oder **Barbaren, die nach u. nach zu Königen u. zu Vertretern der Weltteile, der Lebensalter u. der Zeiten werden; Christkind u. *Maria als Herrscher auf einem Thron; Gold bzw. *aurum coronarium wird als *Geschenk auf verhüllten Händen dargebracht; Engel als Throngarde) weichen deutlich vom bibl. Text ab; sie wurzeln unmittelbar in der Tradition kaiserlicher Sieges- u. Repräsentationsbilder. Die Anzahl der Magier kann aus Symmetriegründen schwanken zwischen zwei u. sechs (Deckers 23). – Denkmälerlisten bei Kehrer 2; Leclercq; Schneider 944f. – Denkmäler zu Themengruppen: L. Kötzsche-Breitenbruch, Art. Geburt III (ikonographisch): o. Bd. 9, 197/9; Milinović (M. in der Geburtsszene); D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 833/40 (M. im Zusammenhang mit Herodesszenen). – Einzelne Denkmäler: H. Gerstinger, Art. Enkolpion: o. Bd. 5, 331 (goldene Enkolpion-Kapsel im British Museum, London); J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1010 (Apsismosaik in Ravenna, S. Vitale); Kraus (bisher unpubliziertes Amulett-Armband, 6./7. Jh.); Schmidt (bisher unpublizierter Kästchenbeschlag, spätes 4./frühes 5. Jh.).

II. Komposition. Zur Gegenüberstellung von Anbetungsverweigerung der drei Jünglinge vor dem Standbild Nebukadnezars u. M., die formale Gründe haben dürfte, F. M. Kulczak-Rudiger, Art. Jünglinge im Feuerofen: o. Bd. 19, 384; J. Engemann, Zur Interpretation der Drei Jünglinge in Babylon in der frühchristl. Kunst: Akten des Symposiums ‚Frühchristl. Sarkophage', Marburg 1999 (2002) 90.

a. Prozessionstypus. Die Komposition ist dynamisch erzählend angelegt; von einer Seite nähern sich die (in der Regel drei) Magier Maria mit dem Kinde, um ihre Geschenke darzubringen. Die Szene kann ergänzt u. ausgeschmückt werden durch *Kamele, die Gestalt eines Engels, des Propheten Bileam usw. (zu den Details Schneider 945/9; Kollwitz aO.; Deckers 21f; Engemann, Herrscherbild aO. 995).

b. Repräsentationstypus. Er bezeichnet eine zentral komponierte Anbetungsszene (Schneider 949/52; Kollwitz aO.; Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1093; Korol), deren wichtigstes Beispiel das Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom darstellt (Warland; Schneider, bes. 946; Deckers 26/8). In der Bildmitte sitzt das übergroße nimbierte Christuskind auf einem mit

*Edelsteinen u. Perlen besetzten Thron, darüber erscheint ein kleines *Kreuz u. am *Himmel der Stern. Hinter dem Thron stehen vier Gardeengel, seitlich thront je eine weibliche Gestalt; links die kaiserlich gekleidete Gottesmutter Maria, rechts eine als Rahel (Deckers 28) oder Sibylle (Warland 32/5) gedeutete weibliche Gestalt. Gerahmt wird die Szene rechts von zwei Magiern, links von dem dritten Magier u. dem aus Symmetriegründen eingefügten Joseph. In dieser Bildformulierung sind heidnische u. christliche Bildvorstellungen miteinander verschmolzen u. das Christuskind als Messias u. zukünftiger Weltenherrscher charakterisiert.

III. Einzelmotive. Stern (Deckers 24): Karpp aO.; A. Hermann, Art. Dach II: o. Bd. 3, 552; H. G. Gundel aO. 630. 632f. 640. – Maria (liegend): Kötzsche-Breitenbruch aO. 201f. – Kathedra bzw. Thron Mariens: J. Dresken-Weiland, Art. Kathedra: o. Bd. 20, 678f. – Magier: Kollwitz aO. Sie können als Vertreter der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; Thraede aO.) u. / oder als Vertreter der Lebensalter (Ch. Gnilka, Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 1090f) aufgefasst werden. Als Könige mit Kronen gelten sie ab dem Früh-MA (Deckers 23). Zum Zeigegestus auf den Stern hin K. Groß: o. Bd. 7, 941. – Gaben der Magier: a) Allgemein: Thraede aO. b) Kranz / Gold: P. de Labriolle, Art. Aurum coronarium: o. Bd. 1, 1016f; A. Stuiber, Art. Geschenk: o. Bd. 10, 690; Horn aO. 918; J. Engemann, Art. Kranz: o. Bd. 21, 1026. c) Weihrauch: C. Schneider, Art. Acerra: o. Bd. 1, 65f; Beck aO. d) Füllhorn als Geschenk: G. Schwarz / D. Korol, Art. Horn I: o. Bd. 16, 571. e) Tauben als Geschenk: S. Mendner, Art. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 891. – Prophet Bileam: Karpp aO.; Michl, Engel V aO. 228. – Engel bei der M.: Th. Klauser, Art. Engel X (in der Kunst): o. Bd. 5, 260. 263. 265/8. 272. 279/81. 289. 299f. – Joseph bei der M.: Kötzsche-Breitenbruch aO. 202f.

J. G. Deckers, Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike: Die Hl. Drei Könige, Ausst.-Kat. Köln (1982) 20/32. – J. Engemann, Zur Hinzufügung eines Engels in der M. auf dem Ambo aus Thessaloniki: Rom u. die Provinzen, Gedenkschr. H. Gabelmann = BonnJbb Beih. 53 (2001) 57/60. – Th. Kaut / A. Brückner, Art. Drei Könige: LThK[3] 3 (1995) 364/6. – H. Kehrer, Die Hl. Drei Könige in Literatur u. Kunst 1/2 (1908/09). – D. Korol, Ein frühes Zeugnis für ein mit einer ntl. Szene geschmücktes ‚Templon‘: JbAC 39 (1996) 200/24, bes. 219/24. – Th. J. Kraus, Fragmente eines Amulett-Armbands im British Museum (London) mit Septuaginta-Psalm 90 u. Huldigung der Magier: ebd. 48/49 (2005/06) 114/27. – H. Leclercq, Art. Mages: DACL 10, 1, 980/1067. – J. Martin, Rom u. die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom: Jb. des histor. Kollegs 2003 (2004), 3/40. – F. M. Massara, Magi: F. Bisconti (Hrsg.), Temi di iconografia paleocristiana = Sussidi allo studio delle antichità cristiane 13 (Città del Vat. 2000) 205/11. – D. Milinović, L'origine de la scène de la nativité dans l'art paleochrétien (d'après les sarcophages d'occident). Catalogue et interprétation: AntTard 7 (1999) 299/329. – U. Monneret de Villard, Le leggende orientali sui Magi Evangelici = Studi e Testi 163 (Città del Vat. 1952). – Ch. Schmidt: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier (2007) Nr. II. 4. 77. – R. M. Schneider, Art. Barbar II: RAC Suppl. 1, 944/56. – R. Warland, Templum Urbis u. Sibylla. Die spätantike Romidee in den Triumphbogenmosaiken von S. Maria Maggiore in Rom: Nobilis Arte Manus, Festschr. A. Middeldorf Kosegarten[2] (2002) 25/42.

Susanne Heydasch-Lehmann.

Magister s. Lehrer: o. Bd. 22, 1091/132.

Magisterregel s. Mönchtum.

Magistrat.

A. Nichtchristlich. I. Die röm. Magistraturen. a. Begriffe, Definitionen, Aufgaben. Die auf Zeit, meist auf ein Jahr (Annuität)

gewählten Träger staatlicher Gewalt hießen in lateinisch geprägten Städten magistratus, abgeleitet von magister, ‚Meister' (Varro ling. 5, 82; Paul.: Dig. 50, 16, 57; Fest. s. v. magisterare [113 Lindsay]). Dies gilt nicht nur für die in aller Regel mindestens doppelt besetzten (Kollegialität) u. in fester Reihenfolge (cursus honorum) zu durchlaufenden republikanischen Ämter der Stadt Rom, also für Zensoren, Konsuln, Prätoren, Ädilen, Volkstribunen, Quästoren u. Vigintiviri (W. Kunkel / R. Wittmann, Staatsordnung u. Staatspraxis der röm. Republik 2. Die Magistratur = HdbAltWiss 10, 3, 2, 2 [1995]), sondern auch für die nach diesem Vorbild gestalteten (Mod.: Dig. 50, 4, 11; Call.: Dig. 50, 4, 14, 5) städtischen Beamten (magistratus municipales; ἄρχοντες) von Kolonien u. Munizipien römischen oder peregrinen Rechts (F. Jacques / J. Scheid, Rom u. das Reich in der Hohen Kaiserzeit 1 [1998] 240/65): an der Spitze Duoviri (iure dicundo; στρατηγοί), dann Ädilen (ἀγορανόμοι), Quästoren (ταμίαι) u. a., später auch Kuratoren (λογισταί), die außerhalb der regulären Ämterlaufbahn agierten (W. Langhammer, Die rechtl. u. soziale Stellung der Magistratus municipales u. der Decuriones in der Übergangsphase der Städte von sich selbstverwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätant. Zwangsstaates [1973] 62/188; W. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche [1900] 255/68. 539/66; F. Vittinghoff, Civitas Romana [1994] 223/6; F. Jacques, Le privilège de liberté [Rome 1984] 7/317; G. P. Burton, The Roman imperial state, provincial governors and the public finances of provincial cities 27 B.C./A.D. 235: Historia 53 [2004] 331/41). Da es sich ursprünglich um reine Ehrenämter ohne Bezahlung handelte, wurden sie auch als honor (τιμή; Kramm 356f; J. Schneider, Art. τιμή κτλ.: ThWbNT 8 [1969] 170f) oder *Dignitas (beide Begriffe seit Cicero häufig kombiniert: Th. Bögel, Art. dignitas: ThesLL 5, 1 [1919/34] 1139, 58/67) bezeichnet (Hoffmann 236/48; vgl. Gaius inst. 1, 96: qui honorem aliquem aut magistratum gerunt). Ihre Amtsgewalt war die potestas (ἀρχή, ἐξουσία), für Inhaber einer militärischen Befehlsgewalt (in der röm. Republik waren dies Prätoren, Konsuln u. Zensoren sowie diejenigen, denen nur deren Amtsgewalt übertragen war: Promagistrate wie Prokonsuln, Proprätoren) kam das *Imperium hinzu, das ihnen für die Dauer der Amtszeit die volle zivile u. militärische Souveränität garantierte, während *Auctoritas (das durch Leistung erworbene Prestige) eine zwar regelmäßige, jedoch nicht notwendige Folge des Amtes war (K.-H. Lütcke, ‚Auctoritas' bei Augustin [1968] 29/34). Der M. vertrat die Bürgerschaft auch gegenüber den Göttern, weshalb den Ober-M. auch das Recht der ‚Vogelschau' (auspicium) zukam (J. Bleicken, Zum Begriff der röm. Amtsgewalt. Auspicium, potestas, imperium = NachrGöttingen 1981 nr. 9, 255/307). Immer hatten die M. administrative, repräsentative u. kultische Funktionen zu erfüllen, ohne dass jedoch das Amt des Priesters u. das des M. vereinigt waren (Kramm 362f; Wissowa, Rel.[2] 402/9. 479f); ihre Kulthandlungen (u. später die der in den Provinzen tätigen Promagistrate) waren aber oft wichtiger als die der eigentlichen Priester (Scheid). Die Selbstverwaltung der Städte des *Imperium Romanum durch M. hatte angesichts des sehr kleinen zentralen Verwaltungsapparates für die röm. Herrschaft eine große Bedeutung. Ihnen oblagen die niedere *Gerichtsbarkeit, das Finanz- u. Steuerwesen, die Baupolitik, die öffentliche Ordnung, die Veranstaltung von Spielen u. die Lebensmittelversorgung.

b. Voraussetzungen u. Insignien. Generelle Voraussetzungen für die ‚Magistratur' (diese moderne Abstraktion ist kein Quellenbegriff, ebenso wenig wie M. im Sinne von ‚beamtete Leitung der Stadt') waren das *Bürgerrecht der jeweiligen Stadt, freie Geburt, ein Mindestalter u. ein bestimmtes Mindestvermögen (B. Kübler, Art. Magistratus: PW 14, 1 [1928] 400/37, bes. 412/4), schon weil für die Wahl gestaffelte summae honorariae an die Stadtkasse zu zahlen waren, vor allem aber, weil die magistratischen Aufgaben nach dem alten Prinzip der *Liturgie privat zu finanzieren waren, weshalb die Magistratur auch als munus bezeichnet wurde (F. Grelle, Munus publicum. Terminologia e sistematiche: Labeo 7 [1961] 308/29; L. Neesen, Die Entwicklung der Leistungen u. Ämter [munera et honores] im röm. Kaiserreich des 2. bis 4. Jh.: Historia 30 [1981] 203/35, bes. 205f). M. zeichneten sich durch eine Reihe unterschiedlicher Statusabzeichen aus, besonders die (nicht allen M. zustehende) Toga mit dem Purpurstreifen (toga praetexta), die voranschreitenden Liktoren mit Beilen u. Rutenbündeln (fasces) u.

der Amtsstuhl (sella curulis), deren große Bedeutung auch an ihrer häufigen bildlichen Darstellung ablesbar ist (Th. Schäfer, Imperii insignia. Sella curulis u. fasces [1989]; J. Ronke, Magistratische Repräsentation im röm. Relief [Oxford 1987]; C. Reinsberg, Vita Romana = AntSarkRel 1, 3 [2006] 129/69; in der Spätantike wurde beim ‚Dienstkostüm' die Toga meist durch die Chlamys, einen langen Mantel ursprünglich der Militärtracht, ersetzt: Delbrueck, Dipt. 1, 36/40). Laut Tert. cor. 13, 1 trugen M. zudem bei bestimmten Gelegenheiten goldene coronae (vielleicht die archäologisch bezeugten mit Götterbildern geschmückten Kronen, auf die Sponsoren teurer Spiele Anrecht hatten, s. J. Rumscheid, Kranz u. Krone [2000] 10f; *Kranz [Krone]).

c. Magistrat u. Stadtrat. Zwischen den M. u. den jeweiligen Stadträten gab es in Rom ebenso wie in Kolonien u. Munizipien enge Bindungen. Jene sind die ausführenden Organe des Stadtrats (ordo, senatus, βουλή) u. ihm gegenüber rechenschaftspflichtig. Die obersten Beamten sind gleichzeitig die Vorsitzenden des Rates, die ihn einberufen u. den Vorsitz führen (Kunkel / Wittmann aO. 242f; Liebenam aO. 242/6). Den M. gebührt ab einem gewissen Eintrittsamt (meist Quästur oder Ädilität) ein Sitz im Stadtrat, dessen Mitglieder im Wesentlichen auf diese Weise rekrutiert werden (Plin. ep. 10, 80). Die republikanischen M. Roms mussten sich als *Candidati (in der toga candida) der Wahl in den Volksversammlungen stellen u. wurden danach durch die Verkündigung des Ergebnisses (renuntiatio) formell eingesetzt (Mommsen, StR^3 2, 915/31). Seit Tiberius ist dieses Wahlrecht materiell auf den Senat übergegangen (Tac. ann. 1, 15, 1); das Volk akklamierte nur noch eine bereits feststehende Entscheidung (R. Frei-Stolba, Unters. zu den Wahlen in der röm. Kaiserzeit [Zürich 1967] 140; Jacques / Scheid aO. 55/7). Die munizipalen Beamten dagegen wurden zunächst, wie die verschiedenen Stadtrechte zeigen, weiterhin von der jeweiligen Bürgerschaft für ein Jahr gewählt (zB. Lex Malac. 52/60 [14/20 Spitzl]), seit dem späteren 2. Jh. jedoch zunehmend von den duoviri (städtischen Oberbeamten) nominiert, unter Aufsicht der Statthalter. Seit dem 4. Jh., als der Sitz im Stadtrat (decurionatus) erblich geworden war, geschah dies entsprechend der Position der Kandidaten auf der hierarchisch geordneten Liste der Ratsmitglieder, dem album ordinis (H. J. Horstkotte, Magistratur u. Dekurionat im Lichte des Albums von Canusium: ZsPapEpigr 57 [1984] 211/24), was zeigt, dass um diese Ämter, die zunehmend obligatorisch u. erblich geworden waren, nun kaum mehr konkurriert wurde (Vittinghoff aO. 235/42). Allerdings gab es in dieser Hinsicht große regionale Unterschiede (vgl. Cod. Theod. 12, 5, 1 vJ. 326 für echte Wahlen in Africa; dazu Lepelley, Cités 1, 142/5; ders.: Krause / Witschel 14/9; generell A. Lewin, Assemblee popolari e lotta politica nelle città dell'impero romano [Firenze 1995]).

d. Spätantiker Niedergang. Nach der Staats- u. Verwaltungsreform Diokletians verloren die alten stadtröm. M. jegliche Amtsbefugnis, consul u. praetor blieben aber als Titel erhalten. Die übrigen Städte Italiens u. der Provinzen wurden prinzipiell auch im 4. u. 5. Jh. von einer magistratischen Spitze geleitet (A. M. H. Jones, The later Roman Empire 2 [Oxford 1964] 724/31; Lewin aO. 93/7; G. A. Cecconi, Crisi e trasformazioni del governo municipale in Occidente fra 4 e 6 sec.: Krause / Witschel 297/308), wobei Rang u. Bedeutung der Dekurionen u. städtischen M. selbst gegenüber mittleren Funktionsträgern aus der Umgebung des Kaisers (palatini) oder des Statthalters (officiales) generell stark abnahmen (K. Stauner, Wandel u. Kontinuität röm. Administrationspraxis im Spiegel des ordo salutationis commodorumque des Statthalters von Numidien: Tyche 22 [2007] 1/40). Mit dem 4. Jh. verschwinden die städtischen M., regional verschieden schnell, aus den Inschriften, was auf Bedeutungsverlust deutet (Liebeschuetz 14. 110; Ch. Witschel, Der epigraphic habit in der Spätantike: Krause / Witschel 364/81).

II. Christen als Magistrate. a. In vorkonstantinischer Zeit. Für das 1. Jh. nC. gibt es keine Belege für Christen, die römische Magistraturen bekleideten (die Position des οἰκονόμος τῆς πόλεως in Rom. 16, 23 ist unklar; vgl. Theissen 241/5), jedoch Hinweise auf mit dem Christentum bzw. Judentum sympathisierende M. wie den proconsul der Provinz Zypern, L. Sergius Paulus (Act. 13, 6/12; vgl. S. Mitchell, Rom u. das Judentum in der frühen Kaiserzeit: J. Dummer / M. Vielberg [Hrsg.], Leitbild Wissenschaft? [2003] 149/72), oder die Konsuln von 91 u. 95 nC., M. Acilius Glabrio u. T. Flavius Clemens

(Suet. vit. Dom. 10, 2; 15, 1; Dio Cass. 67, 14, 1/3). – Für die christl. Apologeten war der röm. M. der Vertreter des Imperium Romanum, dem man zwar intra limites disciplinae (Tert. idol. 15, 8) *Gehorsam schuldete, ggf. aber auch wegen seiner falschen Verfolgungspolitik zu widerstehen hatte (A. R. Birley, Attitudes to the state in the Latin apologists: A. Wlosok [Hrsg.], L'apologétique chrét. gréco-latine à l'époque prénicénienne [Genève 2005] 249/77). Trotz dieser klaren Frontstellung sind schon für das spätere 2. Jh. Christen als M. bezeugt, u. zwar zum einen durch Tertullian, der das testimonium des Septimius Severus für christliche Senatoren Roms hervorhebt, womit die (auch suffragatio genannte) Wahlempfehlung im Senat gemeint ist (ad Scap. 4, 6; Durst 108/21); zwar spielte dabei das Christentum dieser Kandidaten sicher keine Rolle (anders als Tertullian suggeriert), an ihrer Existenz u. Wahl zu zweifeln besteht aber kein Anlass. Zum anderen lassen sich so auch verschiedene Aussagen verstehen, die von der Weigerung der Christen berichten, öffentliche Ämter zu übernehmen. Die erste Quelle ist Tatian, der or. 11, 1 stellvertretend für alle Christen nicht nur Reichtum, sondern auch ‚das Herrschen' (βασιλεῖν) u. die στρατηγία zurückweist; mit letzterem könnte die Prätur (A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit [1902] 128), generell ein militärisches Kommando (G. Schöllgen, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit: RömQS 77 [1982] 9. 15) oder aber das höchste städtische Amt (Duumvirat, s. o. Sp. 963) gemeint sein. Es folgen 197 nC. Tert. apol. 38, 3 (Ablehnung jeder gloria u. dignitas, ja jeden Interesses für die verfasste res publica; vgl. pall. 5, 4) sowie später Min. Fel. Oct. 8, 4 (Verachtung von honores u. purpurae) u. Orig. c. Cels. 8, 75 (Verweigerung des ἄρχειν τῆς πατρίδος). – Schon aus grundsätzlichen Überlegungen muss bezweifelt werden, dass diese Verweigerung jemals vollständig war. Zwar waren die *Bischöfe, denen Cypr. laps. 6 ihre Prokuratorentätigkeit vorwirft, nicht kaiserliche Beamte (Klauser, Prokuratoren), sondern wirtschafteten in privaten Diensten (Eck, Christen 456/64; Sabw Kanyang 67/72). Tertullian aber beschreibt im frühen 3. Jh. eine konkrete Diskussion in der karthagischen Gemeinde, ob der Christ nicht doch ein öffentliches Amt (dignitatis aut potestatis administratio) übernehmen könne, wenn er mit List oder mit Hilfe irgendeiner Gunst (gratia aliqua) Götzendienst vermeide (idol. 17, 2; 18, 9); auch *Joseph u. *Daniel hätten doch in **Aegypten bzw. Babylonien (*Babylon) hohe Ämter u. Ehrenstellungen innegehabt. Hintergrund ist eine Verbreitung des Christentums auch in der karthagischen Elite, deren christliche Mitglieder sich nicht durch die Verweigerung jeglicher Amtsübernahme als solche zu erkennen geben oder nicht auf den entsprechenden Macht- u. Prestigezuwachs verzichten wollten (G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 [1984] 171/5; Durst 123/5). Tertullians Argumentation zeigt, dass er sich sowohl gegen die Übernahme städtischer Ämter in den Provinzen als auch solcher in Rom wendet (u. stattdessen den magistratus in caelis empfiehlt: idol. 18, 9); denn nur diese konnten zu einer Statthalterschaft führen, die Tertullian bei seiner Kritik an Fesselungen, *Gefangenschaft, *Folter u. *Hinrichtung durch diejenigen, die die Amtsgewalt innehaben (ebd. 17, 3), im Auge hat. – Der tiefere Grund seiner Haltung (u. für die übereinstimmende Ablehnung im gesamten vorkonstantinischen Schrifttum der Christen) ist die Verbindung der M. mit der Götterwelt, namentlich mit dem Opferkult (Scheid), sei es durch Vollzug oder Teilnahme, sei es durch Involvierung in die finanzielle oder logistische Organisation oder durch Amtseid, sei es infolge genereller magistratischer Funktionen bei städtischen Festen, besonders bei ludi (W. Weismann, Kirche u. Schauspiele [1972], bes. 98/104). Schon bloße Teilnahme an einem Opfer brachte für M. das Tragen eines *Kranzes mit sich; Tertullian spricht in diesem Zusammenhang von der corona officialis, die zu tragen *Götzendienst sei (cor. 11, 7; vgl. 13, 1; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 [1940] 63/6). Diese Verpflichtung zum Opferkult war zwar de iure auch für christliche M. lückenlos (anders Klauser, Oberschicht; dagegen Eck, Christen 450/5), de facto aber nicht unumgänglich; Tertullians karthagische Adressaten in idol. 18 sahen durchaus Möglichkeiten, als M. offene Idololatrie zu vermeiden. Daher argumentiert er noch prinzipieller: Schon die

Amtstracht an sich sei Götzendienst, weil sie aus den *Herrschaftszeichen der Götter bestehe u. somit zur pompa diaboli gehöre (idol. 18, 3f). Gleichzeitig akzeptiert er die toga praetexta, wenn sie nur Zeichen des Standes u. des Bürgerrechts ist, nicht das einer Amtswürde (bei Kindern: H. Gabelmann, Röm. Kinder in toga praetexta: JbInst 100 [1985] 497/541). – Ob kirchlicherseits gegenüber Christen, die M. waren, prinzipiell zum Mittel der *Exkommunikation gegriffen wurde, wissen wir nicht. Tertullians rigoristische Argumentation lässt erkennen, dass christliche M. sich ‚häufig' angesichts ihres Standes (ordo) u. ihres Amtes (magistratus) auf die schlichte Notwendigkeit des Kranzes beriefen (cor. 11, 7; 13, 1), die Amtsstellung selbst also vielleicht nicht verteidigen mussten. Jedenfalls ist für die Traditio apostolica im frühen 3. Jh. ein Taufbewerber, der die potestas gladii habe oder magistratus (ἄρχων) civitatis sei u. der ‚den Purpur trage' (qui induitur purpura), inakzeptabel (16 Botte). Hier liegt wohl die gleiche Zweiteilung wie Tert. idol. 17, 3 vor: Die Schwertgewalt hatten nur Provinzstatthalter, d. h. die höheren Beamten Roms, die als Promagistrate (s. o. Sp. 963) eine Provinz übernehmen konnten; als unvereinbar mit dem Christentum galten dabei nicht nur evtl. anzuordnende Todesurteile, sondern auch Folterungen (vgl. Paulin. Med. vit. Ambr. 7 [60/2 Bastiaensen]). Die zweite Gruppe sind die städtischen M., wobei sich die Hervorhebung des Purpurs somit nicht auf die toga praetexta der M. Roms bezieht (so W. Geerlings: Fontes Christiani 1 [1991] 248f$_{45}$ zu Trad. apost. 16 Botte), sondern auf die munizipalen Beamten, die ebenfalls den Purpurstreifen tragen durften (so zB. Liv. 34, 7, 2; vgl. Tert. cor. 13, 1f). – Da das Christentum im späteren 2. u. im 3. Jh. auch in der Dekurionenschicht u. sogar in deren ritterständischer u. senatorischer Elite anzutreffen war (Pont. vit. Cypr. 14, 3 [162 Pellegrino]; für Alexandria vgl. Eus. h. e. 6, 41, 11; Eck, Eindringen; Schöllgen, Ecclesia aO. 189/97; Durst), gab es offenbar Möglichkeiten, selbst als wohlhabendes Mitglied des Stadtrates eine Magistratur zu vermeiden (so der Vorwurf des Celsus Orig. c. Cels. 8, 75). Andererseits zeugt das Konzil v. Elvira aA. des 4. Jh. (cn. 2/4. 55f [4, 233. 237 Martínez Díez / Rodríguez]; Hefele / Leclercq 1, 1, 222f. 251f) von christlichen duoviri (s. o. Sp. 963) u. sogar *Kaiserpriestern (flamines, sacerdotes) in Spanien. Für letztere werden, je nachdem, ob sie schon getauft waren u. ob sie geopfert oder nur Spiele gegeben u. einen Kranz getragen haben, verschiedene Kirchenstrafen festgelegt; die duoviri dagegen müssen nur im Jahr ihres Amtes die Kirchengemeinschaft verlassen (cn. 56 [4, 237 Martínez Díez / Rodríguez]). Dies lässt darauf schließen, dass deren Verbindungen mit dem Opfer als noch geringer eingeschätzt wurden u. niedere Beamte vielleicht gar während ihres Amtsjahres in der Kirche bleiben konnten. Im späteren 3. Jh. sind außerdem einzelne kaiserl. Dispense von der Opferpflicht für M. belegt, so dass Christen es in diesen Fällen bis zum Provinzstatthalter brachten (Eus. h. e. 8, 1, 2). Zudem gab es damals in Kleinasien seltene Fälle von durchgehend christianisierten Städten (Lact. inst. 5, 11, 10; Eus. h. e. 8, 11, 1; Rufin. h. e. 9, 6 [GCS Eus. 2, 2, 811/5]; dazu W. Wischmeyer, Von Golgatha zum Ponte Molle. Stud. zur Sozialgesch. der Kirche im 3. Jh. [1992] 68f), in denen auch M. ohne aufzufallen auf Opfer verzichten konnten.

b. Nach der Konstantinischen Wende. Mit der sog. Konstantinischen Wende verschwand das obligatorische Opfer als Teil der magistratischen Amtshandlung; als solches wurde es den Trägern der Reichsadministration vom Statthalter aufwärts schon von Konstantin verboten (Eus. vit. Const. 2, 44; K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden [1971] 28f; K. M. Girardet, Die Konstantinische Wende [2006] 128f), was sich längerfristig sicher auch für städtische M. auswirkte. Die Magistratur (in Rom u. den übrigen Städten des Reiches) stand den Christen jetzt offen u. wurde bald auf allen Ebenen von ihnen bekleidet. Schon das Konzil v. Arles (314 nC.) verpflichtet christliche Provinzstatthalter u. die Mitglieder ihres **Consilium (s. u. Sp. 984), sich bei einem Ortswechsel durch einen bischöflichen Brief bestätigen zu lassen, nicht contra disciplinam zu handeln (cn. 7 [CCL 148, 18f]; Hefele / Leclercq 1, 1, 284); die Amtstätigkeit an sich galt offenbar als unproblematisch. Dass eine Veränderung der magistratischen Amtstracht nicht belegt ist, bestätigt erneut, dass Tertullians diesbezügliche Vorbehalte sekundär waren. – Im 4. Jh. wurde der christl. Beamte zur Nor-

malität. Augustins Diskussion der Chancen u. Gefahren des ,tätigen Lebens' (genus actuosum vitae: civ. D. 19, 19) bezieht sich auf weltliche u. kirchliche Ämter gleichermaßen; immer sei darauf zu achten, dass honor u. potentia nicht an sich erstrebt würden, sondern nur das damit zu bewirkende Gute (vgl. auch Ambr. in Lc. 4, 28. 30f [CCL 14, 115/7]). Allerdings mussten christliche M., die in den Klerus aufgenommen werden wollten, ihr Amt weiterhin niederlegen. – Ob bzw. unter welchen Umständen Christen unter christlichen Kaisern bei der Ämtervergabe nun bevorzugt wurden (vgl. Eus. vit. Const. 2, 44; Theodrt. h. e. 1, 2, 3), ist eine Streitfrage, die nur im Einzelfall zu beantworten ist (R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Röm. Reiches [1978]; T. D. Barnes, Statistics and the conversion of the Roman aristocracy: JournRomStud 85 [1995] 135/47). Trotz entsprechender Gesetze war das christl. Bekenntnis im 4. u. 5. Jh. jedoch niemals faktische Voraussetzung für eine Magistratur, auch wenn die Zahl der heidn. Beamten stetig abnahm, besonders unter den *Hofbeamten (K. L. Noethlichs, Kaisertum u. Heidentum im 5. Jh.: J. van Oort / D. Wyrwa [Hrsg.], Heiden u. Christen im 5. Jh. [Leuven 1998] 19/26). Die städtische Oberschicht aber u. damit der Stadtrat waren im 4. u. frühen 5. Jh., namentlich im Westen des Reiches, keineswegs durchgehend christianisiert, zT. sogar mehrheitlich heidnisch (für Africa im frühen 5. Jh. vgl. Lepelley, Lieu; für Gaza vgl. zB. Marc. Diac. vit. Porph. 32. 40 [27f. 34 Grégoire / Kugener]).

B. Christlich. I. Christliche Übernahmen aus der heidn. Magistratur. a. Formal. 1. Begriffe. Grundsätzlich ist bei der Suche nach einschlägigen begrifflichen ,Anleihen' der frühen Kirche zu unterscheiden zwischen solchen aus dem generellen Bereich staatlicher Organisation u. öffentlicher Repräsentation einerseits u. andererseits solchen, die spezifisch die Magistratur betreffen. Zu Ersteren gibt es viele Berührungspunkte, da die Urheber der entsprechenden kirchl. Terminologie, Tertullian u. Cyprian, im Milieu der heidn. Bildungsschicht großgeworden waren.

α. Tertullian. Wenn Tertullian vom christl. Amt spricht, ist ordo der zentrale Begriff (van Beneden 18/44; D. Powell, Ordo presbyterii: JournTheolStud NS 26 [1975] 292/301; D. Rankin, Tertullian and the Church [Cambridge 1995] 135/8); das Wort geht schon auf die ntl. ,Ordnung' (τᾶγμα) zurück, in der jeder seinen Platz hat (zB. 1 Cor. 15, 23; ferner 1 Clem. 40, 5/41, 1). Seine Prägnanz erhält es aber erst bei Tertullian, der die Bedeutung in Parallele zum ordo des röm. Staatsrechts ausgestaltet, wo der (einfachen) Bürgerschaft der politisch entscheidende Stand (ordo senatorum bzw. decurionum) gegenübersteht. Dies zeigt er etwa castit. 7, 2f, wo er in Parallele zur adlectio (Aufnahme) in ordinem senatorium usw. von adlegere in ordinem sacerdotalem spricht u. den Unterschied zwischen diesem ordo u. den *Laien betont. Auch τᾶγμα oder τάξις konnten diese Bedeutung haben (Res gest. div. Aug. 35 [61 Volkmann]; Joseph. b. Iud. 2, 117. 308; Herodian. Hist. 4, 2, 4. 9 [110f Stavenhagen]). Tert. castit. 7, 2f wird jedoch zugleich auch das Spezifische der Begriffsaneignung deutlich: Ordo u. honor (dessen Bezugspunkt die Heiligung durch Gott, nicht die Zustimmung der Gemeinde ist) fallen hier zusammen, während die honores der politischen Ämter immer nur einem Teil des ordo zukamen. – Differenzen zeigen sich auch in der Benennung der Amtseinsetzung mit dem Verb ordinare. Anders als ordo (ein Begriff, dessen allgemeine Bedeutung einer herausgehobenen, definierten, ,geordneten' Gruppe oder Klasse von Menschen Tertullian zwar nutzt [castit. 13, 4; uxor. 7, 4], den er aber in Bezug auf den Klerikerstand spezifisch verwendet) war ordinare damals kein terminus technicus des Staatsrechts, sondern bezeichnete allgemein das autoritative Ordnen oder Gliedern (van Beneden 5/10). Zwar konnte damit auch die Installierung von M. gemeint sein (zB. Suet. vit. Iul. 76, 3; vit. Vesp. 23, 2), viel häufiger u. für den formalen Akt der Einsetzung ausschließlich gebraucht werden hier aber Begriffe wie creare, constituere, facere u. nominare. Wenn Tertullian den Begriff ordinatio für die Amtseinsetzung der Kleriker favorisierte (Osawa 35/41; van Beneden 53/62), dann nicht wegen der Parallele zum M., sondern eher aufgrund seiner Allgemeinheit, die eine spezifisch christl. Bedeutungsverschiebung erlaubte.

β. Cyprian. Sein Kirchenbegriff ist gegenüber dem Tertullians durch die strikte Unterscheidung der drei Ebenen der Laien (Y. Duval, Plebs 251/82), der Presbyter u. *Diakone u. der Bischöfe noch stärker hierarchisch geprägt (ep. 19, 2, 2; 30, 5, 3; 31, 6, 2

[CCL 3B, 104. 145. 157f] u. ö.; Hoffmann 153/61). Gerade die Unbestimmtheit des ordo-Begriffes war vielleicht der Grund, warum Cyprian ihn für den Klerus vermied (durch Cyprian verfestigte sich dieses Lehnwort als Zusammenfassung aller Stufen des kirchl. Amtes: Faivre, Kleros 88f), während ordinare u. ordinatio geradezu zum terminus technicus wurden (unit. eccl. 10 [CCL 3, 256f]; zel. 6 [ebd. 3A, 78]; ep. 1, 1, 2; 38, 1f; 67, 4, 2/4; 68, 2, 1 [ebd. 3B, 2. 183/5; 3C, 452/4. 464] u. ö.; Y. Duval, Chrétientés 208/13). Auch die weitere begriffliche Spezifizierung des Prozedere einer Bischofswahl bei Cyprian kommt nicht aus seinem (lat.) Bibeltext, sondern aus dem zeitgenössischen politischen Leben. Er betonte die Bedeutung der formellen Einsetzung (durch Gott bzw. die weihenden Bischöfe), wobei die vorausgehende Auswahl des Kandidaten in Anwesenheit des Kirchenvolks stattfand, das akklamieren oder Missfallen ausdrücken u. somit über die Eignung mitentscheiden konnte (zB. ep. 38, 1, 1 [CCL 3B, 183]). Dieser Wahlakt (hierzu Hoffmann 195/200; Y. Duval, Plebs 43/78; dies., Chrétientés 195/208; P. Norton, Episcopal elections 250/600 [Oxford 2007], bes. 12/6) war konstitutiv, so dass hier eine Parallele zur Funktion der Bürgerschaft bei (in Africa im 3. Jh. [s. o. Sp. 966] noch voll entwickelten, d. h. nicht zur Akklamation gewordenen) M.wahlen zu erkennen ist, wie auch durch die von Cyprian gebrauchten Termini testimonium (das Zeugnis für die Eignung des zu Ordinierenden), suffragium (Unterstützung des Kirchenvolkes für den Kandidaten, am Schluss durch Akklamation), *Consensus (des Volkes u. der weihenden Bischöfe) u. iudicium (die endgültige Entscheidung Gottes durch die Hand der weihenden Bischöfe) deutlich wird (ep. 38, 1, 1; 43, 1, 2; 55, 8, 1. 4; 59, 5, 2 [CCL 3B, 183. 201. 264f; 3C, 344f] u. ö.).

γ. Amtseinsetzung. Die moderne Forschung hat den Vorbildcharakter der magistratischen Amtseinsetzung allerdings teilweise übertrieben (etwa Speigl 35/7; Herrmann 42/52; Osawa 128/34. 171/85; Seagraves 60/6). Tatsächlich handelt es sich um eine Mischung von Verfahrensschritten, die in der Realität sonst nicht vorkam: M. mussten einerseits nie einstimmig gewählt werden (den Zwang zum consensus illustriert dagegen die Wahl des Silvanus zum Bischof v. Cirta, wohl 305 nC., vgl. Y. Duval, Chrétiens 101/48; dazu K. Vössing: Gnomon 76 [2004] 531/3) u. bedurften andererseits nach der Wahl auch keines weiteren, davon getrennten Aktes (nur der Verkündigung des Ergebnisses). Gemeinsam ist den verschiedenen Elementen des Verfahrens ihre Herkunft aus der Rechts- u. Verwaltungssprache der städtischen Öffentlichkeit, ohne dass damit ein rechtsförmliches Verfahren geschaffen werden sollte. Ein Indiz dafür ist die andauernde Diskussion über den genauen Ablauf (zB. A. Vilela, La condition collégiale des prêtres au 3e s. [Paris 1971] 288/309; R. Gryson, Les élections ecclésiastiques au 3e s.: RevHistEccl 68 [1973] 353/404; ders., Les élections épiscopales en Occident au 4e s.: ebd. 75 [1980] 257/83; J. Gaudemet u. a., Les élections dans l'Église latine des origines au 16e s. [Paris 1979] 13/33; Osawa 121/5; P. Granfield, Episcopal elections in Cyprian: Theol. Studies 37 [1976] 41/52; Speigl; Dassmann 190/211; L. Pietri / Y. Duval / Ch. Pietri, Peuple chrétien ou plebs: Ch. Pietri, Christiana respublica 2 = CollÉcFrançRome 234 [Rome 1997] 1059/81; Sabw Kanyang 81/6; Hoffmann 22/8. 195/200; Zusammenstellung der relevanten canones bei Norton aO. 246/59). Vor allem aber zeigt dies die Mehrdeutigkeit der genannten Begriffe: Alle vier beziehen sich, anders als die entsprechenden Vorschriften für die M.wahl (zB. Lex Malac. 51 [14 Spitzl]; vgl. H. Freis, Historische Inschriften zur röm. Kaiserzeit [1994] 120 nr. 60), in unklarer Abgrenzung auf mindestens zwei verschiedene Akteure: Laien, Presbyter u. Bischöfe bezeugten die Eignung des Kandidaten (testimonium), Laien u. Kleriker wählten ihn (suffragium), abschließend Wählende u. Weihende handelten jeweils in Übereinstimmung (consensus), Bischöfe u. zugleich die Gesamtgemeinde fällten dann die endgültige Entscheidung (iudicium).

δ. Vorrang, Pflicht u. Dienst. Ausgeprägt ist seit Cyprian auch eine Sprache, die den Aufstieg in den Klerus mit Begriffen sozialer Prominenz beschreibt, wie sie für M. üblich waren, besonders mit honor u. dignitas (ep. 3, 3, 2; 39 [CCL 3B, 14f. 186/92] u. ö.; Hoffmann 165/8; Seagraves 32/5; vgl. auch Orig. in Jes. hom. 6, 1 [GCS Orig. 8, 268/70]; in Jer. hom. 12, 3; 14, 16 [ebd. 3, 89/91. 111f]; in Mt. comm. 16, 8 [ebd. 10, 489/501]; Aug. ep. 69, 1 [CSEL 34, 244]; 15*, 4 [Œuvres de S. Augustin 46b, 266/8 Divjak]); die bischöfliche

Amtsgewalt wird, wie die politische, als potestas u. auctoritas charakterisiert (Cypr. ep. 3, 2, 1; 59, 18, 1 [CCL 3B, 12; 3C, 368f]; dazu A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930] 133f; Seagraves 222/37; Kramm 357f). Auch die an die magistratischen Amtspflichten erinnernden Wortfelder um officium u. administratio sind bei ihm in diesem Zusammenhang häufig (Cypr. ep. 3, 1, 1; 41, 1, 2; 43, 1, 1; 55, 8, 2 [CCL 3B, 9. 197. 200. 264] u. ö.; Hoffmann 170f. 176f). Bisweilen benutzt er für seine Aufgabe, namentlich beim Bußverfahren, mit iudex sogar den Begriff, der den Kern des statthalterlichen officium bildete (H. Galsterer, Statthalter u. Stadt im Gerichtswesen der westl. Provinzen: W. Eck [Hrsg.], Lokale Autonomie u. röm. Ordnungsmacht in den kaiserzeitl. Provinzen vom 1. bis 3. Jh. [1999] 243/56; D. Slootjes, The governor and his subjects in the later Roman Empire [Leiden 2006], bes. 16/45), hier allerdings im Auftrag Gottes: vice Dei (Cypr. ep. 59, 5, 1; 66, 3, 2 [CCL 3C, 344. 436f]; vgl. 34, 4, 1 [ebd. 3B, 169f]; dazu G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 130/4; anders Paulin. Med. vit. Ambr. 8, 3 [64 Bastiaensen]: non ut iudex, sed ut episcopus; dazu H. Chadwick, The role of the Christian bishop in ancient society [Berkeley 1980]). Eine Parallele ist auch der Gebrauch von munus (λειτουργία; in diesem Sinn schon 1 Clem. 40, 5/41, 1; dazu Kramm 351/5), auch wenn der damit verbundene, für die Magistratur zentrale Gedanke der Verpflichtung jedes reichen Bürgers zu spezifischen Leistungen für die Allgemeinheit nicht ohne Weiteres übertragbar war; allerdings hebt Orig. c. Cels. 8, 75 hervor, dass die Christen potentielle, jedoch aus Bescheidenheit unwillige Kleriker zu ihrem Amt zwingen würden. Kein Pendant in der magistratischen Sphäre hat dagegen Cyprians Umschreibung der kirchl. Amtsausübung als praeesse oder praesidere gegenüber dem Volk (unit. eccl. 5 [CCL 3, 252]; ep. 16, 3, 1; 69, 3, 1. 5, 1 [ebd. 3B, 93; 3C, 473. 476] u. ö.; Hoffmann 173f); dem entspricht Origenes' Rede vom ἡγεῖσθαι (in Mt. comm. 16, 8 [GCS Orig. 10, 496]). – Ein zentraler begrifflicher Aspekt des kirchl. Amtes hat gar keine Entsprechung bei M.: sein im Anschluss an das NT (zB. Lc. 22, 27; 1 Cor. 12, 1/31a; vgl. generell H. v. Campenhausen, Kirchl. Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.[2] [1963] 69/75; Dassmann 25; Kramm 358f) immer hervorgehobener Dienstcharakter (διακονία / ministerium: Ign. Ant. Philad. 1, 1; Tert. pud. 21, 6; Cypr. ep. 1, 1, 1; 12, 1, 1; 29, 1; 34, 4, 1f; 69, 8, 1 [CCL 3B, 1. 67. 137. 169f; 3C, 481], dazu Seagraves 21/3; vgl. auch Orig. in Jes. hom. 6, 1 [GCS Orig. 8, 268/70]; in Jer. hom. 12, 3 [ebd. 3, 89/91]), der sonst die Tätigkeit von Sklaven u. Dienern, allenfalls von Amtsdienern höherer M. (Ulp.: Dig. 25, 5, 1f) kennzeichnete. Umgekehrt wurde magistratus, die einzige spezifische Bezeichnung des M. (u. genaue begriffliche Antithese zu διακονία / ministerium), für das kirchl. Amt bewusst nicht benutzt (ἀρχή bzw. ἄρχων ist weniger spezifisch u. kommt, wenn auch selten, vor: Orig. c. Cels. 8, 75 erklärt sich durch die Gegenüberstellung zu den weltlichen ‚Archonten'; ἄρχοντες τοῦ λαοῦ oder τῆς ἐκκλησίας: in Mt. comm. 11, 9; 14, 22 [GCS Orig. 10, 49. 337f]; zur Regel E. Hanton: Byzantion 4 [1927/28] 67f). – Dass das frühe Christentum bei der Ausprägung einer eigenen Verfassung u. Hierarchie in der politischen Umwelt vorgefundene Begriffe (das Vorbild der M. war dabei nur ein Aspekt) benutzte, sollte also nicht überbewertet werden. Da Benennungen aus der pagan-religiösen Sphäre kaum u. aus der jüd. nur bedingt (Dassmann 11f. 96/113) möglich waren, drängten sich diejenigen der res publica auf (abgesehen davon, dass sie teilweise auch in innerchristlichen Auseinandersetzungen zum ironischen Angriff genutzt wurden, vgl. etwa Tert. pud. 1, 6 zum edictum des Kallist). Cyprians hohe gesellschaftliche Stellung hat dies sicher verstärkt. Dennoch hat auch seine Sprache keine intensive Prägung der frühen kirchl. Verfassung u. Ämterstruktur durch römisches Rechtsdenken bewirkt (so Beck aO. 130: ‚die Bischofsmagistratur'; Herrmann 52). Denn er ging durchaus eklektisch vor, ohne die röm. Magistratur u. die damit verbundenen Vorstellungen als Ganze oder in wesentlichen Teilen zu übernehmen (s. u. Sp. 980/2). Auch sollte man hinsichtlich der juristischen Prägnanz der neuen Begriffe bedenken, dass diese nicht als präzise Spezialtermini gebraucht werden (Granfield aO. 45), sondern im Wesentlichen funktionelle, durch feste Regeln geordnete Prominenz ausdrücken sollten, wie dies auch Origenes mit den entsprechenden Vokabeln tut (H. J. Vogt, Das

Kirchenverständnis des Origenes [1974] 3/15).

2. Insignien. Ähnlich ist die Situation bei den kirchl. Amtsinsignien. Für die vorkonstantinische Zeit ist nur ein Beispiel für die klare Übernahme weltlicher Amtsinsignien durch einen Kleriker bekannt: Paulus v. Samosata, seit ca. 260 Bischof v. Antiochia, wurde vorgeworfen, ‚weltliche Würden' zu bekleiden, den Titel ducenarius zu führen (dazu Haensch 119f), womit er auf ein (wohl zuvor bekleidetes) weltliches Amt deutet, auf der Agora im Gehen Briefe zu lesen u. zu diktieren, sich dabei mit Gefolge zu umgeben, das ihm teilweise (scil. wie magistratische Amtsdiener) voranschreite, sich ein βῆμα mit einem erhöhten Thron errichten zu lassen, einen speziellen Raum für Beratungen zu haben u. ihn σηκρητόν zu nennen (wie ein Statthalter seinen Gerichtsraum) u. sich nicht wie ein Bischof, sondern wie ein Vortragskünstler u. Gaukler (σοφιστὴς καὶ γόης) aufzuführen (Eus. h. e. 7, 30, 8f; dazu zuletzt F. W. Norris, Paul of Samosata. Procurator ducenarius: JournTheolStud NS 35 [1984] 50/70; J. Rist, Cyprian v. Karthago u. Paul v. Samosata: R. v. Haehling [Hrsg.], Rom u. das himmlische Jerusalem [2000] 280/4; U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich [2001] 318/23). Dieses Verhalten wurde einmütig abgelehnt u. führte zur Verurteilung des Paulus auf einer Synode. Nur eine einzige der geschilderten Insignien (im weiteren Sinn) wurde später im kirchl. Raum üblich: das secretarium. – Auf der generellen Ebene sozial distinktiver Zeichen dagegen ist allein schon das Sitzen des höheren Klerikers (der erhöhte kollegiale Sitz, consessus presbyterii, stand auch im übertragenen Sinn für die Gemeinschaft des Klerus: Tert. castit. 7, 3; Orig. in Hes. hom. 10, 1 [GCS Orig. 8, 416/8]; vgl. auch Ign. Ant. Trall. 3, 1) im Gegensatz zu den stehenden Diakonen eine auch im politischen Bereich gängige Demonstration des Vorrangs; den ‚Vorsitz' (προεδρία, πρωτοκαθεδρία: Orig. in Mt. comm. 15, 26; 16, 22 [GCS Orig. 10, 426. 552f]) hatte dabei der Bischof, dem die *Kathedra zukam. – Gerade diese Insignie hatte jedoch nichts mit einem M. zu tun, dessen Amtsstuhl die sella curulis war (s. o. Sp. 965; sie war auch für die Kaiser des 1. u. 2. Jh. noch der offizielle Sitz: A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche[3] [1980] 140f. 242/4); diese hatte, anders als die cathedra, weder Seiten- noch Rückenlehnen. Die Kathedra war für die frühen Christen seit Mt. 23, 2 parr. wohl ein *Lehrer-Stuhl, zunächst der des *Mose u. der jüd. Schriftgelehrten (so noch Hilar. Pict. tract. in Ps. 1, 10 [CSEL 22, 25f] zum Urbild der bischöflichen Kathedra), der dann den Aposteln u. ihren Nachfolgern anvertraut wurde (Tert. monog. 8, 7; praescr. 36, 1; J. Dresken-Weiland, Art. Kathedra: o. Bd. 20, 622f). Bei dieser Übertragung (cathedra steht schon früh metonymisch für das Amt) spielte die zentrale Aufgabe des sich verfestigenden Bischofsamtes, die Wahrung der rechten Lehre, eine wichtige Rolle (Bischöfe = magistri zB. Tert. adv. Val. 37, 1). Seit dem 2. Jh. ist die καθέδρα, vom θρόνος begrifflich kaum unterschieden, auch materiell der Sitz der Bischöfe u. Presbyter (E. Stommel, Die bischöfliche Kathedra im christl. Altertum: MünchTheolZs 3 [1952] 17/32; ders., Bischofsstuhl u. hoher Thron: JbAC 1 [1958] 71f; Dresken-Weiland aO. 629/32). Auch die nichtchristl. καθέδρα konnte als θρόνος bezeichnet werden (wie umgekehrt auch der kaiserl. ‚Thron', der mit dem 3. Jh. aufkam, bisweilen cathedra genannt wurde: Herodian. Hist. 2, 3, 7 [44 Stavenhagen]). Der ‚Thron' war also prinzipiell kein herrscherliches oder gar göttliches Zeichen (anders M. Maccarrone, Apostolicità, episcopato e primato di Pietro [Roma 1976] 64/110), u. dies gilt auch für die bischöfliche ‚Inthronisation' (erstmals durch Eus. h. e. 6, 29, 4 im 3. Jh. für Rom bezeugt). Auch Paulus v. Samosata wurde nicht sein θρόνος an sich vorgeworfen, sondern ein θρόνος ὑψηλός auf einem βῆμα (tribunal; s. o. Sp. 977). Dieser war in der Tat eine Insignie der Amtsgewalt des Richters; offenbar hatte sich damals die sella curulis des M. im Osten schon zum Lehnstuhl gewandelt, wofür es im Westen erst im späteren 4. Jh. Beispiele gibt (Gabelmann 191): *Hilarius v. Poitiers deutet, die bischöfliche Gerichtsbarkeit der nachkonstantinischen Zeit kritisierend, die cathedra in Ps. 1, 10 (beatus vir, qui ... in cathedra pestilentiae non sedit) als den Richterstuhl (tract. in Ps. 1, 10 [CSEL 22, 25f]; bildliche Darstellung bei Alföldi aO. 245 mit Abb. 12; Gabelmann Taf. 31). – Eine weitere (vor- wie nachkonstantinische) Differenz ist das Fehlen einer die exekutiven Aufgaben eines höheren M. demonstrierenden voranschreitenden Eskorte (mit Hoheitssymbolen oder der-

gleichen) im kirchl. Bereich. Das abweichende Verhalten des Paulus v. Samosata (s. o. Sp. 977) blieb isoliert, auch weil derartige Amtsdiener den theologisch besonders problematischen Teil der magistratischen Amtsgewalt verkörperten: das Tötungsrecht. Dass dem Bischof beim ersten Einzug in seine Diözese nach Art eines *Advents (S. MacCormack, Change and continuity in Late Antiquity. The ceremony of Adventus: Historia 21 [1972] 721/52) von den kirchl. ordines das *Geleit (o. Bd. 9, 1032) gegeben werden konnte, ist kein Äquivalent.

3. Tracht. Was die kirchl. Tracht angeht, hat sich die These Th. Klausers einer Eingliederung des höheren Klerus in das traditionelle Rangstufen-System (W. Dürig, Art. Dignitas: o. Bd. 3, 1032f) durch Konstantin (s. u. Sp. 983) nicht halten lassen, so dass auch seine Folgerung, wesentliche Teile der bischöflichen Insignien stammten aus dem weltlichen Ornat, problematisch ist. Weder für Kleidungsstücke (pallium, stola usw.; vgl. T. Papas, Stud. zur Geschichte der Meßgewänder im byz. Ritus [1965] 68/71. 241/50) noch für spätere Insignien wie Stab oder Mitra (s. auch das *Kamelaukion) gab es Vorbilder in der Welt der M. Überhaupt kannte die Antike keinen festen bischöflichen Ornat (man orientierte sich an der standesüblichen Kleidung: L. Trichet, Le costume du clergé [Paris 1986] 21/9), nur einzelne späte, regional differierende Elemente eines solchen. Der Manipel (manipulus, auch mappula, sudarium, mantele oder manuale), erst im 6. Jh. durch Gregor d. Gr. (*Gregor V) als Ehrenzeichen in der liturgischen Tracht römischer Kleriker bezeugt (ep. 3, 54 [CCL 140, 203]. 66 [MG Ep. 1, 229]; J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient nach Ursprung u. Entwicklung, Verwendung u. Symbolik [1907] 523/30), könnte zwar aus einem magistratischen Abzeichen entstanden sein (so schon J. W. Legg, Church ornaments and their civil antecedents [Cambridge 1917] 63f): Der spielgebende M. ließ als Startzeichen ein weißes Tuch, die mappa, fallen, das so zu einer Art (vorübergehendem) Attribut wurde; die spätantiken Konsuln tragen die mappa häufig auf den Konsulardiptychen (Delbrueck, Dipt. 1, 62f). Die Spielgeber aber (u. die Konsuln) halten die mappa immer in der geschlossenen rechten Hand, der Manipel dagegen wurde (zumindest im Westen) über dem linken Unterarm getragen. Dies entspricht eher der Position der mappa bzw. des mantele herkömmlicher Mahl- u. Opferbediensteter, die dieses Handtuch beim Tischdienst trugen (vgl. K. Vössing: ZsPapEpigr 137 [2001] 35/40). Das *Ciborium, wohl seit dem 6. Jh. über bischöflichen cathedrae anzutreffen, ist in dieser Zeit auch ein weltliches Hoheitszeichen (Coripp. Iust. 3, 191/200 [MG AA 3, 2, 142]; Delbrueck, Dipt. 2 nr. 51f), jedoch ohne Bezug auf konkrete Ämter oder Stände. – Nur für die Schuhe gibt es Hinweise auf die Übernahme weltlicher Standesabzeichen. In der fiktiven ‚Konstantinischen Schenkung‘ (8. Jh.) werden den röm. Klerikern ausdrücklich dieselben calciamenta cum udonibus (eine Art Innenschuh) zugestanden wie den röm. Senatoren (H. Fuhrmann [Hrsg.], Das Constitutum Constantini [1968] 90). Sehr fraglich bleibt aber, ob diese tatsächlich jemals das Vorbild waren. Das Chormosaik in S. Vitale in Ravenna (6. Jh.) zeigt für hohe geistliche u. weltliche Würdenträger eine einheitliche Schuhform: nicht mehr den traditionellen calceus senatorius (H. R. Goette, Mulleus - Embas - Calceus. Ikonograph. Stud. zu röm. Schuhwerk: JbInst 103 [1988] 449/64), sondern eine spätere Form, wie sie Joh. Lydus beschreibt (mag. 1, 17 [21f Wünsch]: campagi), gut vergleichbar den calciamenta cum udonibus. Tatsächlich waren diese Schuhe keineswegs auf Senatoren beschränkt, sondern wurden ebenso von höheren Palastbeamten getragen, aus deren Reihen seit dem 4. Jh. immer wieder Bischöfe kamen (K. L. Noethlichs, Art. Hofbeamter: o. Bd. 15, 1156f), offenbar ohne dieses Abzeichen ihrer sozialen Stellung abzulegen; später verlieh der Papst das Privileg, sie zu tragen (Greg. M. ep. 8, 27 [CCL 140A, 548]). Die infulae schließlich (ursprünglich die heidn. Priesterbinde) bezeichneten in der Kaiserzeit allgemein die Abzeichen eines Amtes, im wörtlichen u. im übertragenen Sinn (M. P. J. van den Hout: ThesLL 7, 1 [1934/64] 1499f), so dass die häufige Verwendung dieser Metapher bei Kirchenvätern (zB. Ambr. off. 1, 4, 4) hier wenig bedeutet. Bezeichnenderweise konnte im MA damit sowohl die Kasel als auch die Mitra gemeint sein (Braun aO. 426/8).

b. Konzeptionell. Aus dem eben Ausgeführten ergibt sich, dass man zwar von der christl. Nutzung einiger wichtiger Begriffe u. Formen (u. damit teilweise auch ihrer Be-

deutungen) aus dem Bereich der Magistratur ausgehen kann, zugleich aber auch die terminologischen u. inhaltlichen Differenzen nicht übersehen darf. Teilweise sind Assimilation u. Abgrenzung sogar auf engem Raum verbunden. Dies gilt etwa von den Grundprinzipien der Magistratur: Während die Kollegialität im consessus presbyterii (s. o. Sp. 977) u. in der Kollegialität der Bischöfe bei Konzilien oder Bischofseinsetzungen ihre Entsprechung findet (P. Zmire, Recherches sur la collegialité épiscopale dans l'Église d'Afrique: RechAug 7 [1971] 3/72), ist der Bischof in seiner Diözese immer allein zuständig; das für die röm. Magistratur konstitutive Widerstandsrecht (intercessio) gegenüber Kollegen mit gleicher potestas entfiel also (Vogt 281/96). Allerdings gab es dies bei in Provinzen tätigen Promagistraten ohnehin nicht. Anders als die Provinzialbevölkerung im weltlichen Bereich hatte jedoch die plebs einer kirchl. Diözese selbst Jurisdiktionskompetenzen (Y. Duval, Chrétientés 261/79. 287/94). Die Annuität des M. hatte gar keine Parallele, da das christl. Amt nicht vom Volk (das magistratische Würden nur auf Zeit verlieh) vergeben wurde, sondern von Gott, der sich nur bei der Kandidatenauswahl der Menschen bediente (Speigl); aus der Unbegrenztheit der Amtszeit ergibt sich auch die fehlende Verpflichtung zur Rechenschaft vor der Gemeinde (M. Bévenot, A bishop is responsible to God alone [St. Cyprian]: RechScRel 39 [1951] 397/415; vgl. auch Aug. serm. 91, 5 [PL 38, 569f]; ep. 33, 6 [CSEL 34, 22f]; zur Beurteilung der Provinzstatthalter vgl. dagegen Slootjes aO. [o. Sp. 975], bes. 178/83). Hiermit hängt u. a. die Differenz hinsichtlich des Sukzessionsprinzips zusammen (zB. Iren. haer. 1, 27, 1; 4, 26, 2. 5; dazu Kramm 388/90), das es bei Philosophenschulen, nicht aber bei M. gab. Die Idee einer Laufbahn, die zur Absolvierung niederer Dienstgrade vor den höheren verpflichtete, liegt organisationssoziologisch zu nahe, als dass ihre kirchl. Ausprägung (zu den frühen gradus Faivre, Naissance, bes. 58/66; Hoffmann 169f) wesentlich auf die Magistratur zurückgeführt werden müsste, zumal diese kirchl. Karrierestufen, anders als die magistratischen, in der Selbstdarstellung der Amtsträger keine große Rolle spielten (C. Sotinel, Les évêques italiens dans la société de l'Antiquité tardive: Lizzi Testa [Hrsg.] 377/404). Die Amtsgewalt der Bischöfe konnte zwar als potestas bezeichnet werden (s. o. Sp. 974f), niemals aber als imperium (dazu Tert. pud. 21, 6), weil dies die militärische Vollmacht u. das ius gladii implizierte. Dass ein Taufbewerber candidatus genannt werden konnte, hatte nur einen metaphorischen (Tert. bapt. 10: quasi), keinen inhaltlichen Bezug zur röm. Beamtenwahl. – Ein Beispiel für die Verquickung von Übernahme u. Differenz in diesem Bereich ist auch die sportula. Schon 1 Tim. 5, 17 spricht von der den ,Ältesten' geschuldeten doppelten τιμή, womit eine Art Ehrenportion bei der *Agape gemeint ist (G. Schöllgen, Die ,diplê timê' von 1 Tim. 5, 17: ZNW 80 [1989] 232/9), u. dem entsprechen die praemia commodaque für Dekurionen bei öffentlichen Banketten der Stadt (Fronto ad amic. 2, 7 [190, 5/7 van den Hout]). Da in 1 Tim., wie die Fortsetzung zeigt, damit aber auch eine frühe Form des Unterhaltsanspruchs gegenüber der Gemeinde gemeint ist (G. Schöllgen, Sportulae. Zur Frühgesch. des Unterhaltsanspruches der Kleriker: ZKG 101 [1990] 1/20 zu Cypr. ep. 39, 5 [CCL 3B, 191f]; ders., Anfänge aO. [o. Sp. 975] 63/5 zu ep. 65, 3 [3C, 429f]), widerspricht dies zugleich dem Prinzip der Magistratur als ,Liturgie' (s. o. Sp. 964). Schließlich zeigt sich die Ambivalenz auch in den **Anredeformen u. Titulaturen höherer kirchlicher Amtsträger. Zwar weisen diese sprachliche Entsprechungen zu weltlichen Titeln auf (namentlich seit Konstantin, als in der Anrede generell die abstrakten Eigenschaftssubstantive mit dem Possessivpronomen der 2. Pers. aufkamen), bedienen sich aber eines prinzipiell anderen Vokabulars, das vor allem die Heiligkeit u. Verehrungswürdigkeit des kirchl. Amtes hervorhebt; bestimmend bleiben außerdem die seit dem NT üblichen begrifflichen Anleihen bei Familienbeziehungen (H. U. Instinsky, Bischofsstuhl u. Kaiserthron [1955] 83/102; E. Jerg, Vir venerabilis. Unters. zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchl. Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung [1970], bes. 81/181. 255/83; Dassmann 20; A. Di Berardino, L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano: Rebillard / Sotinel 35/48). – Aufs Ganze betrachtet ist also die konzeptionelle Entsprechung zwischen M. u. kirchlichem Amt eng begrenzt. Nicht nur, dass Kleriker aus staatlicher Sicht Privatpersonen blieben, die nur in Aus-

nahmefällen mit den zivilen Autoritäten konkurrierten (C. Sotinel, Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité: ebd. 105/26; É. Rebillard, Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps: ebd. 127/52); auch innerhalb der Kirche wurde ihr Amt nicht dem weltlichen assimiliert. Dass sie niemals ,M.' u. ihre Gemeinden niemals, wie das weltliche Pendant, civitas genannt wurden, ist symptomatisch. Auch fehlte das charakteristische dritte Element jeder städtischen Verfassung (neben ,Volk' u. M.): der beschlussfähige Rat. Eine Eingliederung des Klerus in die Beamtenhierarchie hat es ebenfalls nicht gegeben; dies zeigt auch die Entwicklung der bischöflichen Gerichtsbarkeit (s. u. Sp. 984f). Wer in den Klerus wechselte, musste sein weltliches Amt aufgeben, in vor- wie in nachkonstantinischer Zeit.

II. Das kirchl. Amt als neue Magistratur im christl. Imperium Romanum? Generell ist zunächst festzuhalten, dass im 4. Jh., als sich ein christl. Imperium Romanum entwickelte, die M. im engeren Sinn den Zenit ihrer Bedeutung längst überschritten hatten (s. o. Sp. 966) u. dass diese insofern für die Ausgestaltung des kirchl. Amtes in dieser Zeit kaum Pate gestanden haben dürften. Allerdings sind Form u. Prestige der Magistratur zT. auf die höheren Ämter im kaiserl. Dienst übergegangen, so dass sich die Frage nach ihrem Verhältnis zum kirchl. Amt nicht erübrigt. – Ebenso ist festzustellen, dass die Trennung von Klerus u. kurialem Stand bzw. Amt auch im 5. u. 6. Jh. durchgehalten wurde. In dieser Zeit kam hinzu, dass immer mehr niedere Kleriker die Verbindung zur traditionellen städtischen Kultur verloren. Kärgliche wirtschaftliche Verhältnisse (die viele zur Erwerbsarbeit zwang) u. geringes Prestige trennten sie von den Bischöfen, mit denen sie somit in sozialgeschichtlicher Hinsicht keinen gemeinsamen ordo bildeten (J.-U. Krause, Überlegungen zur Sozialgesch. des Klerus im 5./6. Jh. nC.: ders. / Witschel 413/39; vgl. auch S. Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens [2005], bes. 106/12. 238/52). – Als neue Amtselite kommen somit nur die Bischöfe in Frage. Th. Klauser hat die einflussreiche These ihrer regelrechten Nobilitierung durch Kaiser Konstantin aufgestellt, der ihre Spitzengruppe in hohe staatliche Rangklassen (u. in die entsprechenden Gehaltslisten) aufgenommen habe (Ursprung; modifiziert: ders., Richterstuhl 174; ähnlich schon Legg aO. [o. Sp. 979] 2); dies kann jedoch als widerlegt gelten (Chrysos; Jerg aO. bes. 149/56). Anders als der jüd. Patriarch, der tatsächlich zeitweilig den Rang eines Prätorianerpräfekten hatte (Cod. Theod. 16, 8, 22 vJ. 415), aber eben auch Führer einer ethnisch-nationalen Minderheit war (Chrysos 123/5), wurden die Bischöfe zwar schon von Konstantin als amici u. fratres geehrt (H. Kraft, Kaiser Konstantin u. das Bischofsamt: Saeculum 8 [1957] 32/42) u. erhielten Privilegien (s. u. Sp. 985), blieben aber von der Beamtenhierarchie getrennt. – Dies änderte auch Konstantins Entscheidung nicht, den Bischöfen eine eigene *Gerichtsbarkeit, die *Audientia episcopalis, zuzugestehen (Cod. Theod. 1, 27, 1 wohl vJ. 318 nC.): eine (gebührenfreie) Schiedsgerichtsbarkeit, die nur mit Zustimmung der Kontrahenten tätig werden konnte, deren Entscheidungen dann aber ohne Appellationsmöglichkeit durchzusetzen waren (K. L. Noethlichs, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen: JbAC 16 [1973] 41/5. 57f; P. E. Pieler / G. Thür, Art. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 471/88; Herrmann 207/31; Ch. Schweizer, Hierarchie u. Organisation der röm. Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom 4. bis zum 6. Jh. [Bern 1991] 156/64; J. C. Lamoreaux, Episcopal courts in Late Antiquity: JournEarlChrStud 3 [1995] 143/67; A. Martin, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au 4e s. [Rome 1996] 708/10; Sabw Kanyang 255/84; Rapp 239/52; R. Haensch, Die Rolle der Bischöfe im 4. Jh.: Chiron 37 [2007] 162/6); zumindest zZt. Augustins (vgl. zuletzt N. E. Lenski, Evidence for the Audientia episcopalis in the new letters of Augustine: R. W. Mathisen [Hrsg.], Law, society and authority in Late Antiquity [Oxford 2001] 83/97) konnte sie auch Personenstandsfragen entscheiden, für die noch *Diocletianus (Cod. Iust. 3, 3, 2 vJ. 294) die alleinige Zuständigkeit der Statthalter festgelegt hatte. Bischöfe brauchten nun wie Gerichts-M. (Apul. apol. 1, 1; Pass. Scill. 1 [168/74 Musurillo]; Pass. Cypr. 1, 1 [86/9 Musurillo]) ein Consilium, also ein sie bei den Entscheidungen beratendes Gremium (Haensch 126f; Y. Duval, Chrétientés 303/11) u. einen secretum oder secretarium genannten Gerichtssaal (O. Seek, Art. Secretarium: PW 2A, 1 [1921] 979/81; D. I. Pallas, Art.

Episkopion: RBK 2 [1971] 358/66; N. Duval 355/9; W. Müller-Wiener, Bischofsresidenzen des 4./7. Jh. im östl. Mittelmeer-Raum: Actes du XIe Congr. intern. d'Archéol. Chrét. 1 [Rome 1989] 702/7) sowie eine Art Kanzlei mit Schreibern usw. (H. C. Teitler, Art. Kurzschrift: o. Bd. 22, 541/5). Diese Übernahmen gingen aber nicht so weit, dass auch die Verfahren angeglichen wurden. Augustinus nahm zudem nur sporadisch einen Rechtsberater in Anspruch (Aug. ep. 24* [Œuvres de S. Augustin 46b, 382/6 Divjak]; dazu K. Vössing: M. Khanoussi / P. Ruggeri / C. Vismara [Hrsg.], L'Africa romana. Atti dell' 11 Conv. di Studio 1994 [Ozieri 1996] 136/8); auch versuchten weder er noch seine Kollegen, das weltliche Gerichtswesen in ihrem Sinne zu verändern (P. I. Kaufmann: AugStudies 34 [2003] 67/82). Überhaupt zeigen die schon im 4. Jh. einsetzenden Versuche der Kaiser, die judikative Kompetenz der Bischöfe bei Streitfragen, die weder religiöse noch kirchliche Angelegenheiten betrafen, zurückzudrängen, dass deren Ämter weiterhin nicht als Teil der staatl. Gewalt angesehen wurden. – Die Grenze zwischen kirchlichen Ämtern u. M. war schon dadurch klar, dass Konstantin den Klerus von den (bereits weitgehend unbeliebten) Pflichten (munera) der Dekurionen befreit (Eus. h. e. 10, 7, 2; Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 319 nC.; C. Dupont, Les privilèges des clercs sous Constantin: RevHistEccl 62 [1967] 729/52; L. Di Paola, Studi sul cursus publicus [Messina 1999] 33/40) u. die Trennung durch diese *Immunitas zementiert hatte. Als M. u. Träger finanzieller Lasten gingen angehende Kleriker, wenn sie denn aus der städtischen Oberschicht stammten (was keineswegs die Regel war; s. o. Sp. 983), der Stadt verloren. In dem Maße, in dem dies ausgenutzt wurde, um den Verpflichtungen der Ämterlaufbahn zu entgehen, suchte die kaiserl. Gesetzgebung (gegen Ende des 4. Jh. mit zunehmender Schärfe) angehende Kleriker zu zwingen, ihr etwaiges Vermögen abzutreten (Chrysos 122f). – Auch im 4./6. Jh. galten Bischöfe also nicht als kirchliche M. Dass man sich auch auf heidnischer Seite der Unterschiede bewusst war, zeigt etwa Hist. Aug. vit. Alex. 45, 6f (vgl. J. Straub, Zur Ordination von Bischöfen u. Beamten in der christl. Spätantike: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 336/45). Als Gregor v. Naz. in or. 42 (vJ. 381 nC.), gerade von seinem Amt als Bischof v. Kpel zurückgetreten, eine Art Rechenschaft über seine Amtsführung ablegte, tat er dies nicht, indem er auf ein solches Verfahren für M. anspielte, sondern in den Formen einer literarischen Apologie (zB. ebd. 42, 19). Wenn angehende Bischöfe für ihre neue Stellung hohe Reichsämter verließen (was erst für das spätere 4. Jh. bezeugt ist: Eck, Einfluß 572f; A. Rousselle, Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au 4e s.: MélArchHist 89 [1977] 333/70), brachten sie zwar das Prestige ihrer Stellung mit, das sich in allgemeinen Bezeichnungen wie praesul, rector, praefectus etc., in zunehmend repräsentativen Bischofshäusern (Pallas aO.; N. Duval; Müller-Wiener aO.; Haensch 128/34; U. Real, Die Bischofsresidenz in der spätantiken Stadt: G. Brands / H.-G. Severin [Hrsg.], Die spätantike Stadt u. ihre Christianisierung [2000] 219/37) u. schon seit Cyprian in der unabweisbaren Erwartung niederschlug, der Bischof müsse auch als Patron fungieren (Ch. A. Bobertz, Patronage networks and the study of ancient Christianity: StudPatr 24 [Leuven 1993] 20/7; L. Cracco Ruggini, Vir sanctus. Il vescovo e il suo pubblico ufficio sacro nella città: Rebillard / Sotinel 3/15; C. Lepelley, Le patronat épiscopal aux 4e et 5e s.: ebd. 17/33; M. Moreau, Le m. et l'évêque: Curiosité historique et intérêts philologiques, Festschr. S. Lancel [Grenoble 1998] 105/17; G. Schmelz, Kirchl. Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griech. u. kopt. Papyri u. Ostraka [2002] 256/71), nicht aber in einem spezifisch magistratischen Amtsverständnis. Dieses war damals schon weitgehend aufgelöst bzw. durch die (dem Wesen der Magistratur eigentlich fremde) Abhängigkeit von einem ‚Dienstherrn' (dem Kaiser) dem der Hofbeamten angeglichen: Obwohl der Senatorenstand durchaus noch auf das Wertesystem der traditionellen Aristokratie rekurrierte, wurde sein in der Reichsadministration aktiver Teil seit dem 4. Jh. in die höfische Funktionselite (comites) eingeordnet (vgl. zuletzt D. Schlinkert, Dem Kaiser folgen. Kaiser, Senatsadel u. höfische Funktionselite: A. Winterling [Hrsg.], Comitatus [1998] 133/59). – Wenn es ideelle Übernahmen gab, betrafen sie mehr allgemeine Ausdrucksformen von Prestige u. sozialem Einfluss als das Amt. Was die Repräsentation von Macht u. politischer Autorität angeht, muss man auch einbeziehen,

dass es mit dem Ideal der christl. *Askese u. *Demut einen christl. Gegenentwurf dazu gab (auch wenn er unterschiedlich konsequent verfolgt wurde) u. dass außerdem seit dem 4. Jh. immer größere Teile der Elite christlich aufwuchsen u. erzogen wurden u. auch vor diesem Hintergrund neue Traditionen u. Formen des Verständnisses christlicher Prominenz entstanden (P. Brown, Macht u. Rhetorik in der Spätantike [1995] 153/202). Die tatsächliche Annäherung zwischen M. u. Bischof kam nicht so sehr durch die substantielle christl. Übernahme von Insignien oder Praktiken weltlicher Herrschaftsträger zustande, als vielmehr durch den schleichenden, wenn auch nicht überall gleichzeitigen Bedeutungsverlust letzterer in den Städten des 5. u. 6. Jh. (Cecconi aO. [o. Sp. 966] 308/13); den Bischöfen wuchs so eine zivile u. zT. sogar militärisch-defensive Verantwortung zu (Liebeschuetz 137/68; Schmelz aO. 289/95; Rapp 274/89), die der früherer M. durchaus entsprach.

P. van Beneden, Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la lit. chrét. avant 313 = Spicil. sacr. Lovan. 38 (Leuven 1974). – D. Cannadine / S. Price (Hrsg.), Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies (Cambridge 1987). – E. Chrysos, Die angebliche ‚Nobilitierung' des Klerus durch Kaiser Konstantin d. Gr.: Historia 18 (1969) 119/28. – M. R. Cimma, L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano (Torino 1989). – E. Dassmann, Ämter u. Dienste in den frühchristl. Gemeinden = Hereditas 8 (1994). – Delbrueck, Dipt. – M. Durst, Christen als röm. M. um 200. Das Zeugnis des Kaisers Septimius Severus für Christen aus dem Senatorenstand: JbAC 31 (1988) 91/126. – N. Duval, L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord: Actes du XI[e] Congr. intern. d'Archéol. Chrét. 1 = CollÉcFrançRome 123 (Rome 1989) 345/99. – Y. Duval, Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne = Coll. des Ét. Augustiniennes, Sér. Antiquité 164 (Paris 2000); Les chrétientés d'Occident et leur évêque au 3[e] s. Plebs in ecclesia constituta (Cypr. ep. 63) = ebd. 176 (2005); La plebs chrétienne au ‚siècle de Cyprien' jusqu'à la paix de l'Église 1/3: RevÉtAug 47 (2001) 251/82; 48 (2002) 23/41. 43/78. – W. Eck, Christen im höheren Reichsdienst im 2. u. 3. Jh.?: Chiron 9 (1979) 449/64; Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.: ebd. 1 (1971) 381/406; Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. u. 5. Jh.: ebd. 8 (1978) 561/85. – A. Faivre, Art. Kleros (κλῆρος): o. Bd. 21, 65/96; Naissance d'une hierarchie. Les premières étapes du cursus clérical = Théol. historique 40 (Paris 1977). – H. Gabelmann, Antike Audienz- u. Tribunalszenen (1984). – R. Haensch, Röm. Amtsinhaber als Vorbilder für die Bischöfe des 4. Jh.?: L. de Blois (Hrsg.), The representation and perception of Roman imperial power. Proceedings of the 3[rd] workshop of the Intern. Network ‚Impact of Empire' 2002 (Amsterdam 2003) 117/36. – E. Herrmann, Ecclesia in re publica = Europ. Forum 2 (1980). – A. Hoffmann, Kirchl. Strukturen u. röm. Recht bei Cyprian v. Karthago = Rechts- u. staatswiss. Veröff. der Görres-Gesellschaft 92 (2000). – Th. Klauser, Ges. Arbeiten zur Liturgiegesch., Kirchengesch. u. christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 3 (1974) 195/211; Sind der christl. Oberschicht seit Mark Aurel die höheren Posten im Heer u. in der Verwaltung zugänglich gemacht worden?: JbAC 16 (1973) 60/6; Bischöfe als staatl. Prokuratoren im 3. Jh.: ebd. 14 (1971) 140/9; Bischöfe auf dem Richterstuhl: ebd. 5 (1962) 172/4; Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte (Rektorats-Antrittsrede) = Bonner akadem. Reden 1 (1948). – Th. Kramm, Art. Amt: RAC Suppl. 1, 349/401. – J.-U. Krause / Ch. Witschel (Hrsg.), Die Stadt in der Spätantike - Niedergang oder Wandel? Akten des intern. Koll. 2003 = Historia Einzelschr. 190 (2006). – C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire 1/2 (Paris 1979/1981); Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive: Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain, Festschr. C. Lepelley (ebd. 2002) 271/85. – J. H. W. G. Liebeschuetz, Decline and fall of the Roman city (Oxford 2001). – R. Lizzi Testa, Privilegi economici e definizione di ‚status'. Il caso del vescovo tardoantico: RendicAccLinc 11, 1 (2000) 55/103. – R. Lizzi Testa (Hrsg.), Le trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del convegno intern. Perugia 2004 = Saggi di storia antica 28 (Roma 2006). – E. Meyer, Einführung in die antike Staatskunde[6] (1992); Röm. Staat u. Staatsgedanke[4] (1975). – K. L. Noethlichs, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 (1972) 136/53. – T. Osawa, Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Hist. Unters. zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus = EurHochschSchr 23, 178 (1983). – C. Rapp, Holy bishops in Late Antiquity = The Transformation of the Classical Heritage 37 (Berkeley 2005). – E. Rebillard / C. Sotinel (Hrsg.), L'évêque dans la cité du 4[e] au 5[e] s. = CollÉcFrançRome 248 (Roma 1998). – J.-A. Sabw Kanyang, Episcopus et plebs. L'évêque et la

communauté ecclésiale dans les conciles africains 345/525 = EurHochschSchr 23, 701 (Bern 2000). – J. SCHEID, Les activités religieuses des magistrats romains: R. Haensch / J. Heinrichs (Hrsg.), Herrschen u. Verwalten = Kölner hist. Abh. 46 (2007) 126/44. – G. SCHOLLGEN, Integration u. Abgrenzung. Die Christen in der städtischen Gesellschaft: D. Zeller (Hrsg.), Christentum 1. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende = Die Religionen der Menschheit 28 (2002) 389/408. – R. SEAGRAVES, Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence = Paradosis 37 (Fribourg 1993). – J. SPEIGL, Cyprian über das iudicium dei bei Bischofsernennungen: RömQS 69 (1974) 30/45. – G. THEISSEN, Stud. zur Soziologie des Urchristentums[3] = WissUntersNT 19 (1989). – H.-J. VOGT, Kollegialität in vorchristl. u. christl. Altertum: TheolQS 183 (2003) 281/96.

Konrad Vössing.

Magnanimitas s. Hochherzigkeit: o. Bd. 15, 765/95.

Magnentius.

I. Leben 989.
II. Religionspolitik 990.

I. Leben. Der wohl in Ambianum (Amiens) geborene Flavius Magnus Magnentius (ProsLatRomEmp 1, 532; Ensslin; vgl. RomImpCoin 8, 325) erlangte in der röm. Militärhierarchie den Rang eines comes u. wurde am 18. I. 350 in Augustodunum (Autun) als Usurpator zum Kaiser ausgerufen (Oros. hist. 7, 29, 8; Zos. hist. 2, 42; Joh. Zonar. ann. 13, 6 [PG 134, 1105/7]; Consul. Cpol. zJ. 350 [MG AA 9, 1, 237]; R. Fellmann, Art. Gallien: ReallexGermAlt[2] 10 [1989] 387f; K. Vössing, Art. M.: ebd. 19 [2001] 149/51; J. Moreau, Art. Constantinus II: RAC Suppl. 2, 487/9). Er war keineswegs von geringer Herkunft u. Stellung, wie Aur. Vict. Caes. 41, 25 behauptet (Drinkwater). Der amtierende Kaiser **Constans I wurde nach der Usurpation vertrieben u. kam auf der Flucht nach Spanien ums Leben (mit Quellen: Ehling 143; zum vielleicht in diesem Zusammenhang stehenden Grabbau von Centcelles Th. Ulbert, Art. Hispania I: o. Bd. 15, 633. 643). M. wurde relativ schnell u. umfassend im Westen des Reiches anerkannt (Eutrop. 10, 10, 2), ein Zusammenschluss mit Teilen des östl. Reichsheers des Usurpators Vetranio in Illyricum wurde jedoch durch Constantius II verhindert (Zos. hist. 2, 44; Joh. Zonar. ann. 13, 7 [PG 134, 1108f]; vgl. Drinkwater 146/59). M. ernannte daraufhin Decentius, ein Familienmitglied, zum Caesar, der aber militärisch erfolglos blieb u. sich wenige Tage nach dem Tod des M. das Leben nahm (PsAur. Vict. epit. 42, 8; B. Bleckmann, Decentius, Bruder oder Cousin des M.?: Göttinger Forum für Altertumswiss. 2 [1999] 85/7; ProsLatRomEmp 1, 244f s. v. Decentius nr. 3; Amm. Marc. 16, 12, 4f). Eine Gesandtschaft an **Constantius II sollte die Möglichkeiten zu einer Einigung mit dem Kaiser des Ostreiches ausloten, hatte jedoch offensichtlich keinen Erfolg (Joh. Zonar. ann. 13, 7 [PG 134, 1108f]). Constantius II bekämpfte den Usurpator u. fügte ihm bei Mursa (Osijek) in Pannonien Ende dJ. 351 eine deutliche Niederlage zu (Moreau aO. 487; O. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste für die J. 311 bis 476 nC. [1919] 198; A. Lippold / E. Kirsten, Art. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 175; zu einem nicht erhaltenen Epos über diesen Kampf: Proba cento 1/8 [CSEL 16, 569]). Zudem löste er wohl das Stillhalteabkommen mit den rechtsrheinischen Franken auf, so dass diese iJ. 352 in die Rheinebene einfielen u. bis weit nach Gallien vordrangen. Nachdem der Aufbau einer neuen Armee des M. von **Aquileia aus gescheitert war, zog er sich nach *Lyon zurück (Zos. hist. 2, 53; Iulian. Imp. or. 1, 38; 2, 71f [1, 1, 55. 142/5 Bidez / Lacombrade]). Constantius II ließ am 10. VIII. 353 M. dort töten, oder M. tötete sich in aussichtsloser Lage selbst (Seeck aO. 199; Eutrop. 10, 12; Consul. Cpol. zJ. 353 [MG AA 9, 1, 238]).

II. Religionspolitik. In der Zeit des M. dürfte das Bekenntnis von Nizäa im Abendland noch nicht verbreitet gewesen sein; man sprach gemäß der Synode v. Serdica vJ. 342 von der una substantia Gottes in drei Personen (Brennecke 21/3). Dass M. die paganen nächtlichen Opfer in Rom zuließ (von Constantius II am 23. XI. 353 wieder verboten: Cod. Theod. 16, 10, 5; Ziegler 67f), dürfte auf grundsätzliche Toleranz in religiösen Fragen schließen lassen. Das Handeln des M. ist hier also nicht als politische Schwäche zu werten, sondern einerseits als eine Reaktion auf die Erhebung des Gegenkaisers Nepotianus aus der constantinischen Dynastie iJ. 350, dessen Ziel eine urbs Roma Christiana war (Ehling 141), andererseits als Teil seines politischen Kalküls, möglichst viele gesellschaftliche

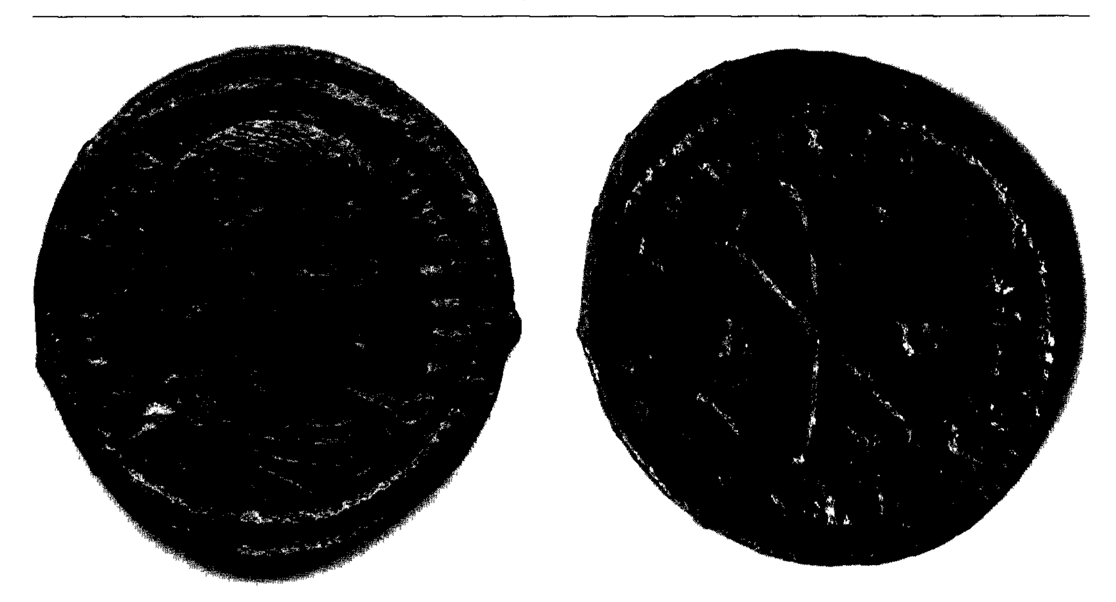


Abb. 1. Maiorina des M. aus Trier, geprägt iJ. 352 (RomImpCoin 8, 318); Fundort: Köln, Kämmergasse. Foto: Röm.-German. Museum Köln / U. Karas 2008.

Gruppen in seine Herrschaft einzubinden. Der Text der entsprechenden röm. Verordnung dürfte dem von M. selbst ernannten u. ihm aus Gallien verbundenen heidn. praefectus urbi Fabius Titianus zuzuschreiben sein (ebd. 156). M. selbst war vermutlich Christ, was die auffällig deutlichen Christogramme ebenso nahelegen wie die Salus-Inschriften auf seinen Münzprägungen. Demgegenüber erscheint die schriftliche Überlieferung zeitlich nachrangig u. tendenziös christlich gefärbt (Abb. 1; L. Laffranchi, Commento numismatico alla storia dell'imperatore Magnenzio e del suo tempo: Atti e Mem. dell'Ist. Ital. di Numism. 6 [1930] 134/205; G. Bruck, Die Verwendung christl. Symbole auf Münzen von Constantin I bis M.: NumZs 76 [1955] 26/32; W. Kellner, Libertas u. Christogramm. Motivgeschichtl. Unters. zur Münzprägung des Kaisers M. [1968]; Ziegler, bes. 73f; P. Bastien, Le monnayage de Magnence[2] [Wetteren 1983]; Brenot). Vielleicht spiegelt sich in der Münzprägung des M. aber auch der Versuch, die nicht-arianischen Christen für seine gegen Constantius II gerichtete Haltung zu gewinnen. Die Schriftquellen vermögen unsere Unsicherheit über die religiöse Haltung des M. nicht zu erhellen. Nach dem Wenigen, was bekannt ist, scheute M. weder die Verwendung christlicher Symbole noch den Kontakt zu Heiden u. deren Förderung. Er war wie die meisten Kaiser des 4. Jh. in erster Linie Machtpolitiker. M. versuchte, verschiedene Bischöfe auf seine Seite zu bringen. Bischof Paulos v. Kpel wurde 350/51 abgesetzt u. in der anschließenden Verbannung getötet, weil er zugunsten des M. Unruhen angezettelt hatte. Dass M. bei dem einflussreichen *Athanasius v. Alex. Erfolg hatte, scheint nach den Indizien gut denkbar (Brennecke 25). Wegen Konspiration mit dem ‚Kaisermörder' M. hatte er jedenfalls später Schwierigkeiten mit Constantius II (Athan. apol. Const. 4/11 [SC 56bis, 94/110]). Von christlicher Seite vorgetragene Polemik gegen M. (zB. ebd. 6 [98/100]; weitere Quellen: Ehling 154f mit Anm. 77) dürfte ausschließlich politisch begründet u. auf seinen Sturz des Constans zurückzuführen sein (H. Ch. Brennecke, Hilarius v. Poitiers u. die Bischofsopposition gegen Konstantius II [1984] 71/90).

H. Ch. Brennecke, Servatius v. Tongern. Ein gallischer Bischof im arianischen Streit: Sint-Servatius. Bisschop van Tongeren-Maastricht. Het vroegste Christendom in het Maasland = Kunst en oudheden in Limburg 28 (Borgloon-Rijkel 1986) 17/32. – C. Brenot, À propos des monnaies au chrisme de Magnence: M. Christol u. a. (Hrsg.), Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au 4e s. ap.

J.-C. (Paris 1992) 183/91. – J. F. DRINKWATER, The revolt and ethnic origin of the usurper M. (350/353), and the rebellion of Vetranio (350): Chiron 30 (2000) 131/59. – K. EHLING, Die Erhebung des Nepotianus in Rom im Juni 350 nC. u. sein Programm der urbs Roma Christiana: Göttinger Forum für Altertumswiss. 4 (2001) 141/58. – S. ELBERN, Usurpationen im spätröm. Reich = Habelts Diss.-Drucke R. Alte Gesch. 18 (1984). – W. ENSSLIN, Art. M.: PW 14, 1 (1928) 445/52. – J. ZIEGLER, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. nC. = FrankfAlthist-Stud 4 (1970) 53/74.

Sebastian Ristow.

Magnet.

A. Allgemeines. I. Bezeichnungen. Der antike Name für den M.stein variiert. Bald wird er als Ἡρακλεία oder Ἡράκλεια bzw. Ἡρακλεώτης λίθος, ‚Stein des Herakles‘ (Plat. Ion 533d; Ael. nat. an. 10, 14; Eustath. Il. 2, 756 [1, 527f van der Valk]; Phot. lex. 224 s. v. Ἡρακλείαν λίθον [2, 273 Theodoridis]), bald, ab Plat. Ion 533e, der sich auf **Euripides beruft, auch als μαγνῆτις bezeichnet. Möglicherweise verwechselt Platon hier zwei Steinarten (ebenso Theophr. lap. 41 mit E. R. Caley / J. F. C. Richards, Theophrastus. On stones [Columbus 1956] 144f zSt.), wie es schon Hesych. lex. 721 s. v. Ἡρακλεία λίθος (2, 291f -Latte) vermutet: ‚Herakleischer Stein: Manche nennen ihn magnetisch, aber nicht zu recht; sie verwechseln nämlich etwas. Und zwar ist der Stein, der Eisen anzieht, der herakleische, der andere ist dem Silber ähnlich. Also macht Platon einen Fehler, wenn er herakleischen u. magnetischen Stein im Ion miteinander identifiziert‘ (Übers.: Radl 110; vgl. J. Howard: ClassQuart 47 [1997] 292). Neben den genannten findet sich zudem σιδηρῖτις als Name für den M. (Philod. sign. 9; Hesych. lex. 721 s. v. Ἡρακλεία λίθος [2, 292 L.]). Ab dem 1. Jh. vC. jedoch setzt sich μαγνῆτις im Griech. als sein üblicher Name durch (Rommel 475) u. lässt andere Bezeichnungen selten werden (Λυδία / Λυδικὴ λίθος: Sophocl. frg. 800 Radt bei Hesych. lex. 721 s. v. Ἡρακλεία λίθος [2, 291f L.]; nur ἡ λίθος: Theophr. hist. plant. 9, 18, 2; Aristot. an. 1, 2, 405a; singulär ἀντιφυσῶν: Marcell. med. 1, 63 [CML 5, 70]). Im Lat. ist magnes fast ausschließlich für den M.stein gebräuchlich (Lucret. 6, 907; jedoch Plin. n. h. 36, 127: [scil. magnetem] sideritim ... alio nomine vocant, quidam Heraclion; Palm 9; Hoppe 97).

II. Herkunft. Die verschiedenen Bezeichnungen des M. veranlassten in der Antike Versuche, Ursprung u. Herkunft des Steines genauer zu erklären. Die Namen (herakleischer, magnetischer u. lydischer Stein) ließen Kleinasien als ursprünglichen Fund- u. Abbauort erscheinen (Rommel 475). Lucret. 6, 908 nennt Thessalien, das Gebiet der Magneten, als Herkunftsland des Steines. Nikander v. Kolophon soll, wie Plin. n. h. 36, 127 berichtet, den M. auf seinen Entdecker (inventor) Magnes zurückgeführt haben: Als *Hirt seien ihm auf dem Berg Ida (wahrscheinlich in Mysien) die Nägel seiner Sandalen u. die Spitze seines Speeres am magnetischen Gestein hängen geblieben (vgl. christl. mit gleicher Aitiologie Isid. Hisp. orig. 16, 4, 1). Hesych schloss, dass der ‚herakleische Stein‘ nach einer gleichnamigen Stadt in Ionien, Herakleia, benannt sei (lex. 721 s. v. Ἡρακλεία λίθος [2, 292 L.]). Unter christlichen Autoren begegnet sodann die Annahme, dass der M. aus *Indien stamme u. erst später an anderen Orten aufgefunden worden sei (Aug. civ. D. 21, 4 [CCL 48, 764]: India mittit hos lapides; Isid. Hisp. orig. 16, 4, 1); Isidor v. Sev. berichtet, dass es auch in Äthiopien einen M.stein gebe, dieser allerdings von anderer Art sei, da er Eisen ab- u. zurückstoße (ebd. 16, 4, 2; vgl. zum M., abgeleitet von Magnesia, dem Namen einer Landschaft in Thessalien sowie zweier kleinasiatischer Städte, P. Chantraine, Dict. étymo-

logique de la langue grecque [Paris 2009] 632 s. v. M.; Kramer 186).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Lithologie. 1. Allgemein. Die Antike war hinsichtlich Klassifikation u. Systematisierung von Gesteinen auf äußere Merkmale angewiesen. Ausführlich beschreibt Plin. n. h. 34, 147f; 36, 126/30 Aussehen, Art u. Wirkweise des M.: Er hebt ebd. 36, 128f die schwarze bzw. dunkelblaue *Farbe des M. hervor, unterscheidet hinsichtlich der Konsistenz den wahren M. von einer lockeren, magnetischen Gesteinsmasse (ebd. 34, 148: sparsa bulbatio) u. nennt 36, 128, unter Berufung auf den griech. Schriftsteller Sotakos (4. Jh. vC.), fünf Arten des M.: 1) genus Aethiopicum, 2) genus a Magnesia, 3) genus in Hyetto Boeotiae, 4) genus Alexandriae Troadis u. 5) genus in Magnesia Asiae. Als zentrale Wirkweise beobachtete man seine eisenanziehende Kraft (frühester Beleg bei Thales: Aristot. an. 1, 2, 405a; vgl. Diog. L. 1, 24; Hippocr. steril. 243 [8, 456f Littré]; Theophr. lap. 4; Cic. div. 1, 86; Lucret. 6, 906/9 u. ö.). Erste, aus der Beobachtung gewonnene Kenntnis um magnetische Induktion setzt Platon voraus (Ion 533d): Der M. ziehe nicht nur Eisenringe an, sondern verleihe ihnen auch eine anziehende Kraft, so dass sie in einer langen Kette aneinanderhingen (vgl. C. Capuccino, Filosofi e rapsodi. Testo, traduzione e comm. dello Ione platonico [Bologna 2005] 208/33; Macrì 25f; ebenso Philo opif. m. 141; Plin. n. h. 34, 147; zum Wissen um remanenten Magnetismus Posidon. frg. 309a [1, 228 Theiler]; Plin. n. h. 34, 147; s. u. Sp. 1000). Sodann überliefern verschiedene Autoren, dass die anziehende Kraft des M. durch Stoffe hindurchwirke (Wasser: Alex. Aphrod. quaest. 2, 23 [CommAristotGr Suppl. 2, 2, 74]; Erz: Lucret. 6, 1042; s. u. Sp. 1001), sie durch Knoblauch gemindert (Plut. quaest. conv. 2, 7, 641C), durch das Einreiben mit Bocksblut aber wieder gesteigert werden könne (Joh. Lyd. mens. 4, 13 [76f Wuensch]). Plut. Is. et Os. 62, 376B (mit Berufung auf *Manethon) sowie Marcell. med. 1, 63 (CML 5, 70) bezeugen Wissen von der abstoßenden Wirkung des M. (so schon Lucret. 6, 1042/64). Polarität beobachtete die Antike zwar, konnte sie aber nicht erklären (Joh. Philop. comm. in Aristot. phys. 3, 4, 203b [CommAristotGr 16, 403]; Rommel 477; Hoppe 101; Sambursky 524).

2. Erklärungsversuche magnetischer Anziehungskraft. α. Theorie der Beseelung. Die anziehende Kraft des M. führte Thales nach Aristot. an. 1, 2, 405a auf eine im Stein befindliche Seele zurück: ‚Thales scheint die Seele als etwas Bewegendes (κινητικόν) aufzufassen, wenn er tatsächlich sagte, dass der M.stein, weil er das Eisen bewege (τὸν σίδηρον κινεῖ), eine Seele habe‘ (Palm 3; Macrì 25; Referat der Aristotelesstelle bei Diog. L. 1, 24 u. Themist. comm. in Aristot. an. 1, 405a 2 [34 Verbeke]). Dabei ist die präzise Deutung von ψυχή umstritten; zu folgen aber ist wahrscheinlich Hoppe 92, der das Wort als ‚bewegende Kraft‘ interpretiert, mit dem Thales die Immaterialität der Kräfte gegenüber der Materie bezeichnet (vgl. Porph. abst. 4, 21; Zos. Alch.: 1, 121 Berthelot / Ruelle; Joh. Philop. comm. in Aristot. an. 1, 405a [CommAristotGr 15, 86]; zur ebenfalls angenommenen Beseelung des *Bernsteins vgl. Th. Klauser: o. Bd. 2, 139).

β. Atomisten. Empedokles u. Demokrit versuchten, die anziehende Wirkung des M. mit dem Austausch von Atomen zu erklären: Aus den Poren des Eisens, geöffnet durch den heranbewegten M., treten einzelne Atome aus u. wechseln in die Poren des M. hinüber, bevor das Eisen selbst der vorangegangenen Bewegung seiner Atome folgt (Empedocl.: VS 31 A 89; Democr.: VS 68 A 165; Sambursky 39; Palm 4; *Elementum). Der gleichen Lehre ist auch Diogenes v. Apollonia verpflichtet, der, wie Alexander v. Aphrodisias berichtet, lehrte, dass der M. Ausschwitzungen des Eisens anziehe (VS 64 A 33; Hoppe 95). Von Epikur abhängig, hat sich mit dem in der Antike bewunderten M. (Plat. Tim. 80c; Cic. div. 1, 86) ausführlich *Lucretius befasst (6, 906/1089; Kramer 188/90; Palm 6f; R. Wallace: GreeceRome 43 [1996] 178/87). Leicht glaubt er, eine ratio für die anziehende Kraft des M. angeben zu können (6, 998/1041; C. Bailey, T. Lucreti Cari De rerum natura 3 [Oxford 1963] 1703/6): Vom M. ausströmende Atome verdrängten zunächst die zwischen Stein u. Eisen befindliche Luft. In das entstandene Vakuum fielen primordia ferri, mit denen der Eisenring, unterstützt durch nachströmende Luft (Lucret. 6, 1026: aer a tergo quasi provehat atque propellat [scil. ferrum]), zum M. gelange (zu Unstimmigkeiten der lukrezischen Erklärung Bailey aO. 1705).

γ. Weitere Deutungen. Tim. 80bc führt Platon die magnetische Kraft auf *Kreis-Bewegungen der Dinge im Raum zurück, durch die verwandte Stoffe, hier M. u. Eisen, zueinanderfänden (Bannert 19f). Plinius nannte, offenbar als Begründung der Wirkweise des M., eine concordia, die den Stein mit dem Eisen verbinde (n. h. 34, 147; Macrì 29f; *Homonoia). Mit unterschiedlichen Luftbewegungen erklärte Plutarch das beobachtete Naturphänomen (quaest. 7, 7, 1005B/D): Der M. sende windartige Ausströmungen aus, die die Luft zwischen ihm u. dem Eisen verdrängten; in das entstandene Vakuum stoße die Luft hinter dem Eisen u. reiße dieses mit (Rommel 479; Bannert 20/2). *Galenos, der die atomistische Position Epikurs entschieden ablehnte, führte die Anziehung des M. auf eine ihm eigene Kraft (ἔμφυτος δύναμις: ther. 3 [14, 225 Kühn]) zurück, die das ihrer Natur Entsprechende anziehe (nat. fac. 1, 14 [3, 133 Marquardt / Mueller / Helmreich]; Sambursky 525), u. Aelian interpretierte die Anziehungskraft des herakleischen Steines als Zauber (nat. an. 10, 14: ... καταγοητεύειν πως τὸν σίδηρον).

3. Verhältnis zu anderen Mineralien. Oftmals gemeinsam genannt werden M. u. *Bernstein, dem Plin. n. h. 37, 48 u. Solin. 2, 39 (41 Mommsen) nach Reibung mit den Fingern ebenfalls anziehende Kraft zuschreiben (zur magnetischen Wirkung des *Lyngurion Plin. n. h. 37, 52f; Theophr. lap. 28). Im Widerspruch zueinander stehen Adamas (*Diamant) u. M. Denn nach Plin. n. h. 37, 61 u. Solin. 52, 57 (194 M.) ist die Kraft des Diamanten so groß, dass er den M. daran hindert, das Eisen wegzuziehen (A. Hermann, Art. Diamant: o. Bd. 3, 956). Ebenfalls unter die M. rechnet Plinius den blutroten Hämatit (n. h. 36, 129: haemitetes sanguinei coloris).

b. Verwendung. 1. In der Medizin. In der Antike konnte der M. äußerlich sowie innerlich angewandtes *Heilmittel sein (Palm 12f; M. Stamatu, Art. M.: K.-H. Leven [Hrsg.], Antike Medizin [2005] 583; H. Haas, Ursprung, Gesch. u. Idee der Arzneimittelkunde [1981] 19f. 56; *Krankheit). Schon die bloße Berührung des Steines, aus dessen beobachteter anziehender Wirkung man magische Vorstellungen von Sympathie u. Antipathie ableitete (Soran. gyn. 3, 42 [CMG 4, 121]), mit einem erkrankten Körperteil sollte Heilung bringen (Blakely 141f). So setzte man ihn gegen Kopfschmerzen (Marcell. med. 1, 63 [CML 5, 70]), Gicht u. Krämpfe (Aet. Amid. med. 2, 25 [CMG 8, 1, 164f]; Alex. Trall. podagr. 2, 581 Puschmann) sowie gegen Unterleibsblutungen bei Frauen ein (Soran. gyn. 3, 42 [121]). Nach Plin. n. h. 36, 130 vermag der M. Tränenfluss (epiphorae; vgl. auch Diosc. mat. med. 5, 126. 130; Galen. simpl. med. temp. 1, 2, 11. 25 [12, 204. 235 K.]) u., gebrannt u. zerrieben, Verbrennungen zu heilen. Bei einer inneren Anwendung war der M. oftmals Bestandteil antiker Arzneimittel. In Milch aufgelöst, sollte er das Gesicht schärfen sowie Schwermut beheben (Mich. Psell. lap. virt. 34, 68/70 [1, 118 Duffy]; 11. Jh.), in Verbindung mit *Honig Schleim abführen (Diosc. mat. med. 5, 130; Orib. med. 13, λ, 9 [CMG 6, 1, 2, 170]; A. Sallinger: o. Bd. 16, 453f), u. schließlich riet Galen. simpl. med. temp. 1, 2, 25 (12, 235 K.), ihn bei Blutspeien u. Würgekrankheiten anzuwenden. Magische Papyri aus dem spätröm. oder byz. **Aegypten bezeugen, dass man dem M. schwangerschaftsverhütende Wirkung zuschrieb (PGM XXIIa 11/4; Ch. Faraone / D. Obbink, Magika hiera [Oxford 1991] 158f).

2. In anderen Bereichen (Bau u. Technik). Der Sage zuzurechnen ist der bei Plin. n. h. 34, 148 u. Auson. Mos. 311/20 (ebd. fälschlich Dinochares statt Timochares oder Dinocrates; vgl. E. Fabricius, Art. Deinokrates nr. 2: PW 4, 2 [1901] 2392f; R. P. H. Green, The works of Ausonius [Oxford 1991] 497) überlieferte Bericht, Timochares, Baumeister des Ptolemaios II Philadelphos (285/247 vC.), habe in Alexandria den Tempel der Arsinoe mit M.stein überwölbt, damit darin eine Eisenstatue in der Luft zu schweben scheine; einzig der Tod des Baumeisters u. des Königs hätten den Abschluss des Vorhabens verhindert (Kramer 187; M. Pfrommer, Art. Architekturbeschreibungen: H. H. Schmitt [Hrsg.], Lex. des Hellenismus [2005] 124; s. u. Sp. 1003). Bedeutsam war der M. aber für die Eisengewinnung (spätes Zeugnis bei Joh. Lyd. mens. 4, 13 [76f Wuensch]; Blümner, Technol. 4, 208); Plin. n. h. 36, 192 nennt zudem seine Verwendung bei der *Glas-Produktion (M. = Flussmittel; Radl 52). Schwierig zu deuten ist das Sil. Ital. 3, 265f erwähnte Schneiden des M. durch Äthiopier, das uU. auf Ansätze einer M.verarbeitung hinweist (Palm 12; vgl. F. Spaltenstein, Commentaire des Punica de Silius Italicus [Genève 1986] 209).

c. Der Magnet in der Literatur. Neben der Behandlung des M. in fachwissenschaftlichen Traktaten der Naturphilosophie u. Medizin (s. oben) begegnet der Stein in weiteren Kontexten antiker Literatur. Hier ist es seine Anziehungskraft gegenüber dem Eisen, die ihn für Vergleich oder Erläuterung (u. a. von Naturvorgängen) geeignet erscheinen lässt. Vielleicht steht schon Od. 16, 294 der M. u. die an ihm beobachtete Anziehungskraft im Hintergrund, wenn Odysseus es gegenüber Telemach als Sprichwort formuliert, dass von selbst den Mann das Eisen anziehe (ἐφέλκεται; Bannert 15f). Im platonischen Ion dient der prominente Vergleich mit dem M. dazu, das Fortwirken göttlicher *Inspiration vom Dichter (Homer) bis auf den ihn zitierenden Rhapsoden (Ion) u. den Zuschauer zu erläutern (533c/6a). Denn, so Sokrates gegenüber seinem Dialogpartner, wie sich magnetische Anziehung auf mehrere Eisenringe erstrecke, so wirke die göttliche Eingabe der Muse, dem Dichter gespendet, bis auf ihn u. letztlich über ihn hinaus fort (Bannert 17/9; zu leg. 9, 860d: πόλις τῶν Μαγνήτων vgl. E. Heitsch: Philanthropia kai Eusebeia, Festschr. A. Dihle [1993] 177_{17}, der in der Benennung der Stadt eine Anspielung auf den M. u. den durch die Gesetze gegebenen Zusammenhalt der Bürger erkennt). – Die Einbindung des M. in einen erotischen Kontext ist folgenden Belegen gemeinsam: Properz schätzte die Wirkung einer verführerischen Kupplerin höher ein als die Anziehungskraft des M. auf das Eisen (4, 5, 9), *Lukian verglich die anziehende Schönheit einer *Frau mit der des M. (im. 1; vgl. Orph. lith. 13, 309/11 [98f Halleux / Schamp]), u. Achilles Tatius interpretierte die Beziehung zwischen M. u. Eisen als Liebe, die *Eros hervorgerufen habe, u. ihre gegenseitige Berührung als *Kuss (1, 17, 1f). – Geographische Werke haben verschiedene Curiosa über die magnetische Anziehung bzw. ihr vergleichbare Naturphänomene erhalten. Dass etwa die Dämpfe des Flusses Silas in Indien alles an sich zögen u. verschluckten, wie der Bernstein die Spreu u. der Siderit (= M.) das Eisen, erwähnt Strab. 15, 1, 37. Ptol. geogr. 7, 2, 31 (2, 730 Stückelberger / Graßhoff) berichtet davon, dass man bei den Inseln der Maniolen Schiffe mit hölzernen Zapfen baue, da solche mit eisernen Nägeln der dort entstehende herakleische Stein festhalte (vgl. zudem die Erwähnung des M. bei Posidon. frg. 309a [1, 228 Theiler], wo der M. im Zusammenhang stoischer Kosmologie eine Zwischenstufe im Übergang vom Unbelebten zum Belebten bildet).

II. Jüdisch. Erster Beleg für den M.stein ist Philo opif. m. 49: ἡ μαγνῆτις λίθος (Löw 130). Er führt ebd. aus, dass, wie der M.stein Eisenringe an sich binde, die anziehende Kraft aber über die einzelnen Glieder geringer werde, so das Menschengeschlecht mit jeder Generation von Adam bis auf gegenwärtige Nachkommen degeneriere (ferner praem. et poen. 58; vgl. Zeller 3, 2^4, 558 mit Verweis auf neuplatonische Parallelen; zu Ambr. s. unten). Die talmudische Überlieferung nennt den M. (even ha-šuvot) an folgenden Stellen: Nach bSoṭah 47a schwebte, aufgrund magnetischer Anziehungskraft, das Götzenbild Jerobeams frei in der Luft (vgl. bSanhedrin 107b), nach ʿAbodah Zarah 44a die Krone des Ammoniterkönigs (Palm 16). Von dieser berichten Targ. 1 Chron. 20, 2 sowie Targ. 2 Chron. 23, 11, dass nur ein eingesetzter M.stein es ermöglicht habe, die andernfalls zu schwere Krone überhaupt zu tragen. So aber habe sie *David angenommen u. den Namen Gottes eingravieren lassen, auf dass sie auch seinen Nachfolgern als *Herrschaftszeichen diene. Weitere Belege für den M.stein sind selten. Eine jüd. Legende nennt ihn unter den Gastgeschenken einer babyl. Gesandtschaft an König Hiskija (M. Ginzberg, The legends of the Jews 4 [Philadelphia 1954] 276), u. ein Handbuch magisch-medizinischer gynäkologischer Rezepte, das als Frg. in der Geniza der jüd. Gemeinde von Altkairo erhalten blieb, führt ihn als Teil eines Rezeptes für eine leichte Geburt: Neben der Haut einer Schlange u. frischem Koriander, die man der Gebärenden an den rechten Oberschenkel binden solle, halte sie den M. sowie einen Blutstein in der linken *Hand u. werde sofort gebären (T.-S. NS 322, 10, 1b, 4 [P. Schäfer / Sh. Shaked (Hrsg.), Magische Texte aus der Kairoer Geniza 1 (1994) 93]). Da der Stein an dieser Stelle unter seinem griech. Namen erscheint, ist von der Rezeption griechischer medizinischer Lehren auszugehen (I. Wandrey, Magischer Heilzauber: Fundiert 2002, 21/31).

C. Christlich. I. Lithologie. a. Allgemein. Claudian beschreibt den M. als farblos, dunkel u. von geringem Wert (carm. min. 29, 10 [376 Hall]: decolor obscurus vilis); nach Isidor v. Sev. ist blaue Farbe Kennzeichen hö-

herer Qualität des M. (orig. 16, 4, 2). Im Rahmen eines Vergleichs beschreibt Ambrosius detailliert, dass Ketten von Eisenringen am M. hingen, wobei die magnetische Kraft zum äußeren Glied hin geringer werde (ep. 34, 14 [CSEL 82, 1, 235]): vis naturae ... priores nexu vehementiore constringit, posteriores remissiore (zur möglichen Kenntnis um remanenten Magnetismus Isid. Hisp. orig. 16, 4, 21; Hoppe 100). Ein ausführliches Referat über den M. findet sich bei Augustinus als abschließendes Beispiel wunderbarer Phänomene, die auf die Allmacht des Schöpfers zurückzuführen seien. Er bezeugt dabei auch eine genaue Wahrnehmung magnetischer Anziehungskraft u. ihrer Übertragungsfähigkeit (civ. D. 21, 4 [CCL 48, 764]): cernebam a lapide ferreum anulum raptum atque suspensum; deinde tamquam ferro ... vim dedisset ..., idem anulus alteri admotus est eundemque suspendit (vgl. PsMacar. / Sym. or. 2, 12, 11 [GCS Makar. / Sym. 1, 24]). Eine Erklärung des Phänomens allerdings gibt Augustinus nicht (zur Beobachtung, dass der M. durch andere Stoffe [argentum] hindurchwirke u. ein Diamant die M.wirkung aufhebe, Aug. civ. D. 21, 4 [764]; s. o. Sp. 995; Hermann aO. [o. Sp. 997] 959).

b. Erklärungsversuche magnetischer Anziehungskraft. Kein besonderes Interesse brachten die Christen einer naturphilosophischen Erklärung der anziehenden Kraft des M. entgegen; sie übergingen sie entweder ganz oder begnügten sich mit metaphorischen Deutungsversuchen (Hoppe 101). Symptomatisch hierfür ist Augustinus, der trotz Kenntnissen um (novimus: civ. D. 21, 4 [764]) u. Lektüre über den M. (quid etiam de isto magnete legerim dicam: ebd.) keine Erläuterungen seiner Wirkweise bietet. Nur vereinzelt finden sich Erklärungsansätze. Clemens v. Alex. deutet strom. 2, 6, 26 an, dass man sich die anziehende Wirkung des M. mit einer inneren Verwandtschaft zwischen Stein u. Eisen erklärte: ἡ λίθος ἡ θρυλουμένη ἕλκει τὸν σίδηρον διὰ συγγένειαν (s. o. Sp. 997). Hierher gehört wohl auch Isidor v. Sev., von dem eine concordia zwischen M. u. Eisen für die beobachtete Anziehungskraft verantwortlich gemacht wird (orig. 16, 21, 4). PsMacar. / Sym. or. 2, 12, 11 (24) glaubte, dass der Stein das Eisen mittels seines Schattens anziehe. Skizzenhaft bleibt Theodoret in seinem apologetischen Werk ‚Über die Heilung heidnischer Krankheiten' (5, 3 [SC 57, 225]): Der Stein zwinge das Eisen durch die Eigenart seiner Natur, zu ihm zu laufen (ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἡ λίθος ἰδιότητι φύσεως θέειν παρ' αὐτὴν τὸν σίδηρον ἐκβιάζεται). Metaphorisch suchen Claudian sowie Nemesios v. Emesa das Phänomen zu beleuchten. Ersterer spricht vom *Durst des M. nach dem Eisen (29, 20f [376 Hall]), letzterer vergleicht die Anziehungskraft des M. mit der Nahrungsaufnahme (nat. hom. 1, 46/8 [PG 40, 508C]).

II. Der Magnet in der Literatur. Die meisten christl. Belegstellen für den M. sind der vergleichenden Rede zuzurechnen. Auch ohne biblisches Vorkommen prädestinierte ihn seine magnetische Kraft für einen umfangreichen literarischen Gebrauch, um zwingende Anziehung zwischen Dingen zu verdeutlichen. Variiert demnach auch inhaltlich das Verglichene, so ist strukturell in den Quellen Konstanz gegeben: Etwas zieht etwas anderes wie der M. das Eisen an (s. etwa den dreimaligen Vergleich mit dem M. bei Hippol. ref. 5, 9, 19. 17, 9. 21, 8f).

a. In theologischem Kontext. 1. Glaubensannahme. Dass die Lehre des Christentums nur dort *Glauben finde, wo sie mit einem mitwirkenden Glauben auf Seiten des Hörers korrespondiere, führt Clemens v. Alex. aus (strom. 2, 6, 25f). Als Beweis hierfür dient ihm u. a. der M., der, so vermutet er, Eisen auch nur aufgrund innerer Verwandtschaft anziehe (vgl. in Bezug auf die Hl. Schrift Clem. Alex. ecl. 27, 5 [GCS Clem. Alex. 3, 145]; Orig. comm. in Mt. 13, 58 [GCS Orig. 10, 25]; Palm 14; s. o. Sp. 1001). Für Theodoret hingegen ist der M. geradezu ein Gegenbild der Glaubensannahme; denn entgegen der zwingenden Anziehung des M.steins erübrige die *Gnade der göttlichen Verheißung die freie Wahl des Hörers nicht (affect. 5, 2f [SC 57, 226]).

2. Beziehung Gottes zu Schöpfung u. Menschen. Der Physiologus parallelisiert die Verbindung von M. u. Eisen mit der Gottes zu seiner Schöpfung: Wenn nun schon das Eisen am Stein klebe, um wieviel mehr hänge dann der Schöpfer an seiner Schöpfung (38 [119f Sbordone]; *Leim). Clemens v. Alex. nutzt strom. 7, 9, 3 allgemeine Kenntnis um magnetische Induktion (zudem abhängig von Plat. Ion 533de): Die Seins-*Hierarchie der Dinge vergleicht er mit einer Kette vieler Eisenringe, über die hin der Hl. Geist wie ein M. wirke u. die Tugendhaf-

ten (scil. der Menschen) anziehe. M. u. Eisen dienen ferner Gregor v. Naz. verschiedentlich, um die anziehende Kraft Gottes bzw. Christi zu veranschaulichen, zum einen gegenüber sich selbst (carm. 2, 1, 465f [PG 37, 1004f]), zum anderen gegenüber den Toten, die Christus mit gleichsam magnetischer Kraft zum ewigen Leben zurückrufen werde (ebd. 2, 2, 7, 197f [1566A]; vgl. PsMacar. / Sym. or. 2, 12, 12 [GCS Makar. / Sym. 1, 25]). Die patristische Literatur des Westens liefert nur zwei disparate, hierher gehörige Belege. Zum einen verwies nach dem Referat Tertullians (adv. Hermog. 44, 1) Hermogenes im Zusammenhang seiner vom Mittelplatonismus beeinflussten Weltschöpfungslehre auf den M.stein, um die Wirksamkeit Gottes als Schöpfer zu erklären: Gott habe nämlich die Welt, so wie der M. sich dem Eisen nur nähere, ebenfalls nur durch bloße Nähe zur Materie geschaffen (adpropinquans; vgl. J. H. Waszink, Tertullian. The treatise against Hermogenes [London 1956] 167f; zu Ambr. s. o. Sp. 1000), zum anderen erklärte *Hieronymus in seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium mit der magnetischen Kraft die bibl. Perikope, dass Jesus den Zöllner Matthäus von seinem Arbeitsplatz weg in die Nachfolge gerufen habe (1, 9, 9 [CCL 77, 56]).

b. In erotischem Kontext. Auf den schon paganen Topos, nach dem die Liebe mit der magnetischen Kraft verglichen wurde (s. o. Sp. 999), greift Gregor v. Naz. des Öfteren zurück (carm. 1, 2, 1, 244 [PG 37, 541]; vgl. ebd. 1, 2, 2, 583 [624]; ep. 96 [GCS Greg. v. Naz., Briefe 80]; or. 21, 31 [SC 270, 176]; ebd. 36, 1 [240]; s. oben). Frauen etwa warnt er, nicht jungen Männern, wie der M. dem Eisen, aufzulauern (carm. 1, 2, 29, 95/8 [PG 37, 891A]). In der wahrscheinlich dem Basilius v. Ancyra zuzuschreibenden Schrift De virginitate vergleicht der Verfasser die anziehende Kraft des weiblichen Körpers auf den Mann mit der des M. (3 [PG 30, 676]; G. Delling, Art. Geschlechtstrieb: o. Bd. 10, 808f); wenig später erteilt er einer Jungfrau den Rat, auf Schmuck u. äußeren Putz zu verzichten, da die Frau den Mann schon aufgrund ihrer natürlichen Schönheit, vergleichbar dem M., zu sich ziehe (virginit. 18 [708]).

c. Schwebendes Götterbild im Serapis-Tempel. Abhängig von paganen u. jüdischen Vorbildern (s. o. Sp. 998. 1000) sind christliche Berichte über ein *Götterbild (Rufin. h. e. 11, 23 [GCS Eus. 2, 2, 1027]: simulacrum Solis; Quodv. prom. 3, 38, 42 [CCL 60, 184]: quadriga; Aug. civ. D. 21, 6 [ebd. 48, 768]: simulacrum ferreum; vgl. Orig. c. Cels. 5, 38), das im *Gewölbe des alex. Serapis-Tempels, errichtet unter Verwendung von M.steinen, schwebte. Den christl. Autoren ist die Erzählung Ausdruck für Betrug u. Täuschung paganer Religion, die naturgesetzmäßige Phänomene als argumentum daemonis interpretiere (Quodv. prom. 3, 38, 42 [184]). Denn nach Rufin. h. e. 11, 23 (1028) erklärten pagane Kultdiener, die ‚Diener des Betrugs', das Geschehen so: Die figura Solis erhebe sich, um von Serapis Abschied zu nehmen u. in ihren Bereich zurückzugelangen. Die christl. Auflösung des heidn. Betrugs überliefert Quodvultdeus (prom. 3, 38, 42 [184]): Ein Diener Gottes verstand das Phänomen der schwebenden Götterstatue u. entfernte aus dem Gewölbe den M.stein, so dass das Wunderzeichen herabstürzte (erläuternd: ostendit divinum non esse quod mortalis homo formaverat). Möglicherweise beeinflusst von dieser Erzählung sind Cassiodor, der berichtet, dass in einem *Diana-Tempel mechanismata einen eisernen Cupido schweben ließen (var. 1, 45, 10; Palm 15; Radl 125f; vgl. zudem Ampel. 8, 17 [18 Aßmann]), u. Claudian, der in seinem Gedicht De magnete die Szene überliefert, dass in ihrem gemeinsamen Tempel Mars in Eisengestalt von einer magnetischen Venus emporgezogen wurde (carm. min. 29, 20f [376 Hall]; vgl. F. M. Feldhaus, Die Technik der Antike u. des MA [1930] 215f).

H. Bannert, Platon, Aristoteles u. Theophrast über Magnetismus u. Elektrizität: Wien. Humanist. Blätter 44 (2002) 15/39. – S. Blakely, Myth, ritual, and metallurgy in ancient Greece and recent Africa (Cambridge 2006). – E. Hoppe, Magnetismus u. Elektrizität im klass. Altertum: Arch. f. die Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik 8 (1918) 92/105. – J. B. Kramer, The early history of magnetism: Transactions of the Newcomen Society 14 (1933/34) 183/204. – I. Löw, Fauna u. Mineralien der Juden (1969). – S. Macrì, Pietre viventi. I minerali nell'immaginario del mondo antico = Collana del dottorato antropologia, storia e teoria della cultura, Università di Siena 1 (Torino 2009) – A. Palm, Der M. im Altertum: Progr. d. Königl.-Württemb. evangl.-theol. Sem. Maulbronn 1863/67 (1867) 1/34. – A. Radl, Der M.stein in der Antike. Quellen u. Zusammenhänge = Boethius 19 (1988). – H. Rommel, Art.

M.: PW 14, 1 (1928) 474/86. – S. SAMBURSKY, Das physikalische Weltbild der Antike (1965).

Christian Hornung.

Magnitudo animi s. Hochherzigkeit: o. Bd. 15, 765/95.

Magog und Gog.

A. Jüdisch. I. Hebräische Bibel u. LXX. a. Masoretischer Text. An der ersten Stelle, an der die Namen G. u. M. zusammen vorkommen, wird der als ‚Menschensohn' bezeichnete Prophet, nach dem hebr. Text also Ezechiel, aufgefordert, gegen ‚G., den Großfürsten von Mešek u. Tubal, im Lande M., aufzutreten' (Hes. 38, 2). Jahwe lockt G. zwar nach ‚vielen Jahren' (ebd. 38, 8), ‚am Ende der Tage' (ebd. 38, 16), mit seiner hochgerüsteten Heeresmacht aus dem äußersten Norden (38, 6; 39, 2; vgl. Jes. 14, 13; Jer. 1, 14f u. ö.) zum brutalen Kampf gegen Israel, wird ihm u. seiner Heeresmacht aber die Waffen aus der Hand schlagen (Hes. 39, 3f) u. G. im ‚Tal der Durchreisenden östlich vom (Toten) Meer' sein Grab finden lassen (ebd. 39, 11). – Mešek u. Tubal sind Länder im Norden, am Ufer des Schwarzen Meeres. Das sonst unbekannte Land M. dürfte in derselben Gegend zu suchen sein. Hes. 39, 6 verschwimmt für M. der Unterschied zwischen Personen- u. geographischem Namen. In der Völkertafel Gen. 10, 2 u. 1 Chron. 1, 5 steht M. in einer genealogischen Liste der Söhne Japhets, ebenso Gomer u. dessen Sohn Togarma. Sie dürften deshalb auch im östl. Schwarzmeergebiet südlich von *Armenien zu suchen sein. Ein späterer Zusatz zu Ezechiels Prophezeiung nennt drei weitere Völker: Paras (Persien), Kuš (**Aethiopia) u. Put, das zwischen Kanaan u. **Aegypten liegt. Wahrscheinlich ist deshalb insgesamt das von den Griechen Kimmerer genannte Volk (die Skythen) gemeint (vgl. Od. 11, 12/9), das im 7. Jh. *Lydien u. seinen König *Gyges (vgl. W. Fauth, Zum Motivbestand der platon. Gygeslegende: RhMus 113 [1970] 29f), hinter dem G. vermutet wird, hart bedrängt hat. – Ezechiel prophezeit den künftigen Kampf G.s gegen die aus der babyl. Gefangenschaft Zurückgekehrten u. dessen schmähliche Niederlage. Dies schließt aber nicht aus, dass hinter den Beteiligten, besonders dem oder den Repräsentanten der Feinde Israels, historische Persönlichkeiten oder Völker zu sehen sind. Außer Gyges wurden verschiedene historische u. mythische Gestalten sowie symbolische Bilder vermutet (Otzen 960/2). – Für die vorliegende Untersuchung genügt es festzuhalten, dass die G.-M.-Prophezeiung am besten als Teil der babyl.-assyr. Schöpfungserzählung von Kampf u. Niederlage des *Drachen zu verstehen ist. Alle konkreteren Identifizierungsversuche sind umstritten u. tragen zur jüd.-christl. Auseinandersetzung nicht viel bei. – M. begegnet an den bereits genannten Stellen Gen. 10, 2; 1 Chron. 1, 5; Hes. 38, 3; 39, 6. Wie G.s ist auch M.s Etymologie umstritten. Allgemein geht man davon aus, dass beide Namen zusammengehören. Setzt man bei M. an, lässt sich das ‚Ma' hebräisch als Ortsbezeichnung verstehen u. als ‚Gebiet, Land des G.' deuten. Leitet man umgekehrt G. von M. ab, wird an das in Medien u. Kappadokien beheimatete Volk der Magi gedacht. Einige Forscher sehen in M. u. G. zwei Turkvölker, da neben M. Tubal u. Mešek als zwei Völker genannt sind, über die G. als Großfürst herrscht (ebd. 38, 2). Erklären könnte diese Deutung den in der Tradition oft hervorgehobenen schlitzäugigen u. unheimlichen Charakter der Völker. Nicht auszuschließen ist M. als Kryptogramm für ‚Babylon' (dazu Lust, M. 536f; ausführlich zu den Namensdeutungen Aalders).

b. Griechische Übersetzung. In der LXX begegnet G. an verschiedenen weiteren Stellen. Num. 24, 7 ersetzt den historischen Amalekiterkönig Agag (vgl. 1 Sam. 15, 8) durch G. (zur Umdeutung der Barlaam-Prophezeiung G. Gerleman, Hesekielsbokens G.: Svensk Exegetisk Årsbok 12 [1947] 132/46). In der *Heuschrecken-Vision Amos 7, 1/3 liest der Übersetzer G. für gzj. Sir. 48, 1 steht G. wohl für das hebr. mjm. Dtn. 3, 1. 13; 4, 17 heißt es G. für den Bašan-König Og.

II. Frühjüdische Literatur. PsPhilo u. Josephus. Im Liber antiquitatum biblicarum wird M. wiederholt unter den Noë- bzw. Japhetsöhnen genannt (4, 2. 4). Ebd. 5, 4 wird die Zahl der Söhne M.s im 340. Jahr des Verlassens der Arche mit 6200 beziffert. – Josephus identifiziert das Volk M. mit den Skythen (ant. Iud. 1, 123) u. bestätigt diese Gleichsetzung mit der kurzen Notiz, Alexander d. Gr. habe einen Gebirgspass im nordöstl. Kaukasus durch eiserne Tore verschließen lassen, damit das skythische Volk nicht in die zivilisierte Welt, darunter nach Israel, eindringen könne (b. Iud. 7, 245; vgl. Hieron. ep. 77, 8; Procop. b. Pers. 1, 10; Hegesipp. 5, 50 [CSEL 66, 405]). Wahrscheinlich hat Josephus diese Mitteilung nicht selbst erfunden, auch nicht der Historia Alexandri des Kallisthenes v. Olynthos (4. Jh. vC.) entnommen, sondern einem um die Zeitenwende jüdisch beeinflussten Alexanderroman (vgl. H. Harich / C. Ott, Art. Alexanderroman: NPauly 1 [1996] 458/62; Pfister, Schriften, bes. 16/52). Über die christl. Literatur (s. u. Sp. 1009f) fand diese an den Alexanderroman geknüpfte G.- u. M.-Sicht Eingang in den Koran (18, 92/8) u. in spätere jüd. u. muslimische Überlieferungen.

III. Apokryphen u. apokalyptische Texte. In der kanonischen Apokalypse, den Henochbüchern u. weiteren apokryphen Texten (zB. Test. XII Patr.; Orac. Sibyll. 3, 319/22. 652/701 [GCS 8, 64f. 82/4]; dazu E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1150f; W. Speyer, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 863; V. Nikiprowetzky, La troisième Sibylle [Paris 1970] 340f u. Reg. s. vv. G. u. M.) kommen Motive der Ezechiel-Kapitel vor. Namentlich genannt erscheinen beide aber nur Orac. Sibyll. 3, 319. 512 (GCS 8, 64. 75), u. zwar als Personen- oder als Völker- oder Stammesnamen. – In den Qumran- u. anderen zwischentestamentlichen Texten begegnen beide nur sehr selten u. ohne zusätzliche neue Informationen. Übernehmen konnten die Apokryphen das an die Namen G. u. M. geknüpfte Schema sinnvollerweise nur, wenn scharf zwischen der messianischen Zeit der Vollendung des Heils u. der zukünftigen Welt unterschieden wurde. Diese Sicht setzte sich aber in den Apokryphen nur langsam durch u. wurde erst in der rabbin. Literatur zu einem festen Bestandteil (vgl. Kuhn 791).

IV. Rabbinische Literatur. In den rabbin. Schriften begegnen beide Namen meist in der Verbindung ‚G. u. M.' (M. selten allein); alle wichtigen Motive der Ezechiel-Prophezeiungen gehören zum festen Bestandteil (breiter Überblick: Strack / Billerb.[2] 3, 831/40). – Zwei Züge der Deutungen sind hier besonders hervorzuheben: Einmal die wachsende Beteiligung des Messias am Werk der Kriege G.s u. M.s; nicht mehr G. allein verführt den oder die Anführer der Gegner Israels, sondern der Messias ist daran beteiligt u. wirkt am Kampfgeschehen mit (vgl. bes. die Zeugnisse ebd. 3, 832/4); zum anderen konzentrieren sich die Identifizierungen von G. u. M. auf aktuelle Feinde Israels, einzelne Personen, aber auch Völker oder Nationen: Völker wie die Skythen, die die Katastrophe offensichtlich nicht ausgelöst hatten u. von denen im Laufe der Zeit immer weniger gesprochen wurde, konnten als Deutungsmöglichkeit bestehen bleiben, Griechen u. Römer (als neue Feinde) aufgenommen werden (Belege: ebd. 3, 832f). Die traditionelle rabbin. Deutung in den Midraschim u. besonders im babyl. Talmud kommt an Stellen wie bSanhedrin 17a oder b'Aboda Zarah 3b u. ö. zum Ausdruck (Dassmann aO. 1136).

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT ist von G. u. M. nur Apc. 20, 8f zu lesen (Dassmann aO. 1151). Stellen, an denen wir der G.-M.-Sage wieder begegnen, wie W. Bousset / H. Gressmann, Die Religion des Judentums[3] (1966) 220 formulieren (zB. Apc. 16, 14; 17, 12/4; 19, 17/9 u. ö.), bleiben hier unberücksichtigt. Die Unterschiede zwischen Ezechiel-Weissagung u. Apc.-Perikope sind nicht zu übersehen. Zwar umzingeln G. u. M. ‚das Lager der Heiligen u. Gottes geliebte Stadt' (ebd. 20, 9), sie kommen aber nicht ‚aus dem äußersten Norden' (vgl. Hes. 38, 6; 39, 2), sondern von den ‚vier Ecken der Erde' (Apc. 20, 8). Der Kampf findet zwar nach der Rückkehr des erwählten Volkes aus dem Exil ins ‚Bergland von Israel' (Hes. 39, 2. 4) statt, ‚an jenem Tag' (ebd. 38, 10. 18f; 39, 11), ‚am Ende der Tage' (ebd. 38, 16), doch erst am Ende des 1000-jährigen, d. h. am Ende des irdischen messianischen, Reiches (Apc. 20, 7). Während die Ezechiel-Prophezeiung an konkrete Personen u. Völker denken lässt, sind G. u. M. in der Apokalypse rein symbolische Bezeichnungen für mächtige Horden, die ‚zahlreich wie die

Sandkörner am Meer‘ (ebd. 20, 8) für den Kampf zusammengezogen werden. Mit diesem Kampf löst Jahwe eine zuvor ergangene Ankündigung ein, ohne ein Wort von einer Schuld M.s (Hes. 38, 17); dagegen wird nach der Apokalypse ‚der Satan aus seinem Gefängnis frei gelassen werden ... (u.) ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den G. u. den M., zu verführen‘ (Apc. 20, 7f). Alle Versuche, G. u. M. auf dieser Grundlage historisch zu deuten, sind zum Scheitern verurteilt; deshalb werden nur gottlose Einzelne oder Völker, die den Gläubigen oder der Kirche als besonders gefährlich oder bedrohlich gelten, als G. oder M. bezeichnet, selbst wenn ihrem Auftreten ein irdisches Messiasreich nicht vorausgegangen war.

II. Zur Rezeptionsgeschichte. Patristische Literatur. Kommentare zu Ezechiel u. den zwölf kleinen Propheten, Predigten u. theologische Schriften nennen beide Namen häufig. Vielfach werden nur einschlägige Ezechiel- oder vereinzelt Apokalypse-Stellen fast unverändert zitiert oder paraphrasiert (zB. Theodrt. in Jes. comm. 7, 165/8; 18, 89/92 [SC 295, 182; 315, 194]; comm. in Ps. 45, 1. 12 [PG 80, 1200. 1205]; comm. in Joel 2, 32 [ebd. 81, 1656]; comm. in Mich. 4, 1/3 [ebd. 1761]; comm. in Sach. 14, 11 [ebd. 1956]; Joh. Mal. [?] chronol.: CorpScrHistByz 28, 13; PsEus. vit. proph.: PG 22, 1269; PsAthan. synops. 40 [PG 28, 365]). *Hieronymus zählt die Japhet-Söhne auf (quaest. hebr. in Gen. 10, 2 [CCL 72, 11]); an anderen Stellen zitiert er Teile der Ezechiel-Prophezeiung u. erläutert sie (in Hes. comm. 11, 38, 1/23 [ebd. 75, 524/31] u. ö.). – Die Namenserläuterungen können außer Betracht bleiben, da die Übersetzungen fragwürdig erscheinen; zu M. zB. Quodv. prom. 4, 4 (CCL 60, 193); Hieron. nom. hebr.: ebd. 72, 68. 132. 160; in Hes. comm. 11, 38, 1/23 (ebd. 75, 526f); zu G. Hieron. nom. hebr.: ebd. 72, 123. 131. 160; Primas. in Apc. comm. 5, 20, 7 (ebd. 92, 279); Rufin. Orig. in Cant. comm. 2 (GCS Orig. 8, 163). Zur Ezechiel-Rezeption vgl. Dassmann aO. 1176/9. – Entscheidend für die vorliegende Untersuchung sind die Personen bzw. Völkerschaften, die die Namen G. u. M. bezeichnen sollen. Häufig werden sie mit den Skythen identifiziert: So bringt zB. Theodoret mit G. u. M. skythische Völker in Verbindung (comm. in Hes. 38, 1f [PG 81, 1200]; comm. in Amos 7, 1/3 [ebd. 81, 1697]) u. *Kosmas Indikopleustes nennt die ‚Nordvölker der Skythen u. Meder‘ (top. 2, 26 [SC 141, 331]; vgl. 5, 151 [159, 221]), ebenso das Chronicon paschale (PG 92, 367; an anderer Stelle spricht das Chronicon auch von den Akyrtanoi, den Goten oder Sarmaten: ebd. 117). Eucherius erkennt ebenfalls hinter M. die Skythen, spricht jedoch auch davon, dass andere hinter G. u. M. die Goten sehen (instr. 2 [CCL 66, 199. 221]). Ein Vertreter dieser Deutungsrichtung ist zB. Hieronymus, der M. sowohl auf die Skythen wie auf die auf der Erde herumschweifenden Goten bezieht (quaest. hebr. in Gen. 10, 2 [ebd. 72, 11]; vgl. in Jes. comm. 10, 30, 27/9 [ebd. 73, 399]); auch Ambrosius entscheidet sich für die Goten (fid. 2, 16, 138). Isidor v. Sevilla dagegen spricht von Skythen u. Masageten (orig. 9, 2, 27. 89; 14, 3, 31). Letztere Deutung scheint vor allem im Westen beliebt zu sein; so spricht Primasius in seinem Apokalypsekommentar davon, dass G. u. M. aufgrund der gleichen Anfangsbuchstaben für die Geten u. Masageten stehen (5, 20, 7 [ebd. 92, 279]). Auch Augustinus nennt die Geten u. Masageten, doch könnten seiner Meinung nach auch andere fremdstämmige Völker gemeint sein, die nicht dem röm. Recht unterliegen (civ. D. 20, 11). Noch viele andere Deutungsmöglichkeiten werden vertreten: Für *Hippolytus v. Rom stammen die Kelten u. Galater von M. ab (chron. 58, 2 [GCS Hippol. 4, 12]); Cyrill v. Alex. nennt die Assyrer (in Amos comm. 3, 7, 4/17. 8, 1/3 [1, 499/506. 508 Pusey]), Eusebius findet hinter G. die Römer (dem. ev. 9, 3, 5f [GCS Eus. 6, 409f]; ecl. proph. 1, 13 [PG 22, 1069]), u. Quodvultdeus spricht von Häretikern (Goten, Mauren, Geten u. Masageten) u. erwähnt, dass der Teufel durch deren Wildheit die Kirche schwer schädigt, ja verwüstet (prom. 4, 13 [CCL 60, 207]). Ein PsJoh. Chrysostomus nennt noch verschiedene andere Völker (visio Dan. 34, 1/4 [A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina (Mosquae 1893) 34; ClavisPG 4727]). Rufin. Orig. in Num. hom. 17, 5 (GCS Orig. 7, 164) schließt konkrete Völker aus u. hält es für angebracht, nur ‚von irgendeinem Volk‘ zu sprechen.

III. Weitere Entwicklungen. Bald nach dem Auftreten des Islam wurden der Prophet u. seine Heere jahrhundertelang die vorherrschende Deutung von G. u. M. In den Koran selbst wird die an die Alexanderlegende geknüpfte Deutung G.s u. M.s durch die syr.-christl. Legende von Alexander, die

im frühen 6. Jh. entstanden ist (vgl. A. W. Budge, The history of Alexander the Great [Cambridge 1889] 255/75 [Text]. 144/61 [Übers.]), oder durch die homiletische Dichtung *Jakobs v. Sarug (ebd. 163/200) gelangt sein. Im Abendland wurde die an die Alexanderlegende geknüpfte G.- u. M.-Deutung seit dem Früh-MA durch eine fälschlich *Methodius v. Olympus zugeschriebene Offenbarung bekannt (ed. G. J. Reinink: CSCO 540 / Syr. 220 [Lovanii 1993]; vgl. W. J. Aerts / G. A. A. Kortekaas, Die Apokalypse des PsMethodius. Die ältesten griech. u. lat. Übers. 1 = CSCO 569 / Subs. 97 [ebd. 1998]). Dieses ursprünglich in griechischer Sprache abgefasste Werk wurde in einem frz. Kloster ins Lat. übersetzt u. erfreute sich bald weiter Verbreitung u. hohen Ansehens im gesamten MA.

J. G. Aalders, G. en M. in Ezechiël, Diss. Amsterdam (1951). – P. J. Alexander, The Byz. apocalyptic tradition (Berkeley 1985). – A. R. Anderson, Alexander's gate, G. and M., and the inclosed nations = Monogr. of the Mediaeval Acad. of America 5 (Cambridge, Mass. 1932). – B. Heller, G. u. M. im jüd. Schrifttum: Jewish Studies in memory of G. A. Kohut (New York 1935) 350/8. – K. G. Kuhn, Art. Γὼγ καὶ Μαγώγ: ThWbNT 1 (1933) 790/6. – K. Levinstein, G. and M.: Enc. of the Qur'ān 1 (Leiden 2001) 331/3. – J. Lust, Art. G.: Dict. of deities and demons in the Bible (ebd. 1999) 373/5; Art. M.: ebd. 535/7. – B. Otzen, Art. G. / M.: ThWbAT 1 (1973) 958/65. – F. Pfister, Alexander d. Gr. in den Offenbarungen d. Griechen, Juden, Mohammedaner u. Christen = Dt. Akad. d. Wiss. Berlin, Schriften d. Sektion f. Altertumswiss. 3 (1956); Art. G. u. M.: Bächtold-St. 3 (1930/31) 910/8; Kl. Schriften zum Alexanderroman = BeitrKlassPhilol 61 (1976) Reg. s. v. G. – K. F. Smith, The tale of Gyges and the king of Lydia: AmJournPhilol 23 (1902) 261/82. 361/87. – Strack / Billerb.[2] 3, 831/40. – W. Zimmerli, Ezechiel[2] = BiblKommAT 13, 2 (1979) 921/45.

Karl Hoheisel.

Mahl I (Tischsitten) s. Becher: o. Bd. 2, 37/62; Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 658/66; Ernährung: o. Bd. 6, 219/39; Essen: ebd. 612/35; Finger: o. Bd. 7, 914. 933; Fußwaschung: o. Bd. 8, 748. 751f; Handwaschung: o. Bd. 13, 577f. 580f; Höflichkeit: o. Bd. 15, 951f. 979f; Mahl VI (Räume und Bilder).

Mahl II (Tischgebet) s. Anaphora: o. Bd. 1, 421/5; Canon missae: o. Bd. 2, 842/5; Essen: o. Bd. 6, 618. 624. 631f; Eulogia: ebd. 911/20; Haus II: o. Bd. 13, 874f; Mahl V (Kultmahl).

Mahl III (Liebesmahl) s. Armenpflege: o. Bd. 1, 694f; Brotbrechen: o. Bd. 2, 621/6; Essen: o. Bd. 6, 632; Eulogia: ebd. 914. 919/22; Gebet I: o. Bd. 8, 1252f; Handwaschung: o. Bd. 13, 582f; Lucernarium: o. Sp. 570/96; Mahl V (Kultmahl).

Mahl IV (Totenmahl) s. Bestattung: o. Bd. 2, 196. 198. 207. 218; Brot: ebd. 616; Brotbrechen: ebd. 621/6; Diptychon: o. Bd. 3, 1139f; Epiklesis: o. Bd. 5, 582/5; Ernährung: o. Bd. 6, 237/9; Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 118/33; Katakombe (Hypogaeum): o. Bd. 20, 389; Kathedra: ebd. 665/8; Mahl VI (Räume und Bilder).

Mahl V (Kultmahl).

A. Vorbemerkungen. Am Beginn der Bearbeitung der Frage nach dem Kult-M. in der griech.-röm. Antike steht die Auswahl vergleichbarer Phänomene, obwohl ein Vergleich ergeben kann, dass Institutionen in ihrer Gestalt, gesellschaftlichen Funktion u. Entstehung voneinander unabhängig sind. Der Umfang des Begriffs ‚kultisches M.' oder ‚Kult-M.' muss zunächst weit gefasst werden, um mögliche Vergleichsobjekte nicht zu früh auszuschließen. – Die Begrenzung des Datenrepertoires geht von der christl. Liturgie aus. Im späten 4. Jh. nC. sind Feiern christlicher Gemeinden bezeugt, in deren erstem Teil die Lesung der Bibel im Vordergrund steht, woran sich ein zweiter Teil mit einer hoch stilisierten u. ritualisierten Form eines M. anschließt. Die so zusammengesetzte Feier wird in den folgenden Jhh. zu einer der wichtigsten Formen des christl. Gottesdienstes. Die im Umfeld dieses Rituals entstehende Architektur, Rhetorik, Kunst, Inszenierung öffentlicher Auftritte usw. nimmt Elemente der griech.-röm. Kultur zwar auf; die Feier ist aber zu einem Ritual sui generis geworden, für dessen charakteristische Besonderheiten kaum Vergleichsobjekte in der paganen Welt vorliegen. – Die älteren M.feiern (Eucharistiefeiern) weisen große Ähnlichkeiten mit M. der griech.-röm. Welt auf. Es bieten sich mannigfaltige Vergleichspunkte. Christliche Quellen verstehen u. beschreiben M. von Christen im Horizont der kultischen Elemente derselben. Es lässt sich kein christl. Interesse an einem profanen, von kultischen Elementen vollkommen freien, formalen M. zeigen. – Das stilisierte M. der Eucharistiefeier zusammen mit dem obligatorischen schriftzentrierten Teil, der ihr vorangeht, übernimmt die wichtigsten Funktionen der älteren, christl. Kult-M. Diese treten sodann aus dem Blickfeld der Quellen. Der Vergleich der Realia von christl. Kult-M. u. anderen griech.-röm. M. erfordert daher die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Epoche der Liturgieentwicklung der vorkonstantinischen Zeit, nämlich bevor sich die aus Wortteil u. Eucharistiefeier zusammengesetzte Form des Rituals breit durchgesetzt hat. – Die Auswahl paganer Materialien geschieht zwar zunächst mit Blick auf als charakteristisch ausgemachte Elemente des christl. Kult-M. Diese Elemente aus den paganen M.beschreibungen u. -deutungen müssen aber einer eigenständigen Analyse u. Darstellung unterzogen werden. Die für den Vergleich mit der Eucharistie wünschenswerten Details dürfen nicht als Vorverständnis in die Darstellung eingetragen werden. Das auf diese Weise ausgewählte u. analysierte nicht-christl. Material wird seinerseits zur unhintergehbaren Voraussetzung für Rekonstruktion u. Verständnis der Geschichte des christl. Kult-M.

B. Griechisch-römisch. I. Einleitung. Die im Folgenden gelegten thematischen Schwerpunkte decken wohl die wichtigsten Möglichkeiten der Gestaltung griechisch-römischer Kult-M. ab, sind jedoch bereits

mit Blick auf mögliche (oder zumindest diskutierte) Kontexte frühchristlicher Kult-M. gewählt. Vorausgesetzt ist, dass eine Beobachtung antiker M. anhand einer Leitdifferenz kultisch / profan grundsätzlich möglich ist; anderenfalls wäre von ‚Kult-M.' in der Antike nicht sinnvollerweise zu sprechen. Es kann also nicht die Ansicht zu Grunde gelegt werden, in der griech.-röm. Antike sei jedes M. eine hl. Handlung gewesen (anders zB. A. Motte, Le symbolisme des repas sacrés en Grèce: J. Ries [Hrsg.], Le symbolisme dans le culte des grandes religions [Louvain-la-Neuve 1985] 157/71; Speyer), wenn auch die Grenze zwischen sakral u. profan nicht immer scharf zu ziehen ist.

II. Strukturen u. Organisation. a. Opfermahl. 1. Formen des Opfers. Bereits Hesiod spricht, wenn er die Form des griech. Opfers begründet, vom M. Die Geschichte vom Opferbetrug des Prometheus (theog. 535/60) ist eine Aitiologie, die die ungleiche Verteilung des Fleischs beim Opfer ebenso wie die sozialen Dimensionen des Opferrituals im Mythos verankert (J.-P. Vernant, À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode: Detienne / Vernant 37/132). Prometheus betrügt die Götter um ihren Anteil am M., indem er Zeus nur Knochen zuteilt, die vom Schimmer des Fetts glänzen. Es ist eine wesentliche Konstante des antiken Opferrituals, dass der Anteil der Götter lediglich aus den für Menschen ungenießbaren Teilen des Opfertiers besteht; der Rest wird beim Opfer-M. der Menschen verzehrt, was Menander ins Lächerliche zu ziehen weiß (bei Athen. dipnos. 4, 146D/F; 8, 364E). Die enge Verbindung von Opfer u. M. ist grundlegend. In Griechenland muss deshalb der Koch (μάγειρος) auch opfern können; das Opfer zieht auch im häuslichen Kontext ein M. nach sich (G. Berthiaume, Les rôles du mágeiros [Leiden 1982] 17/43). Clemens v. Alex. kann behaupten, das Opfer sei erfunden worden, damit man Fleisch essen könne (strom. 7, 6, 32). Unmöglich ist die Verbindung von Opfer u. M. bei Wassergottheiten, denen das Opfer in ihrem Element dargebracht wird, ferner im Kult der Unterweltgottheiten u. mit ihnen assoziierter Bereiche, somit auch im Totenkult. Die Form des Opfers ist hier der Holocaust, die Verbrennung des ganzen Tieres. Für den Heroenkult gilt das wohl nicht, wie lange angenommen, in gleicher Weise (grundlegend relativiert von G. Ekroth, The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods [Liège 2002]; aber vgl. Philostr. her. 29 [38 Lannoy] mit J. Svenbro, La thusia et le partage: Georgoudi / Koch Piettre / Schmidt 220f). Für Rom sind die unterschiedlichen Formen des Opfers gut sichtbar in der Dokumentation der augusteischen Säkularspiele, wo streng die Unterwelt- u. die chthonischen Gottheiten getrennt werden (Text bei B. Schnegg-Köhler, Die augusteischen Säkularspiele [2002]).

2. Fleischgenuss u. Opfer. Clemens v. Alex. führt dennoch in die Irre, denn Fleisch bekam man auch ohne Opfer. Mögliche Quellen waren der Markt, die Jagd, vielleicht die Arena (D. G. Kyle, Animal spectacles in ancient Rome. Meat and meaning: Nikephoros 7 [1994] 181/205). Besonders in Rom gab es Fleischverteilungen durch Patrone u. Potentaten (Corbier 118/22; M. Kajava, Visceratio: Arctos 32 [1998] 109/31). Es gibt keinen hinreichenden Beleg für die Annahme, bei jeder Schlachtung hätten rituelle Formeln ausgesprochen werden müssen, folglich sei jede Schlachtung ein Opfer (so zB. J. Scheid, Manger avec les dieux: Georgoudi / Koch Piettre / Schmidt 273/87; differenzierter G. Ekroth, Meat in ancient Greece. Sacrificial, sacred or secular?: Food & History 5 [2007] 249/72; Belege des Gegenteils: Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 21, 1102B; Liban. or. 30, 17 Foerster). Dennoch wird für die meisten Menschen Fleisch nur im Kontext von Verteilungen, die vor allem in Griechenland meist mit dem Opfer zusammenhingen, verfügbar gewesen sein (zur Verteilung G. Ekroth, Meat, man and god. On the division of the animal victim at Greek sacrifices: Μικρὸς ἱερομνήμων, Gedenkschr. M. H. Jameson [Ἀθῆναι 2008] 259/90). Gegen die Idee des Clemens spricht ferner die beachtliche Zahl vegetarischer Opfer besonders in Form von Kuchen (E. Kearns, Cakes in Greek sacrifice regulations: R. Hägg [Hrsg.], Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence [Stockholm 1994] 65/70).

3. Privates Mahl u. Opfer. Im privaten Kontext beginnt das M. in Griechenland wie in Rom mit einer Spende an die Götter, also einem Speiseopfer (explizit Plut. frg. 95 [61f Sandbach]; Theophr. [?]: Porph. abst. 2, 20 [2, 414/6 Fortenbaugh u. a.]; in Rom vielleicht mit Gebet: Quint. [?] decl. 301, 10: deos invocamus; schwächer Verg. georg. 4, 380/5 im

mythischen Kontext mit Nektarspende u. Gebet an Oceanus). Ein weiteres Opfer scheint in Rom am Ende des M. gestanden zu haben (u. nicht vor dem Nachtisch; K. Vössing, Vor dem Nachtisch oder nach Tisch? Zum Opfer beim röm. Bankett: ZsPapEpigr 146 [2004] 53/9; Hor. sat. 2, 6, 65/8; 4, 5, 31/6). Eur. Ion 1032 kann wegen des Opferkontextes keine M.-Abschlusslibation für das alltägliche griech. M. beweisen. Doch der das M. abschließende Becher zu Ehren des ἀγαθὸς δαίμων (s. u. Sp. 1020) kann in Parallele zur Libation gestellt werden (Antiphanes: Athen. dipnos. 11, 486F). Essen ist in der Antike deshalb nicht zwangsläufig u. immer eine religiöse Handlung, jedoch immer von Zeremonien eingerahmt, die rituellen Charakter tragen.

4. Öffentliches Opfer u. Mahl. Zumindest bei den öffentlichen Opferfesten scheint es berechtigt, von ‚kultischer' Bedeutung des M. zu sprechen. Das anschließende Bankett spielt eine Rolle für das Funktionieren des Opfers (dezidiert Dio Chrys. or. 3, 97f; vgl. schon Plat. leg. 7, 809d). Zahlreiche Inschriften aus dem Bereich der griech. Sakralgesetzgebung legen neben den Opfervorschriften auch die Durchführung des Banketts fest; Etymologien unterstreichen den Zusammenhang (ursprünglich θοῖναι = ‚Bankette' [οἶνος ausgeschenkt wegen der θεοί] nach Seleukos: Athen. dipnos. 2, 40C; μεθύειν, ‚trunken sein', von μετὰ τὸ θύειν nach Aristot.: Athen. dipnos. 2, 40D). Das Opferfest ist ‚die Erfüllung des hl. Brauches' (ebd.); der Terminus εὐφροσύνη kann religiös konnotiert u. die Freude am Opferfest, d. h. am auf das Opfer folgenden Bankett, ein wichtiger Bestandteil des Ritus sein (vgl. Veyne; Smith 80/5). – Zeitlich liegen die Opferzeremonie u. der Anteil der Götter vor dem Bankett. Meist von drei Weinlibationen begleitet (wo Wein für die Libation nicht verboten ist wie Sokolowski, LSCG-S 79), wird das Tier in Griechenland mit Getreidekörnern bestreut; ein Haar wird abgeschnitten, dann folgt die Tötung. In Rom wird das Opfertier mit gesalzenem Mehl u. ein wenig Wein für die Opferung bereit gemacht. Das Bankett folgt erst, wenn die den Göttern zukommenden Teile zubereitet u. auf den Altar gelegt worden sind; in diesem Kontext essen ausgewählte Teilnehmer von den Eingeweiden (für Griechenland Stengel 71/91; für Rom eindrücklich Suet. vit. Aug. 1). Die Rituale ändern die Qualität des Fleisches, entziehen es der menschlichen Verfügbarkeit. Vor dem Essen der Menschen musste wohl eine Profanisierung erfolgen. ‚Profanare', vom Heiligtum (fanum) in den vorgelagerten Bereich hinaus bringen, heißt konkret, dass ein eigentlich dem Gott geweihtes Element für den menschlichen Verzehr freigegeben wird. Cato berichtet (agr. 132) für einen privaten Rahmen von entsprechenden Riten, die der Handlung sogar Explikationsformeln beigesellen u. in einem M. (daps) enden. Trebatius bei Macrob. Sat. 3, 3, 4 nennt profanum, quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est, geht aber nicht konkret auf Nahrung ein (Scheid; ders., Sacrifices for gods and ancestors: J. Rüpke [Hrsg.], A companion to Roman religion [Malden 2007] 263/71; F. Prescendi, Décrire et comprendre le sacrifice [Stuttgart 2007]). – Die griech. Sakralgesetzgebung kennt die Forderung, das Opferfleisch an Ort u. Stelle zu verzehren (etwa SupplEpigrGr 28, 750; 38, 786); normalerweise scheint jedoch die Mitnahme von ἀποφόρετα erlaubt gewesen zu sein. Die Fleischverteilung (κρεανομία) erfolgte (nach Abzug der den Priestern zustehenden Anteile [ἱερεώσυνα], die auch bei Privatopfern zu bezahlen waren) in den meisten Fällen zu gleichen Teilen; gelegentlich sind jedoch auch in Griechenland bereits genauere Anordnungen darüber zu finden, wer wie viel bekommt. In Rom ist die Fleischverteilung (visceratio) in vielen Fällen nicht mehr jedem zugänglich, sondern findet in geschlossenen Gruppen statt. Auch der Verkauf ist in römischer Zeit ein Weg zur Verteilung des Opferfleisches, der sich vom griech. Brauch unterscheidet.

b. Symposion. Im Folgenden werden nur die kultischen Aspekte behandelt; zum Übrigen vgl. J. Martin, Art. Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 658/66; A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 612/35. – Συμπόσιον bezeichnet im antiken Sprachgebrauch die Abfolge von δεῖπνον u. πόσις; das hier behandelte Gelage ist eigentlich exakter mit πόσις, πότος oder κῶμος zu bezeichnen (zur Terminologie K. Vössing, Das röm. Trinkgelage [comissatio] - eine Schimäre der Forschung?: ders. [Hrsg.], Das röm. Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften [2008] 169/89). – Dionysos (*Liber) ist wohl nicht von Anfang an, aber jedenfalls bald (spätes 6. Jh. vC.) der Hauptgott des Symposions gewesen, als Gott des

Weines, aber auch anderer Grenzerfahrungen wie Tod u. überhaupt Alterität, die im Symposion gemacht werden können. Die Vasen des 6. u. 5. Jh. vC. zeigen den Exzess als das erwartbare Ergebnis des Gelages (B. Fehr, What has Dionysos to do with the symposion?: Ch. Orfanos / J.-C. Carrière [Hrsg.], Symposium. Banquet et représentations en Grèce et à Rome [Toulouse 2003] 23/37). Ablauf u. Themen des Symposions können einen Götterbezug dadurch erhalten, dass ihre Angemessenheit mit Blick auf Dionysos thematisiert wird (etwa Plut. quaest. conv. 1, praef., 612E; 1, 1, 615A). Solche Erwägungen begegnen bei den Philosophen, sind deshalb nicht repräsentativ. – Das Symposion ist nicht selbst als Kult-M. zu bezeichnen, jedoch von Ritualen durchzogen, die Parallelen zum Opferritus aufweisen. Besonders der Übergang vom M. zum Gelage trägt kultische Züge: Man bringt Trankopfer dar u. singt einen Päan (Plat. conv. 176a; Xen. conv. 2, 1). Die Libationen scheinen dem Opferritus entlehnt; dafür spricht jedenfalls ihre Dreizahl (vgl. R. Mehrlein: o. Bd. 4, 285). Die in den literarischen Quellen oft hervorgehobene Bedeutung der Libation im Kontext des Gelages wird allerdings in den archäologischen Primärquellen, den Vasen, nicht recht sichtbar; wenn Libationen dargestellt werden, sind sie gewöhnlich von der Darstellung des Gelages getrennt. So begegnen Libationen auf Altären u. in Verbindung mit Kriegerdarstellungen; der Zusammenhang zum Symposion hingegen wird nur durch das Medium der Bilddarstellung, die Vase selbst, hergestellt (F. Lissarrague, Un rituel du vin - la libation: O. Murray / M. Tecuşan [Hrsg.], In vino veritas [London 1995] 126/44). Dagegen erscheint die Libation in literarischen Symposionsschilderungen als wichtiger Teil des Gesamtgeschehens, womit erneut mögliche Unterschiede zwischen literarischen Schilderungen u. der Wahrnehmung der Teilnehmer ins Auge fallen. Auch die Vasen lassen jedoch einen zumindest stilisierten Zusammenhang von Symposion u. Götterkult gelegentlich erkennen. So kann der Mischkrug, um den herum die Symposiasten angeordnet sind, in Parallele zum Altar gestellt werden (F. Lissaragúe, The aesthetics of the Greek banquet. Images of wine and ritual [Princeton 1990] 25 fig. 11). – Die drei Libationen gelten jeweils einem Gott; die Trias ist nicht immer gleich, jedoch begegnet die Reihe Zeus Olympios, Heroen, Zeus Soter häufig. An die zweite Stelle können Agathodaimon oder Hygieia rücken. Jeder neu gemischte Krater wird durch Libation dem Gott gewidmet. Zur Vergegenwärtigung der Kraft des Dionysos nimmt man am Ende des M., vor dem Übergang zum Gelage u. also nicht zu dessen Beginn, einen Schluck ungemischten Weines (ἀγαθοῦ δαίμονος; oft fälschlich als Libation gesehen, aber davon wissen nichts Aristoph. equ. 84/6; vesp. 524f; Schol. Aristoph. equ. 85: περιεφέρετο; Pollux 6, 100 [2, 28f Bethe] sowie alle Belege, die Athen. dipnos. 15, 693 versammelt hat). Wenn dieser Becher gelegentlich πρῶτον ποτήριον heißt (so wohl Menander: ebd. 11, 504A; explizit: Schol. Aristoph. equ. 85), wird diese zeitliche Unterscheidung allerdings verwischt u. vom Gelage her auf das Ende des M. geblickt (zum Ganzen vgl. Kircher; Th. Klauser: o. Bd. 2, 40/2; Leyerle 37f).

c. *Theoxenie. 1. Griechenland.* (F. Deneken, De theoxeniis, Diss. Berlin [1881]; M. H. Jameson, Theoxenia: Hägg aO. [o. Sp. 1016] 35/57; Veyne.) ‚Theoxenie' bezeichnet die Inszenierung eines Gast-M. für die Götter. Die Quellen sprechen oft einfach von ξενισμός u. benutzen somit Vokabular, das auch für Gast-M. unter Menschen u. zumal für die ehrenhafte Bewirtung auswärtiger Staatsgäste gebraucht wird. Wohl bereits in der mykenischen Kultur bekannt, begegnet die Theoxenie im griech. Kult häufig (S. Constantinidou, Xenia and lekhestroterion: ΔΩΔΩΝΗ 18 [1989] 9/26). Anlässe für solche Götterspeisungen konnten private Erfolge sein, die auf solche Art gefeiert wurden (so prominent Pind. Ol. 3), jedoch gab es offenbar auch regelmäßig stattfindende Theoxenien im öffentlichen Kult (spartanische Theoxenien für die *Dioskuren: Deneken aO. 15/22; Schol. vet. Pind. Ol. 3, tit. [1, 105 Drachmann] kennen regelmäßige Theoxenien κατά τινας ὡρισμένας ἡμέρας; athenische Parasitoi: Jameson aO. 47/9). – Die detaillierte Schilderung einer Prozession in Magnesia am Mäander zeigt bei allerdings einmaligem Anlass (Friedensschluss mit Milet) die Inszenierung einer Theoxenie im offiziellen Kult. Sie gibt zugleich Aufschluss über die Möglichkeiten, Präsenz der Gottheit zu symbolisieren. Während grundsätzlich bereits die Bereitstellung einer Kline die Gegenwart der Götter anzeigen konnte, ist der Effekt in Magnesia durch

Kultbilder verstärkt. Auf drei Liegen (στρωμνάς) werden die hölzernen Bilder (ξόανα) der zwölf Götter platziert (Sokolowski, LSAM 32, 41/6 [2. Jh. vC.]). Entsprechende Kultbilder sind etwa aus dem Sarapiskult bekannt. Wo genau sich in Magnesia diese Liegen befinden, ob in Sichtweite der Teilnehmer am ebenfalls vorgeschriebenen Opfer-M. oder anderswo, sagt der Text nicht. Eine räumliche Trennung von menschlichem M. u. Theoxenie ist in einigen Fällen gesichert u. kann für andere erschlossen werden. Die Theoxenie für die *Kabiren in Samothrake konnte von außen gesehen werden, jedoch war darin kein Platz für menschliche Teilnehmer (M. H. Seyrig, Un édifice et un rite de Samothrace: CRAcInscr 1965, 105/10). IG 12, 5, 129 Z. 55/65 finden Theoxenie, Opfer u. Bankett offenbar an jeweils unterschiedlichen Orten statt. Auch die athenischen παράσιτοι scheinen nicht in einem Raum mit den Göttern gegessen zu haben (Jameson aO. 49). Wer ‚beim Opferfest der Theoxenien' (τῇ θυσίᾳ τῶν Θεοξενίων) in Delphi die größte Porreezwiebel bringt, bekommt ‚eine Portion vom Tisch' (μοῖραν ἀπὸ τῆς τραπέζης; Polemon bei Athen. dipnos. 9, 372A); dazusetzen darf er sich offenbar nicht. Sokolowski, LSCG 177 aus Kos schreibt bei einer Vereinsstiftung die Regelungen für einen regelmäßig zu feiernden ξενισμός für Herakles vor (mit besonderen Regelungen für den Fall einer Hochzeit; räumliche Trennung ebd. 95/111). – Adressaten der Theoxenie sind in Griechenland vor allem die Dioskuren, häufig auch Herakles. Die höchsten Götter gehören im privaten Rahmen nicht zum Adressatenkreis (anders im offiziellen Kult). Besonders für die Dioskuren gelobt man Theoxenien u. richtet sie (nach entsprechendem Erfolg) in privatem Rahmen aus. Die Modalitäten bleiben verborgen; Pindar lässt die Familie des Siegers sich ‚mit den gastlichsten Tischen der Sterblichen' den Dioskuren nähern (Ol. 3, 40), womit sie die τελεταί der Brüder wahrt. Ob die Familie zur gleichen Zeit aß oder überhaupt im selben Raum blieb, wird nicht deutlich. Eine Stele aus Larissa (mit Abbildung einer privaten Theoxenie) legt die Deutung nahe, dass die Einladung der Dioskuren, die sich von oben in Begleitung der Victoria nähern, mittels einer Libation erfolgte (F. V. M. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 64 fig. 4). Die Kline scheint für drei Personen bereitet; für die Menschen bleibt kein Platz. Dagegen begegnet in einem bis in die Kaiserzeit populären Motiv ein dionysischer Künstler durchaus auf einer Kline neben dem Gott (C. Watzinger: JbInst 61/62 [1946/47] 76/87). Legenden über unerwartete Besuche der Dioskuren bei Menschen (Paus. 3, 16, 2f) basieren sicher auf ihrer Prominenz im Ritual der Theoxenie. Jedoch scheint die Einladung zur Theoxenie normalerweise von Menschen auszugehen. – Der Theoxenie ähnlich, aber wohl von ihr zu unterscheiden ist die Institution der τραπεζώματα. Sie scheint bereits bei Homer belegt (Od. 14, 430/6) u. bezeichnet den Brauch, beim M. der Menschen einen zusätzlichen Tisch bereitzustellen, auf dem qualitativ hochwertige Essensgaben an die Götter platziert wurden (etwa Sokolowski, LSAM 24 A 13/25). Bei öffentlichen Veranstaltungen ging das hier Gespendete hinterher an die Priester. Es ist nicht undenkbar, dass die τραπεζώματα nachträglich so verstanden wurden, dass sie den prometheischen Opferbetrug kompensieren sollten; in jedem Fall sind sie typologisch wohl als Form des Opfers zu bezeichnen u. insofern mit den Spezifika der Theoxenie (die aber der ältere Brauch sein dürfte) nicht verwandt (D. Gill, Trapezomata: HarvTheolRev 67 [1974] 117/37).

2. Rom. In Rom begegnet die Theoxenie später u. zunächst als Mittel der Gefahrenabwehr. Wie bei der griech. Theoxenie handelt es sich beim lectisternium um die inszenierte Bewirtung der Götter, die mit einem M. etwa der Senatoren einhergehen kann. 399 vC. fand nach Livius das erste lectisternium als Mittel zur Abwehr einer grassierenden Seuche statt (5, 13). Auffällig ist die vorrangige Berücksichtigung von relativ neu eingeführten Göttern auch in folgenden Lectisternien, die bis zum Ende des 2. Punischen Krieges stets der Gefahrenabwehr dienen. Ferner berichtet Livius für das erste lectisternium von einer engen Verbindung von öffentlichem u. privatem Kult (5, 13, 7: privatim quoque id sacrum celebratum est). *Gastfreundschaft u. Versöhnung in den Privathaushalten sind wichtiger Bestandteil der mehrtägigen Feier. Ab dem 2. Jh. vC. ist das lectisternium nicht mehr auf den apotropäischen Kontext beschränkt; lectisternia begegnen als Einrichtung des offiziellen Kultes, die teilweise sogar auf Dauer gestellt

wird. Ferner ist in der Aristokratie jetzt auch die Ausrichtung privater lectisternia möglich (nach Serv. Verg. ecl. 4, 62 [3, 1, 53 Thilo / Hagen] anlässlich von Knabengeburten). Insgesamt nimmt in der Kaiserzeit die Häufigkeit überlieferter lectisternia ab. Von ihnen zu unterscheiden ist das epulum Iovis, ein Bankett der Senatoren zu Ehren Iuppiters, *Iunos u. Minervas auf dem Kapitol (Liv. 25, 2, 10; Val. Max. 2, 1, 2; Gell. 12, 8, 2; CIL 6, 3696. 30932; S. Estienne: Thesaurus cultus et rituum antiquorum 2 [Los Angeles 2004] 277f). – Das sellisternium bezeichnet die weibliche Form des lectisternium insofern, dass damit entweder das Sitzen der Göttinnen (im Gegensatz zum Liegen der Götter) bei der Theoxenie bezeichnet wurde oder, wie vor allem die Vorschriften für die augusteische Säkularfeier zeigen, die ausschließliche Teilnahme von Frauen (hier: Matronen) an der Götterspeisung (Schnegg-Köhler aO. [o. Sp. 1016]; vgl. auch Tac. ann. 15, 44). – Auch in Rom wird Herkules besonders oft im Zusammenhang mit Theoxenien erwähnt (M.-A. Levi, L'Ercole romano: DialHistAnc 22 [1996] 79/94; auf der Ara Maxima waren sie verboten, deshalb gab es dort keinen Herkuleskult: Serv. Verg. Aen. 8, 176 [2, 225 Thilo / Hagen]). Die Hinweise auf private ‚Einladungen' für die Götter (etwa Tibull. 1, 1, 37/40) sind meist erklärlich durch Verweis auf das Speiseopfer, mit dem jedes M. beginnt. So ist das Essen ‚vor dem eigenen Laren' (ante larem proprium: Hor. sat. 2, 6, 66) eine alltägliche Situation u. kein Beleg für Theoxenien zugunsten der Hausgötter. Die *Laren waren in Form von Kultbildern (circum renidentis Laris: Hor. epod. 2, 66) beim M. gegenwärtig u. empfingen Opfergaben (Iuvenal. 9, 137f; 12, 87/90; Plin. n. h. 28, 267; tägliche Weinspenden für die Genien: Lact. inst. 2, 14, 12 [christl. Polemik]; der Kaiser kann im gleichen Kontext geehrt werden: Hor. carm. 4, 5, 31/6), ohne dass die Prozedur spezifisch als lectisternium bezeichnet wird. Hier zeigt sich freilich, dass die Grenze zwischen Speiseopfer u. Theoxenie nicht immer klar zu definieren ist. – J.-P. Cèbe, Considérations sur le lectisterne: Hommage à J. Granarolo = Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice 50 (Paris 1985) 205/21; M. Nouilhan, Les lectisternes républicains: A.-F. Laurens (Hrsg.), Entre hommes et dieux = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 86 (ebd. 1989) 27/41; O. Wackermann, Abhandlung über das Lectisternium = Progr. d. Königl. Gymn. zu Hanau 369 (1888).

d. Kultvereine u. Initiation. 1. Vereinsmahl. Das M. antiker (Kult-) Vereine ist keine eigene Kategorie antiker Tischgemeinschaft, wie man dies für Opfer-M. u. Symposion behaupten kann. Die in Vereinen abgehaltenen M., die oft den Mittelpunkt des Vereinslebens überhaupt darstellen, nehmen die übrigen Kategorien in sich auf; ein Vereins-M. kann etwa Symposion, Opfer-M. oder Theoxenie sein. Während die ältere Forschung das auf Tischgemeinschaft beruhende Vereinsleben moralisch abwertete, ist diese Bewertung heute überholt; die alten Kategorien, die bereits in der Antike die Wahrnehmung von Vereinen prägen konnten, erweisen sich als defizitär für die Erfassung antiker Religionsausübung (die ältere Sicht bei F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909], bes. 173; J. G. Milne: JournEgArch 11 [1925] 6/9; teilweise noch Klauck, Herren-M. 68/76. 90; dagegen etwa Harland 74/83). – Es gibt zahlreiche Belege für Opfer-M., deren organisatorische Details (wer bezahlt das Tier, wer kauft es, wer opfert?) in den Vereinssatzungen festgelegt werden. Wer hierzu bestimmt worden ist oder sich freiwillig verpflichtet hat, muss mit Strafen rechnen, wenn er seiner Aufgabe nicht nachkommt; zudem können Sicherheiten gefordert werden, damit das, oft monatliche, Bankett in jedem Fall stattfinden kann (beide Aspekte etwa SupplEpigrGr 31, 122, 20/3). Fleisch kann in Einzelfällen sogar Geld als Währung des Mitgliedsbeitrags verdrängen (ebd. 38f). Strafen sind auch vorgesehen, wenn ein Mitglied nicht zu einem Treffen erscheint (etwa PMich. 5, 243. 244. 245; PLond. 2193). Für viele Mitglieder wird die Vereinszugehörigkeit die einzige Möglichkeit gewesen sein, regelmäßig Fleisch zu essen. Teilweise schreiben die Inschriften explizit Ernsthaftigkeit u. Stille beim Opfer u. anschließendem M. vor (CIL 14, 2112 [Lanuvium, 136 nC.], col. 2, 23f: quieti et | hilares diebus sollemnibus epulemur), wie überhaupt Verhaltensnormen solcher Art in den Vereinssatzungen großen Raum einnehmen. Wie beim Opfer wird ferner das Aufsetzen eines *Kranzes ‚für den Gott' vorgeschrieben (etwa SupplEpigrGr 31, 122, 45f). Andere Satzungen sprechen das Bankett nicht als Opferbankett an, ohne dass deshalb ein kul-

tischer Charakter ausgeschlossen wäre. In der Satzung eines Zeus-Hypsistos-Vereins wird das monatliche Symposion als eine Abfolge von Libation, Gebet u. anderen Riten beschrieben (PLond. 2193 [1. Jh. vC.]). Grundsätzlich wird das gesamte Spektrum antiker M.formen in den Vereinen abgedeckt. Es gab Vereine, die Theoxenien veranstalteten (Διονύσια τὰ ξενικά: A.-F. Jaccottet, Choisir Dionysos 2 [Zürich 2003] nr. 58 Z. 40; vgl. A. Avram, Der dionysische ‚thiasos' in Kallatis: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer [Hrsg.], Religiöse Vereine in der röm. Antike [2002] 69/80; zu Sarapis s. unten); die Iobakchoi in Athen scheinen ein rituelles Drama aufgeführt zu haben (Sokolowski, LSCG 51, 63/8. 118/25 [2./3. Jh. nC.]). – Es gab M. an Festtagen für Götter oder Kaiser. Vereine konnten engagiert werden, um das Totengedenken eines Sponsors zu sichern (s. u. Sp. 1031). Vereinshäuser wurden oft, wie auch regelmäßige Bankette, von Sponsoren bezahlt; die Vereine konnten so am System des Euergetismus partizipieren (vgl. Harland; *Euergetes). Vereins-M. konnten auch in gemieteten Lokalitäten stattfinden. Teilweise findet sich in den Vereinsgebäuden eine Küche, die erlaubte, das auf dem ebenfalls vorhandenen Altar geopferte Fleisch direkt selbst zuzubereiten (vgl. I. Nielsen, Vorbilder für Räumlichkeiten der religiösen Vereine hellenistischer u. römischer Zeit: Hephaistos 24 [2006] 31/46 u. die weiteren Beiträge in demselben Zeitschr.-Bd.). – Das M. ist oft die einzige nachweisbare Aktivität eines Vereins. Es stand im Mittelpunkt des Vereinslebens u. sicherte die Gruppenidentität bzw. schuf sie erst; der oftmals segregative Charakter des M. konnte durch den gemeinsamen Kult (der den offiziellen Stadt- oder Staatskult ergänzte) noch verstärkt werden. Das mag vor allem für die Verehrung orientalischer oder solcher Gottheiten gelten, die aus anderen Gründen dem lokal definierten offiziellen Kult fremd waren; ihre Verehrung wurde in den Vereinen meist erst möglich gemacht. – R. Ascough, Forms of commensality in Greco-Roman associations: ClassWorld 102 (2008) 33/45; Klinghardt 29/174; Smith 87/131.

2. Mysterien u. Verein. Abgesehen von den großen Mysterien wie Eleusis u. Samothrake lassen sich auch Mystengruppen u. ihre M. vor dem Hintergrund eines Vereinskontextes erfassen. Ein grundsätzlicher Unterschied in Organisationsstruktur u. kultischer Praxis besteht oft nicht (Harland; E. A. Judge, Art. Kultgemeinde: o. Bd. 22, 398/405). In beiden Fällen finden regelmäßige Treffen mit M. statt; entsprechend ist die Berechtigung zur Teilnahme am M. Ausweis der Mitgliedschaft. Das erste M. nach der Aufnahme in den Verein hat insofern eine Bedeutung für den Mysten, ist aber deshalb kein Initiationsritus. Vielmehr ist die erfolgte Initiation bereits vorausgesetzt.

3. Mahl als Initiation? Ein im Mysterienkontext erwähntes M. ist deshalb auch nicht von vornherein zu den Initiationsriten zu rechnen. M. begegnen als Feier der (erfolgten) Initiation (so wohl das ientaculum religiosum Apul. met. 11, 24, 5) oder als mehr oder weniger öffentliches Bankett (ἱερὸν δεῖπνον in den Mysterien von Andania: Sokolowski, LSCG 65, 95/9; Mysterien von Panamara: InschrKleinas 21, 22/39; P. Roussel, Les mystères de Panamara: BullCorrHell 51 [1927] 123/37). Die Voraussetzung eines bestimmten Initiationsgrades für die Teilnahme an einem M. macht dieses gerade nicht zum Initiations-M. (etwa PMich. 8, 511 zu Sarapis mit H. G. Youtie: HarvTheolRev 41 [1949] 9/29; Inschr. Perg. 8, 2, 374 D 13/7 [Hymnoden; trajanische Zeit] mit E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen [1896] 92; 1QS 6, 16f, 20f [Qumran]; evtl. Porph. abst. 4, 16 zum Mithraskult). Viele Belege für ein M. als Teil des Initiationsgeschehens tragen die Hypothese nicht selbst, sondern setzen die Annahme solcher M. schon voraus (etwa Liv. 39, 9, 4: decimo die cenatum [esse] zu den Bacchanalien u. Fastenbrechen vor der Weihe; die Deutung eines runden Schachtes im Kontext der Sarapismysterien in Panóias bei G. Alföldy, Die Mysterien von Panóias: MadrMitt 38 [1997] 176/246).

4. Mahlgestus als Initiationsritus. Zur Initiation kann ein ritualisierter M.gestus gehören. Alle Quellen, die das explizit sagen, sind christlich. Das von Clemens v. Alex. (protr. 21, 2) mitgeteilte σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων enthält auch das Trinken eines Mischtranks (ἔπιον τὸν κυκεῶνα); ein Zusammenhang zum Initiationsritual erscheint möglich. Deutlicher auf einen M.ritus im Kontext der Initiation weisen die ebenfalls bei Clemens (ebd. 15, 3) überlieferten σύμβολα τῆς μυήσεως der Attismysten hin: ‚Ich aß aus dem Tympanon, ich trank aus der

Zimbel, ich trug den Kernos umher, ich ging in die innere Kammer ein'. Dasselbe berichtet Schol. Plat. Gorg. 497c (160 Greene) über Eleusis. Pagane Quellen sind undeutlicher. Sokolowski, LSAM 23 beschreibt die Pflichten des Priestertums der Korybanten, zu denen der Kraterismos im Kontext der Initiation gehört (Mischung des Weines für Libationen? Keine Aufklärung aus Demosth. or. 18, 259). Ein Milchritus im Dionysos- oder Attiskult ist aus dem Material, das Milch als Symbol der Wiedergeburt erwähnt, nicht zu erweisen (dionysische Goldplättchen [4. Jh. vC.] mit Aufschriften ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον [u. ἔπεσες], ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες u. ä.: F. Graf, Dionysian and Orphic eschatology: Th. H. Carpenter / Ch. A. Faraone [Hrsg.], Masks of Dionysus [Ithaca 1993] 239/58; zu Attis Sallustios, De deis et mundo 4, 10 [ohne Initiationskontext], auf [Initiations-] Riten schließen etwa H. Usener, Milch u. Honig: ders., Kl. Schriften 4 [1913] 414/7; K. Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer = RGVV 15, 2 [1914] 54; R. Turcan: o. Bd. 18, 118). Die Omophagie im Dionysoskult ist als mystische Kommunion mit dem Gott ebenso gedeutet worden wie als einmaliges Initiationsritual, das den Übergang zum Vegetarismus der Dionysosanhänger markiere (A. Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien[2] [Paris 1930] 32/5; Haußleiter 88/92; Klauck, Herren-M. 118). Die wichtigsten Belege sind christlich (Clem. Alex. protr. 12, 2; Firm. Mat. err. 6, 5), aber vgl. schon Eur. frg. 472, 9/15 (τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας); Plut. def. orac. 14, 417C (als apotropäischer Ritus); Sokolowski, LSAM 48, 2f (Milet, 276/275 vC.) erwähnt (ohne Initiationskontext) ein ὠμοφάγιον (rohes Fleisch?), das niemand vor der Priesterin niederlegen darf (als symbolische Reduktion der älteren Omophagie aufgefasst von P. Nilsson, The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age [Lund 1957] 7; R. Turcan, Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine = MémAcInscr 27 [Paris 2003] 41). – Wenn nach jeder Initiation auch ein Opfer erfolgte, dann müsste man nach dem Befund o. Sp. 1015 davon ausgehen, dass sich regelmäßig ein M. anschloss. Die verbreitete Existenz eines Initiationsopfers ist jedoch zweifelhaft. Für Eleusis ist das Opfer eines Ferkels bei der Initiation wahrscheinlich, aber Demeter als chthonische Gottheit legt ein M. nicht nahe (lovatellische Urne: G. E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian mysteries [Princeton 1961] 205; Aristoph. pax 374/6). Den Verzehr von Opferfleisch im Kontext der Mysterien scheint zwar Aristoph. ran. 337/9 zu belegen (gegen Mylonas aO. 205 weist v. 339 klar auf den Verzehr u. nicht auf ein Brandopfer hin), doch hier wird es sich um die offiziellen, mit der Initiation nicht verbundenen Gesandtschaftsopfer handeln (wie Lys. or. 6, 4). Die übrigen Belege für Initiationsopfer (K.-W. Tröger, Mysterienglaube u. Gnosis in Corpus Hermeticum XIII = TU 110 [1971] 48f) halten einer Prüfung nicht stand. Wo im Kontext der Mysterienkulte von Opfern gesprochen wird, ist für gewöhnlich nicht gesagt, welche Funktion sie haben (nicht hilfreich ist etwa InschrKleinas 11, 1, 26, 3: ... πάντα περί τε μυστηρίων καὶ θυσιῶν; vgl. wohl zum gleichen Kult Strab. 14, 1, 20: man veranstaltet συμπόσια καί τινας μυστικὰς θυσίας).

5. Polemik. Das Darstellungsinteresse der Überlieferung ist zu berücksichtigen. Es sind vor allem christliche Autoren, die paganen M. Initiationscharakter zuschreiben. Firmicus Maternus (err. 18, 1) gleicht die Attissymbola an die Eucharistie an: Das Herumtragen des Kernos fällt einer Zentrierung auf die Firmicus allein interessierenden M.elemente zum Opfer (,Ich habe aus dem Tympanon gegessen, ich habe aus der Zimbel getrunken, ich bin Myste des Attis geworden [γέγονα μύστης Ἄττεως]'), in einem längeren Abschnitt werden Eucharistie u. heidnische symbola miteinander kontrastiert (ebd. 18, 1/8). Entsprechend fruchtlos erscheinen Überlegungen, die das γέγονα μύστης Ἄττεως auf die ‚heilige M.zeit' der Attismysten folgen lassen (Tröger aO. 45). Wenn christliche Autoren über Initiations-M. schreiben, ist mit interessegeleiteter Adaptation zu rechnen; vgl. Iustin. apol. 1, 66, 4 zur Imitation der Eucharistie in den Initiationszeremonien (ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς) des Mithraskultes, wo Brot u. ein Kelch mit Wasser unter Ausspruch bestimmter Formeln gereicht würden. Der Schluss auf reale Praxis ist angesichts des offen gezeigten Darstellungsinteresses der Quellen schwierig. Für den Mithraskult kann ein Relief aus Capua möglicherweise die Institution einer rituellen Speisung des Initianden bestätigen (M. J. Vermaseren, Mithriaca 1 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 16 [Leiden 1971] 48f mit Taf. XXVIII; J. P. Kane, The Mithraic cult meal in its Greek and Ro-

man environment: J. R. Hinnells [Hrsg.], Mithraic studies [Manchester 1975] 2, 343f; anders P. Beskow, Tertullian on Mithras: J. R. Hinnells [Hrsg.], Studies in Mithraism [Roma 1994] 59f). Dagegen zeigt das Beispiel des africanischen Saturnkultes das Problem christianisierender Betrachtung. Die Darstellung Saturns mit einer Honigwabe weist nicht, wie man gemeint hat, auf die Honigkommunion eines Mysterienkultes, sondern schlicht auf die Fruchtbarkeit des Gottes hin, u. nur eine Christianisierung des Befundes kann zur These eines Mysterien-M. u. überhaupt eines Saturnmysteriums führen (G. Schörner, Von der Initiation zum Familienritual. Der Saturnkult als Gruppenreligion: J. Rüpke [Hrsg.], Gruppenreligionen im röm. Reich [2007] 181/201). – Die polemische Verzerrung von Mysterienbräuchen ist kein rein christl. Phänomen. Antike Romane stellen teilweise Bezüge zu Initiationshandlungen her (Ph. A. Harland, ‚These people are ... men eaters': Identity and interaction in the ancient Mediterranean, Festschr. S. G. Wilson [Sheffield 2007] 59/63). So bezeichnet Lollianos in den Phoinikika die Kannibalen, die einen Knaben ausweiden u. essen, als Initianden (PColon. inv. 3328, 14: [ἔδωκεν αὐτοὺς τοῖ]ς μυουμένοις. Text nach S. A. Stephens / J. J. Winkler [Hrsg.], Ancient Greek novels. The fragments [Princeton 1995] 339, aber vgl. G. M. Browne: ZsPapEpigr 76 [1989] 239: [διέδωκεν αὐτοῖς ὠ]ς μυουμένοις), auch in Achill. Tat. 3, 16. 22 ist das grausige Opferritual der Banditen als Initiationshandlung dargestellt. Im Zentrum steht hier das Menschenopfer, dessen Perversität jedoch durch den anschließenden Verzehr des Fleisches (bei Achill. Tat. nicht mehr ausdrücklich Teil der Initiationshandlung, wohl aber bei Lollianos) noch deutlicher vor Augen gestellt wird. Ob von solchen Schilderungen, die klar der Parodie u. Inversion von heiligen Bräuchen dienen u. vielleicht nur deshalb die Initiation als zusätzlichen Faktor ins Spiel bringen, auf reale Initiationspraxis geschlossen werden sollte (so A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos = PapTextAbh 14 [1972] 28/79), erscheint zweifelhaft. – Kane aO. 313/51; Klauck, Herren-M. 91/166; R. Turcan, La fête dans les rituels initiatiques: A. Motte / Ch.-M. Ternes (Hrsg.), Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques (Turnhout 2003) 7/21.

e. Toten- u. Gedächtnismahl. Tod u. Gedenken sind in Rom wie in Griechenland Anlass von M.feiern mit kultischem Aspekt. Im Hintergrund stehen womöglich die Angst vor dem Toten u. die Angewiesenheit auf den Segen, den er den Lebenden erteilen muss (Speyer 133f). Zu unterscheiden sind M., die im Kontext des Begräbniszeremoniells stattfinden, u. solche, die regelmäßig das Gedenken an den Toten sichern. Dem Umgang mit den Toten im Ritus verwandt ist der Heroenkult, der jedoch hier weniger relevant ist als die jeden betreffenden Totenriten.

1. Griechenland. Solon verbietet Plutarch zufolge das Schlachten eines Rindes am Grab (Plut. vit. Sol. 21, 6); dass es verbrannt u. also nicht gegessen worden sei, ist nicht gesagt (für ursprüngliches Essen am Grab W. Burkert, Homo Necans = RGVV 32 [1972] 62; es geht um Luxusbeschränkung). Das M. für die Toten wurde in historisch fassbarer Zeit verbrannt; Öffnungen u. Schläuche in den Grabanlagen konnten zudem dazu dienen, die Toten mit Nahrung zu versorgen (wo nicht ausdrücklich verboten wie Sokolowski, LSCG 97, 21/3 [Keos, 5. Jh. vC.]). Auch auf die Erde gegossenes Blut diente als Nahrung der Toten (Plut. vit. Arist. 21, 5; im Heroenkult Pind. Ol. 1, 90). Während die am Grab dargebrachten ἐναγίσματα nicht von den Lebenden gegessen wurden, bestand ein solches Tabu abseits des Grabes nicht. Bereits bei Homer gehört das Bankett zum Begräbnis; in nachhomerischer Zeit bildet das περίδειπνον den Abschluss der Sequenz πρόθεσις (Aufbahrung), ἐκφορά (Hinaustragen zum Scheiterhaufen) u. M. (anders noch Il. 23, 28/34). Das M. fand nicht am Grab, sondern am dritten Tag nach dem Begräbnis im Haus der Familie statt u. beendete die Trauerzeit (Demosth. or. 18, 288; Hegesipp. Com. frg. 1 [Ἀδελφοί] v. 11/6 [PoetComGr 5, 548f]). Der Tod macht ein Haus unrein (Stellen bei Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 [1910] 43/63); das M. kann diesen Zustand zum Abschluss bringen, findet damit noch im Bereich der Unreinheit statt (die koischen Demeterpriesterinnen dürfen an keinem Toten-M. teilnehmen, ebd. 60). Anscheinend ging dem περίδειπνον ein dreitägiges Fasten voraus (Lucian. luct. 24). Dass der Tote beim M. als Einladender gegenwärtig sei, begegnet gelegentlich (Artemid. onir. 5, 82) u. war

womöglich eine weiter verbreitete Vorstellung (zu weit geht Cumont aO. [o. Sp. 1021] 353). – Ebenfalls noch in den Bereich kultischer Notwendigkeit gehören wohl die M. am neunten u. 30. Tag sowie ein Jahr nach dem Begräbnis. Darüber hinausgehender Totenkult ist abhängig vom sozialen Status des Verstorbenen. Wer über die finanziellen Möglichkeiten verfügte, konnte regelmäßig stattfindende öffentliche Bankette stiften; das Gedenken an den Euergeten wurde damit aus dem familiären in einen öffentlichen, die Polis betreffenden Bereich erhoben (P. Schmitt-Pantel, Évergétisme et mémoire du mort: G. Gnoli / J.-P. Vernant [Hrsg.], La mort, les morts dans les sociétés anciennes [Cambridge 1982] 177/88). Vereine konnten mit Gedächtnis-M. beauftragt werden. Man gewährte einem Verein die finanziellen Mittel zur Durchführung eines jährlichen Banketts zu Ehren des Toten, das an einem vorgesehenen Ort abzuhalten sich der Verein verpflichtete (etwa Jaccottet aO. [o. Sp. 1025] nr. 19. 22. 27f; CIL 5, 4410. 4440; J. d'Arms: JournRomStud 90 [2000] 130 Taf. X); möglich sind hier rituelle Vorschriften des Stifters (Gründung eines Familienvereins durch Epikteta [Thera, 3./2. Jh. vC.] mit Libationsordnung nach dem M., u. a. Libation für Epikteta: B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 2. Urkunden [1914] I Gr. 43 Z. 129/31). Auch Philosophengruppen, besonders den Epikureern (Diog. L. 10, 18; Philodem, Περὶ Ἐπικούρου frg. 8 col. 1 [A. Vogliano, Epicuri et Epicureorum scripta (1928) 70]), werden M. zum Gedenken an ihre Gründer zugeschrieben. – W. Schmid: o. Bd. 5, 747/50; D. C. Kurtz / J. Boardman, Greek burial customs (London 1971); K.-W. Welwei, Heroenkult u. Gefallenenehrung im antiken Griechenland: G. Binder / B. Effe (Hrsg.), Tod u. Jenseits im Altertum (1991) 50/70; R. Garland, The Greek way of death² (Bristol 2001) 39/41. 110/5.

2. Rom. Über römische Begräbnisse u. Toten-M. gibt es unterschiedliche Angaben. Das Schlachten eines Tieres gehört auch hier in den Begräbniskontext, ein Grab ist nur als solches legal, wenn ein Schwein geschlachtet wurde (Cic. leg. 2, 22, 57). Anders als in Griechenland ist für Rom ein M. am Grab anzunehmen (Non. 1 [1, 68 Lindsay]; Apul. flor. 19 schildert ein M. am Scheiterhaufen). Am Grab fand wohl das silicernium statt, worunter offenbar ein Toten-M. am Tag des Begräbnisses verstanden werden muss (Varro bei Nonius [s. oben]). Die Quellen weichen hier erheblich voneinander ab; Paul. / Fest. schreibt dem silicernium, das er für eine Art Wurst hält, eine reinigende Wirkung für die Familie des Toten zu (s. v. [377 Linds.]), während ein Scholiast zu Terenz darin ein den di manes dargebrachtes M. erblickt, von dem folglich kein Sterblicher essen darf (Donat. Terent. adelph. 587 [2, 122 Wessner]). Vermutlich wurde ein Teil des M. zunächst für die Toten beiseitegestellt u. der Rest am Grab von den Familienmitgliedern gegessen. Am neunten Tag gab es Opfer (für die Toten [Porphyr. Hor. epod. 17, 48 (219 Holder)] u. wohl für den *Laren des Hauses [Scheid 175/7]) u. die cena novemdialis, deren Funktion wohl der des περίδειπνον entsprach: Das Ende der Trauerzeit u. die uneingeschränkte Rückkehr der Familienmitglieder in die Welt der Lebenden wurden durch ein M. markiert; anscheinend fand auch dieses am Grab statt (Petron. sat. 65, 11: coacti sumus dimidias potiones supra ossucula eius effundere; Apul. met. 9, 31: apud tumulum). Petrons satirische Darstellung als ausgelassenes Bankett (sat. 65f) mag in die richtige Richtung weisen. – Auch in der röm. Welt gab es Nahrungsgaben für die Toten, die teilweise von hoher Qualität waren (M. Petrucci-Bavaud / M. Veszeli: Archäologie der Schweiz 22 [1999] 31/4). Damit ist wohl die Vorstellung verbunden, dass man den Toten im Jenseits nähren müsse; wie weit verbreitet solche Ansichten waren (das Gegenteil etwa bei Martial. 3, 12, 4f), lässt sich kaum sagen. – Neben den Begräbnisriten steht das Totengedenken, für das es offizielle Anlässe gab. Zentral sind die Parentalia (13./21. II.; Ovid. fast. 2, 533/70) u. im privaten Rahmen die Lemuria (9., 11. u. 13. V.). Nicht nur zu diesen Zeiten, sondern auch anlässlich des *Geburtstags des Toten u. beim Rosenfest (Rosalia) wurden Toten-M. am Grab gehalten. In manchen Mausoleen gibt es dafür Küchen. Dessau nr. 8139 etwa lädt ausdrücklich zu einem solchen M. ein; die Rosalien sind zudem häufig im Blick, wenn ein Verein beauftragt wird, das Totengedenken zu übernehmen. Wie in Griechenland können Bankette gestiftet werden, um das Gedenken an den Toten zu politisieren. – J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (Ithaca 1971); W. Kierdorf, Totenehrung im republikanischen Rom: Binder /

Effe aO. 71/87; H. Lindsay, Eating with the dead. The Roman funerary banquet: Nielsen 67/80; Scheid 161/88; S. Schrumpf, Bestattung u. Bestattungswesen im Röm. Reich (2006).

III. Theologische Konzepte. a. Präsenz der Gottheit. Das Problem der Präsenz einer Gottheit beim M. ist mit wissenschaftlichen Methoden schwer zu verhandeln, da letztlich das persönliche Erleben des M.teilnehmers zu untersuchen wäre. Die literarischen Nachrichten, von gelehrten Eliten verfasst, sind nicht frei von Stilisierungen, Übertreibungen u., nicht nur im Falle christlicher Autoren, theologischen Interessen. ‚Präsenz' ist zudem ein vager Begriff, dessen Verbreitung in der Beschreibung von griechisch-römischen M. womöglich erst durch diese Unbestimmtheit möglich geworden ist. Ein methodisches Problem bereitet schließlich die Tendenz, aus der Struktur des M. auf seine theologische Ausdeutung zu schließen u. also Gegenwart des Gottes zu postulieren, wo eine christlichen M. vergleichbare Struktur vorzuliegen scheint.

1. Tischgemeinschaft mit den Göttern. Die Tischgemeinschaft von Göttern u. Menschen gehört in die mythische Urzeit. ‚Damals gab es gemeinsame M., gemeinsame Treffen / für die unsterblichen Götter u. sterblich geborenen Menschen' (Hesiod. frg. 1, 6f Merkelbach / West); bereits zu Hesiods Zeit war solche Tischgemeinschaft also nicht mehr erfahrbar. Theog. 535/60 (s. o. Sp. 1015) unterscheidet grundlegend die Sphären göttlicher u. menschlicher Nahrungsaufnahme. Schon bei Homer ist die Aufhebung der ursprünglichen Tischgemeinschaft von Menschen u. Göttern vorausgesetzt. Odysseus u. Kalypso teilen das Bett, jedoch nicht die Nahrung (Od. 5, 194/9). Lediglich anlässlich göttlicher Hochzeitsfeiern kommt eine Tischgemeinschaft zustande; Götter findet man beim M. sonst nur da, wo die ‚eigentliche' Menschenwelt aufhört (Aethiopien: Il. 23, 206f; Od. 1, 22/7; Phäaken: ebd. 7, 201/3; vgl. A. M. G. Capomacchia, L'eroe mangia: D. Segarra Crespo [Hrsg.], Connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo clásico [Madrid 2004] 9/14). Die Eumaiosepisode (Od. 14, 430/6) scheint zudem die auch räumlich realisierte Trennung der Tische (τραπεζώματα: s. o. Sp. 1022) vorauszusetzen.

2. Präsenz beim Opfer. Das Speiseopfer zu Beginn des M. stellt einen Bezug zur Götterwelt her. Doch daraus folgt nicht Präsenz der Gottheit beim M. oder Kommunion mit ihr (anders etwa Pfister 2183; L. Ziehen, Art. Opfer: PW 18, 1 [1939] 618 zum Essen der Eingeweide [s. o. Sp. 1017]). Die Götter sitzen selbst bei der Theoxenie nicht mit den Menschen am Tisch (räumliche Trennung: s. o. Sp. 1021). Die Zeremonie ist gerade geeignet, die Differenz sinnfällig zu machen; ‚Präsenz' der Götter am Tisch der Menschen hat hier genauso wenig einen Platz, wie das Opferzeremoniell eine irgendwie real gedachte Präsenz des Gottes hervorruft (die Theoxenie wurde organisiert, ‚als ob die Götter selbst in den Städten anwesend seien', meint Schol. vet. Pind. Ol. 3, tit. [105 Drachmann]: ὡς αὐτῶν τῶν θεῶν ἐπιδημούντων [ἐκδημούντων cod.] ταῖς πόλεσιν; ähnlich distanziert zum Opfer-M. Schol. Il. 3, 310a [1, 414 Erbse]: ἡγοῦντο γὰρ ὥσπερ συσσιτεῖσθαι τοῖς θεοῖς). Theoxenie u. lectisternium heben die Differenz von Menschen- u. Götterwelt nicht auf, sondern verstärken sie gerade (L. Bruit, Les dieux aux festins des mortels. Théoxénies et xeniai: Laurens aO. [o. Sp. 1023] 13/25; J. Rüpke, Gäste der Götter - Götter als Gäste. Zur Konstruktion des röm. Opferbanketts: Georgoudi / Koch Piettre / Schmidt 227/39; Veyne; anders Scheid, Manger aO. [o. Sp. 1016]). – Die Rhetorik der Theoxenie ist vor diesem Hintergrund zu relativieren. Zeus kann als ‚Festmahlsgast' (εἰλαπινάστης) bezeichnet werden (Hegesandros bei Athen. dipnos. 4, 174D) oder als erster Parasit: ‚Denn dieser kommt in alle Häuser u. / macht keinen Unterschied, ob arm, ob reich. / Wo er dann eine schön bedeckte Liege sieht, / wie auch den beigestellten Tisch mit allem drauf, / was nötig ist, legt er sich gleich mit hin u. lässt sich fein / das Frühstück schmecken. Hat er dann gegessen u. gezecht, / geht er nach Hause, ohne dass er einen Beitrag hinterlässt' (Diodoros aus Sinope: ebd. 6, 239BC). Die Vorstellung, dass Zeus Philios die für ihn bestimmten τραπεζώματα tatsächlich in Gegenwart der Menschen, wenn auch räumlich getrennt an seinem speziellen Tisch, verzehrt, ist komisch, das M. in Gegenwart eines Gottes Stoff für die Komödie. Entsprechend begegnen Parodien. Als Menekrates sich als Zeus ausgibt u. mit einer Reihe von als Götter kostümierten Anhängern ein Symposion besucht, werden ihnen Weihrauch u. Libationen dargebracht; am Ende

steht ein Gelächter: Die Fortführung der gewöhnlichen Riten bei tatsächlicher Anwesenheit eines ‚Gottes' ist lächerlich (Hegesandros: ebd. 7, 289EF); der Opferritus ist mit der tatsächlichen Präsenz einer vermeintlichen Gottheit überfordert. Die Rationalisierung bleibt nicht aus: Um Maß u. Anstand beim M. zu bewahren, haben die Alten das M. an das Opfer gebunden, ‚damit jeder den Eindruck bekam, die Götter seien zum Empfang der Erstlinge u. der Trankopfer anwesend, u. daher Zucht u. Ordnung bewahrte' (ebd. 8, 363D). Wenn demnach Plutarch in einem gegen die Epikureer gerichteten Argumentationskontext angibt, nicht Wein u. Fleisch, sondern Hoffnung auf u. Glaube an die Präsenz des Gottes machten die Freude am Opferfest aus (non posse suav. vivi sec. Epic. 21, 1102A), ist diese Auffassung des Opfers nicht selbstverständlich u. muss ausführlich begründet werden (ebd. 21, 1101D/1102B). Die Akzeptanz des Geschehens (δέχεσθαι τὰ γινόμενα) durch den Gott betont zudem das hierarchische Gefälle u. schließt eine (von Plutarch auch nicht behauptete) M.gemeinschaft von Menschen u. Göttern eigentlich aus.

3. Präsenz im Sarapiskult. Man hat vor allem dem Sarapiskult eine besondere Art der göttl. Präsenz beim M. zuschreiben wollen. Aelius Aristides sagt, nur mit Sarapis gingen die Gläubigen eine wahre Opfergemeinschaft ein, nur er sei zugleich Eingeladener u. Gastgeber, er allein nehme den Rang des Symposiarchen (συμποσιάρχου τάξιν) ein (or. 45, 27 [2, 360 Keil]; 142 nC.). Es hat nicht an Auslegern gefehlt, die deshalb dem Sarapiskult eine in Analogie zur Eucharistie gestellte Auffassung von ‚Kommunion' mit der Gottheit zuschrieben (A. Höfler, Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides [1935] 93f; R. Merkelbach, Isis regina - Zeus Sarapis [1995] 165). Aristides ist für eine solche Auffassung der einzige Beleg. Ob man seine Erwägungen wirklich, wie man zuletzt gemeint hat, als reines Denkspiel abtun kann, erscheint unsicher; immerhin wird man aber Ort u. Anlass der Rede in Rechnung stellen müssen (Veyne 31/7; dagegen für repräsentativ gehalten etwa von Leyerle 32). Als Festredner beim Fest des Zeus Sarapis in Smyrna mag Aelius Aristides bewusst übertrieben haben. Oft hingewiesen wird ferner auf eine Reihe von Papyri (2./3. Jh. nC.), die zur ‚Kline des Sarapis' einladen (δειπνῆσαι εἰς κλείνην [sic] τοῦ κυρίου Σαράπιδος). Die Anlässe u. Orte für solche Einladungen variieren; Geburten u. Hochzeiten werden sowohl im Sarapeion als auch in Privathäusern oder gar Heiligtümern anderer Gottheiten als κλῖναι Σαράπιδος begangen. Eingeladen sind offenbar nicht nur Sarapisanhänger, sondern die Freunde der Einladenden. Im Vereinskontext fehlt die charakteristische Bezeichnung des M. als κλίνη (zur Delosaretalogie s. unten; ferner L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 [1969] nr. 265 [Thasos, 2. Jh. vC.], wo das Verhalten der örtlichen Sarapiasten ἐν τῆι κλισίαι τῆι ἱερᾶι geregelt wird), jedoch weist PMich. 8, 511 auf einen Initiations- u. damit Vereinskontext hin (s. o. Sp. 1026). Eine der 16 bekannten Einladungen lässt den Gott selbst die Einladung aussprechen (καλεῖ σε ὁ θεός; L. Koenen: ZsPapEpigr 1 [1967] 121/6); dass sie für gewöhnlich als einzige zitiert wird, liegt am Einfluss des Aristides. Auch die übrigen erhaltenen Einladungen zum M. einer ägypt. Gottheit (Isis; Anubis) bieten mit Ausnahme von POxy. 3694 (Ammon) keine Parallelen (ähnlich formulierte Inschriften aus Panamara: InschrKleinas 21, 23. 25. 30. 33. 35. 39a; Roussel aO. [o. Sp. 1026]). Die Delosaretalogie (IG 11, 1299) hebt (Z. 65) bereits im 3./2. Jh. vC. in doppeldeutiger Formulierung θεόκλητοι δαῖτες hervor. Die dem poetischen Kontext (u. der Metrik) angepassten Worte sind für uns nicht mit Inhalt gefüllt; Überinterpretationen (symbolische Vereinigung mit dem Gott: H. Engelmann, Die delische Sarapisaretalogie [1964] 46f; Sakramentalität: J. Alvar, Romanising oriental gods [Leiden 2008] 229) sind zu vermeiden. Kleine Terrakottastatuetten, die Sarapis in Gesellschaft anderer Götter auf einer Kline darstellen, hat man vielleicht mit Recht auf die Institution der Kline Sarapidos bezogen (Höfler aO. 94f; L. Castiglione, Zur Frage der Sarapis-Kline: ActAntAcHung 9 [1961] 287/303; T. Kraus, Sarapis auf der Kline: JbInst 94 [1979] 566/77). Solche Repräsentation der Gottheit ist nichts Ungewöhnliches. Die Kline des Sarapis ist ein herausragendes Beispiel für die Schwierigkeiten, die sich aus der theologischen Bewertung der vermuteten Form eines M. ergeben. Die Diskussion um die Frage, ob es sich um die rein weltliche Aktivität eines Zechvereins (so bereits Tert. apol. 39; vgl. schon Philo in Flacc. 136;

in neuerer Zeit Milne aO. [o. Sp. 1024]; Klauck, Herren-M. 135) oder um eine zutiefst religiöse Veranstaltung gehandelt habe, ist mit dem vorhandenen Material nicht zu führen. Man wird festhalten dürfen, dass die Kline des Sarapis eine besonders weit verbreitete (CIL 13, 8246 aus Köln ist soli Serapi cum sua cline gewidmet) u. womöglich teilweise in Vereinigungen institutionalisierte M.zeremonie war, die Züge der Theoxenie getragen haben mag u. deren kultischer Charakter letztlich unbestimmbar bleibt. Eine besondere Form der Inszenierung göttlicher Präsenz lässt sich aus den Quellen nicht erheben; Schlüsse auf den einladenden Christus sind unangebracht. – J. Fotopoulos, Food offered to idols in Roman Corinth (Tübingen 2003) 102/14 (mit allen Texten u. Übers.); J. F. Gilliam, Invitations to the Kline of Sarapis: Collectanea Papyrologica, Festschr. H. C. Youtie (1976) 315/24; Ch.-H. Kim, The Papyrus invitation: JournBiblLit 94 (1975) 391/402; Klauck, Herren-M. 132/6; D. Montserrat, The Kline of Anubis: JournEgArch 78 (1992) 301/7.

4. Präsenz des Kaisers. Es ist möglich, dass das sich im 1. Jh. nC. entwickelnde *Kaiserzeremoniell neue Möglichkeiten geschaffen hat, ‚Präsenz des Gottes' zu imaginieren (anders Vössing 531/3). Den Kaiser als gottgleich zu deuten, ist bereits in den Anfängen des Prinzipats keine Seltenheit; die von hellenistischen Königs-M. beeinflusste Einführung des Kaiserbanketts ist vor diesem Hintergrund ein Novum. Statt einer leeren Kline oder einer stellvertretenden Statue sieht man den Kaiser selbst beim M. Die zeitgenössischen Beobachter wissen beide Aspekte hervorzuheben, die Inszenierung als Drama u. die sichtbare Präsenz des gottgleichen Kaisers (Stat. silv. 1, 6, 46/8: et tu quin etiam - quis hoc vocari, / quis promittere possit hoc deorum? - / nobiscum socias dapes inisti; Martial. 8, 50, 1/5; Plin. paneg. 4, 4/6). Dass dabei Propaganda betrieben u. Gleichheit behauptet wird, wo man Ungleichheit zelebriert, muss dem nicht widersprechen. Der Gestaltung kaiserlicher Bankettsäle hat man Einfluss auf private triclinia ebenso wie in späterer Zeit auf die christl. *Basilika zugeschrieben (L. Bek, Questiones convivales. The idea of the triclinium and the staging of convivial ceremony from Rome to Byzantium: Anal. Romana Inst. Danici 12 [1983] 81/107; I. Nielsen, Royal banquets: Nielsen 102/33; vgl. als Korrektiv Vössing 328/57. 372/91). Die dramatische Inszenierung von Präsenz lässt das Bankett die Grenzen des Gewohnten überschreiten (‚transgressive commensality' nach C. Grignon, Commensality and social morphology: P. Scholliers [Hrsg.], Food, drink and identity [Oxford 2001] 23/33; vgl. J. F. Donahue, Toward a typology of Roman public feasting: AmJournPhilol 124 [2003] 435/7). Eine grundsätzlich andere Qualität der Gottheit ist nicht zu postulieren; die Genien der Kaiser werden mit dem gewöhnlichen Zeremoniell der Theoxenie geehrt (CIL 11, 3303).

5. Präsenz im Mithraskult. Von hier aus kann man womöglich auch das Kult-M. im Mithraskult deuten. Die einzigartigen Reliefs von S. Prisca zeigen eine Prozession von Mithrasanhängern, die Gaben zu Sol u. Mithras bringen, welche jedoch von Menschen, Pater u. Heliodromus, ‚gespielt' werden (M. J. Vermaseren / C. C. van Essen, The excavations in the Mithraeum of the church of Santa Prisca in Rome [Leiden 1965] 148/55; Taf. LIV/LVIII). Der visuelle Effekt dieser M.gestaltung, für die es in den paganen Kulten keine bekannte Parallele gibt, ist dem der Kaiserbankette vergleichbar; von der eigenen Kline aus sieht man auf die Inszenierung eines göttlichen M., das im Mithraskult allerdings selbst wiederum die Imitation eines mythischen M. ist (s. u. Sp. 1042). Die Theoxenie ist hier durch die leibhaftige Anwesenheit von ‚Göttern' umgestaltet, die göttliche Präsenz wird neu u. konkreter als vorher organisiert.

b. Theophagie. Ein der späteren Eucharistiedeutung vergleichbares theologisches Phänomen, das als ‚Theophagie' (Gottessen) zu bezeichnen wäre, ist in der griech.-röm. Antike nicht nachzuweisen (anders etwa Gruppe, Myth. 2 [1906] 728/35; Dieterich 99/108; Pfister 2171/4; Speyer 132; vorsichtiger Stengel 71/8).

1. Eingeweide. Der klarste Beleg ist Stat. Theb. 5, 176 zur Situation im Krieg: et in nullis spirat deus integer extis; es geht wohl um Eingeweideschau (vgl. Verg. Aen. 4, 64: spirantia consulit exta) ohne M., doch die Möglichkeit göttlicher Präsenz in den exta ist hier immerhin angedeutet. Weniger relevant ist Lucan. 1, 633f (caesique in pectora [var. lect.: viscera] tauri / inferni venere dei, im Kontext der negativ ausfallenden Eingeweideschau); die Ablehnung des Opfers durch

Iuppiter wird daran festgemacht, dass Unterweltsgötter in die Eingeweide eingezogen sind. Da beide Texte von Eingeweideschau u. nicht von M. reden, können sie Theophagie im Opferkontext (Essen der Eingeweide: s. o. Sp. 1017) nicht belegen.

2. Mahlelemente. Die Eigenschaften bestimmter Götter legen gelegentlich Spekulationen nahe. Dionysos (*Liber) ist der Gott des Weines, insofern lässt sich vom Wein sagen, man trinke Dionysos. Auch von *Asklepios kann man durch Weingenuss ‚feucht durchdrungen' werden (Antidotos: Athen. dipnos. 1, 28E); in alten Zeiten soll man das Brot für Demeter gehalten haben (Prodikos: Sext. Emp. adv. math. 9, 18). Vom ungemischten Wein trinkt man nur einen kleinen Schluck, um die Kraft des Gottes (Dionysos) zu spüren (Philochoros: Athen. dipnos. 2, 38D; 15, 693E; Theophrast: ebd. 15, 693D); doch damit ist gerade nicht gesagt, dass man mit dem Wein Dionysos selbst zu sich nehme. Dionysos bereitet die Kratere zu, u. er kann auch vorgeben, welcher Krater welche Wirkung hat (Eubulos: ebd. 2, 36BC); selbst darin enthalten ist er deshalb nicht. Im hymnischen Lobgesang kann die Idee dennoch aufkommen: Eur. Bacch. 284 lässt den Gott selbst als Libation den Göttern gespendet werden (οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς); vgl. Cycl. 519/26. Am ehesten in die Richtung einer Realpräsenz des Gottes im Wein als M.element weist Ion v. Chios (5. Jh. vC.): ‚An unserer Trinkgesellschaft nimmt in Form willkommenen Weins (οἶνος φίλος) der altehrwürdige Thyrsosträger Dionysos teil' (Athen. dipnos. 10, 447D). Doch gleich darauf (447F) folgt die Unterscheidung: Der Wein ist König, Dionysos sein Vater. Der spätantike Theoretiker Sallustios spottet (bereits mit Blick auf das Christentum?) über die Identifizierung von Wein u. Gott; er schreibt sie den ungebildeten Ägyptern zu (De deis et mundo 4, 3; vgl. schon Cic. nat. deor. 3, 41 über Getreide und Wein u. weitere Belege bei M. Wacht / F. Rickert, Art. Liber [Dionysos]: o. Sp. 76). – Die Verbindung von Wein u. Blut taucht in dionysischem Kontext gelegentlich auf, ist aber nicht auf das Blut des Dionysos bezogen. Das ‚Blut der Traube', das Achill. Tat. 2, 2, 4/6 in so bemerkenswerter Nähe zu den eucharistischen Explikationsformeln auftaucht, dass man selbige von einer hier vermeintlich bewahrten tyrischen Tradition hat ableiten wollen (τοῦτό ἐστιν ὀπώρας ὕδωρ, τοῦτό ἐστιν αἷμα βότρυος; M. Smith, On the wine god in Palestine: S. Lieberman [Hrsg.], Salo Wittmayer Baron Jubilee Vol. 2 [Jerus. 1974] 815/29; plausibler ist christlicher Einfluss auf Achill. Tat.; G. W. Bowersock, Fiction as history. Nero to Julian [Berkeley 1994] 125/8), ist nicht das Blut des Gottes. Insgesamt gibt es weniger Belege für eine Gleichsetzung von Wein u. Blut, als man hat glauben wollen (gegen Kircher 74/90; vgl. Prescendi aO. [o. Sp. 1018] 87/9).

3. Brot u. Wein im Mithraskult. Eine symbolische Gleichsetzung liegt dagegen möglicherweise im Mithraskult vor. Die ältere Deutung des Gemeinschafts-M. der Mithraisten als Antizipation eines eschatologischen M. u. Kommunion mit der Gottheit stützt sich auf iranische Traditionen; Brot u. Wein hätten Fleisch u. Blut des im eschatologischen Heilsgeschehen verzehrten Stieres ersetzt (F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[3] [1923] 145/7; M. J. Vermaseren, Mithras [1965] 79/82; Letzterer nimmt gar den Genuss echten Blutes an). Solche deutlich christianisierende Argumentation ist heute nicht mehr möglich; man sucht die Ursprünge des Mithraskultes im 1. Jh. vC. oder nC. u. hält den iranischen Einfluss für marginal (R. L. Gordon, Franz Cumont and the doctrines of Mithraism: Hinnells, Mithraic studies aO. [o. Sp. 1029] 1, 215/48; R. Beck, The mysteries of Mithras. A new account of their genesis: JournRomStud 88 [1998] 115/28; aber vgl. wieder A. Hultgård, Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme: Grappe 299/324). Eine Identifikation von Brot u. Wein (Wasser nach Iustinus; s. o. Sp. 1028) mit Fleisch u. Blut liegt ikonographisch dennoch nahe u. ist nicht vorschnell abzulehnen (richtig hierzu R. Turcan, Feu et sang. À propos d'un relief mithriaque: CRAcInscr 1986, 217/31). Das imitierte mythische M. von Sol u. Mithras besteht anscheinend aus dem Fleisch des von Mithras geschlachteten (Ur-) Stieres (sichtbar Vermaseren, Corp. Mithr. 42. 397. 782. 966). Es gehört zum Inventar der Stiertötungsszene, dass Blut aus seiner Wunde fließt u. Getreide aus seinem Schwanz wächst; ein Relief zeigt Sol, der beim M. mit Mithras die Hand nach den Getreideähren ausstreckt (ebd. 1137). Die bekannteste Inschrift aus dem Mithräum von S. Prisca, et nos servasti ... sanguine fuso, kann durchaus auf den Genuss von Wein als

Symbol für das Blut des Stieres gedeutet werden; das Wort fuso steht auf dem Boden eines Gefäßes (für Wein?) aus demselben Mithräum (Vermaseren / van Essen aO. [o. Sp. 1038] 217/21; die dort gegebene Lesung für die Lücke, eternali, gilt heute als unsicher). Brot u. Wein als Fleisch u. Blut eines mythischen Wesens können also im Zentrum des kultischen M. der Mithrasanhänger gestanden haben. Wichtig ist jedoch die Differenzierung: Der Stier selbst ist kein Gott, u. Mithras ist nicht der Stier (so aber Loisy aO. [o. Sp. 1027] 195/8). Zudem hat die hier vermutete Ersetzung von Fleisch u. Blut mit Brot u. Wein ihre Begründung schwerlich in einer ‚sakramentalen' Qualität der M.elemente, sondern im mimetischen Aspekt. So, wie Mithras u. Sol das Fleisch u. das Blut des Stieres genossen, genießen die Mithrasanhänger Brot u. Wein.

4. Mysterien. Die aus den Mysterienreligionen beigebrachten Hinweise auf Theophagie sind insgesamt nicht stichhaltig. Einzig die Omophagie (s. o. Sp. 1027) kann man für relevant halten u. den roh verzehrten Stier mit Dionysos Zagreus gleichsetzen (angeführt etwa bei Klauck, Präsenz 328; H.-W. Kuhn, The Qumran meal and the Lord's Supper in Paul in the context of the Graeco-Roman world: Paul, Luke and the Graeco-Roman world, Festschr. A. J. M. Wedderburn [Sheffield 2002] 247; vorsichtiger schon E. H. C. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente [1912] 126/33; Ziehen aO. [o. Sp. 1034] 523f), muss dafür aber über die paganen Quellen hinausgehen. Die Vorannahme, es gehe bei Mysterien-M. immer um Kommunion mit dem Gott (etwa M. Clauss, Mithras u. Christus: HistZs 243 [1986] 271), hat hier die Betrachtung gelegentlich gelenkt.

5. Magie. Die Zauberpapyri führen Grenzfälle vor (Klauck, Herren-M. 156/8). PGM VII 644/6 wird ein Becher mit Wein besprochen: ‚Du bist Wein, du bist nicht Wein, sondern der Kopf der Athena / die Eingeweide des Osiris' (Tibull. 1, 7 preist Osiris, der die Früchte u. den Wein gibt [vgl. auch Harpokrates als Alphokrates, ‚Herr des Brotes', in Vidman aO. (o. Sp. 1036) nr. 254, als Karpokrates ebd. nr. 88; Merkelbach aO. 88f]; der Bezug zu Athena bleibt unklar); PGM XIV 442 (H. D. Betz, The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic spells [Chicago 1986] 220) schreibt für einen Liebeszauber ‚diesen Wein, das Blut des Osiris' vor. Die Zauberpapyri sind nicht die Quelle, die das Reden von Theophagie als verbreitete M.konzeption in der paganen Welt legitimiert. Doch ihre Wirkung auf breitere Schichten zumindest in Ägypten sollte man nicht unterschätzen. Christlicher Einfluss ist aber hier bereits nicht mehr auszuschließen.

c. Mimesis. In seltenen Fällen kann ein Kult-M. ein mythisches M. nachahmen u. von ihm her seine Bedeutung erhalten. Als Reaktualisierung oder Kommemoration eines Ereignisses, dessen ursprünglicher Agent der Kultgott selbst war, setzt ein mimetisches M. eine Tradition voraus, die in der Geschichte der Taten des Gottes ein M. besonders hervorhebt. Dies ist vor allem im Mithraskult der Fall. Das (nach der obligatorischen Stiertötungsszene) am häufigsten belegte Motiv auf den Reliefs der Mithräen zeigt das offenbar unmittelbar anschließende M., das Sol u. Mithras über dem Körper des Stieres halten. Besonders die häufige Präsenz dieses M. in den kleinen Szenen, die die Tauroktonie häufig umgeben, ordnet es in den Verlauf der Geschichte des Mythos ein. Auffallend oft folgt ihm (bei Lesung von links nach rechts) die ‚Himmelfahrt' von Sol u. Mithras; dass damit eine chronologische Ordnung verbunden ist, liegt nahe. Kanonisch ist diese Anordnung jedoch nicht gewesen, u. weitreichende Schlüsse sind aus ihr schwerlich zu ziehen (R. Beck, The religion of the Mithras cult in the Roman Empire [New York 2006] 25). – Dass das Gemeinschafts-M. der Mithraisten als Mimesis dieses offenbar zentralen Teils der Mithrasgeschichte gelten kann, ist nicht zweifelhaft u. auf Bildern aus dem Mithräum von S. Prisca wohl auch grafisch dargestellt. Die Nachahmung des Mythos im Ritus scheint im Mithraskult auch anderweitig belegt (ders., Ritual, myth, doctrine, and initiation in the mysteries of Mithras: JournRomStud 90 [2000] 145/80). Die mögliche Ersetzung von Fleisch u. Blut des Stieres durch Brot u. Wein (s. o. Sp. 1040), vor allem aber die dramatische Darstellung des M. mit zugewiesenen Rollen, lassen den Zusammenhang von Mythos u. Kultpraxis im Mithraskult als sehr eng erscheinen. – Kein vollständiges M., aber doch ein M.gestus hat in Eleusis offenbar einen Weg vom Mythos in die mimetische Kultpraxis gefunden. Der homerische De-

meterhymnus erzählt, dass Demeter auf der Suche nach ihrer entführten Tochter den roten Wein ablehnte, jedoch einen Mischtrank aus Gerstenmehl, Minze u. Wasser akzeptierte. Dieser Trank, der Kykeon, wurde in Eleusis getrunken; bereits Demeter soll ihn ὁσίης ἕνεκεν zu sich genommen haben (Hymn. Hom. 2, 211 Allen; zur Übers. N. J. Richardson, The Homeric Hymn to Demeter² [Oxford 1979] 225). Wie im Mithraskult ist auch in Eleusis die rituelle Mimesis mythischer Ereignisse vermutlich nicht auf diesen M.gestus beschränkt gewesen (K. Clinton, Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian mysteries: M. B. Cosmopoulos [Hrsg.], Greek mysteries [London 2003] 50/78). Von einer anderen Abbildung des Mythos in der eleusinischen Kultpraxis, anscheinend in Form eines vollständigen M., spricht Ovid. fast. 4, 535f: Die Göttin habe zu Beginn der Nacht ihr Fasten beendet, deshalb bestimme der Anblick der Sterne tempus cibi der Mysten. Cibus kann schwerlich den Kykeon meinen, der Bezug bleibt unklar. – Die Omophagie, ob historisch geübt oder nicht, weist gleichfalls auf ein mythisches Geschehen. Das Zerreißen u. Rohessen eines Rindes erscheint als Reaktualisierung des Todes des Dionysos Zagreus, der von den Titanen zerrissen u. verzehrt wird. Doch das ist explizit nur im christl. Kontext gesagt (Schol. Clem. Alex. protr. 119, 1 [GCS Clem. Alex. 1³, 318]; Phot. lex. s. v. νεβρίζειν [441 Naber]: κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους; Wacht / Rickert aO. [o. Sp. 1039] 72). Im dionysischen Kontext ist noch auf das M. der athenischen Iobakchoi hinzuweisen, denn hier wird anscheinend im Kontext des M. von einer dramatischen Inszenierung des Mythos gesprochen (Sokolowski, LSCG 51, 118/25). Was dort aber inszeniert wird, wissen wir nicht. Stellt man die Iobakcheninschrift neben die Mithrasbelege u. das frühe Christentum, kann der Eindruck einer im 2. Jh. nC. aufkommenden ‚sacramental mentality' entstehen, die durch den betonten Ausdruck des Mythos im Ritual zu definieren wäre (so Beck, Ritual aO.). Allerdings gehört der Kykeon bereits in eine frühere Zeit.

d. Sakramente. Mit der Relativierung häufiger Annahmen über die Bedeutung des M. im Initiationsritus u. die Gegenwart der Gottheit beim M. sind zwei wesentliche Ansatzpunkte ‚sakramentaler' M.deutungen bereits beseitigt. ‚Kommunion' mit der Gottheit durch ein M. erweist sich als Idee, die in der griech.-röm. Antike nicht formuliert wird. Allenfalls mittelbar kann der M.teilnahme (als Element der Teilnahme etwa am Mysterienkult) eine auf die Jenseitserwartung berechnete Funktion zugesprochen werden. Sallustios stellt im 4. Jh. nC. fest, jedes Mysterium wolle den Menschen mit der Welt u. den Göttern verbinden (συνάπτειν: De deis et mundo 4, 6), auch die Hoffnung auf ein besseres Los im Jenseits ist für die Mysterienkulte belegt. Aber das M. bewirkt das nicht u. kommt in solchen Erwägungen auch nicht vor (ebd. 4, 10 spricht von Ernährung mit Milch ὥσπερ ἀναγεννωμένων, nicht etwa von Milchgenuss als Bedingung des Neugeborenwerdens; anders Turcan, Fête aO. [o. Sp. 1029] 16). – Ein auf Heilsvermittlung durch Essen hindeutendes Phänomen ist der ‚Gesundheitskuchen', der Athen. dipnos. 3, 115A (u. vielleicht Herondas 4, 93/5) erwähnt wird: Der beim Opfern zur Verpflegung gereichte Kuchen (oder das Asklepios konsekrierte Brot?) heißt ὑγίεια (Kircher 92f; J. Haußleiter, Art. Brot: o. Bd. 2, 614). Zwischen Essen u. Trinken als Arznei u. als Sakrament sollte man unterscheiden (Arznei ohne Kult ist etwa das Trinken von Gladiatorenblut; vgl. Plin. n. h. 28, 1. 4). Grenzfälle finden sich erneut in der *Magie: PGM I 20f empfiehlt den Konsum von Milch u. Honig vor Sonnenaufgang, ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ; vgl. III 410/3 (γ[ν]ώσῃ τὴν ἐνέργειαν nach Brotgenuss). Unklar ist, ob dem Opferfleisch eine im Vergleich zu anderem Fleisch besondere, etwa apotropäisch wirkende Qualität zugeschrieben wurde. Während Wein zu allgemein verbreitet war, um außerhalb des spezifischen, Konsum ausschließenden Ritus der Libation mit Opfer u. Kult assoziiert zu werden, legte Fleisch als wesentliches Element des Opfers, das zudem für viele weitgehend auf diesen Kontext beschränkt war, solche Assoziationen näher (zumal vor der ‚Banalisierung' des Fleischverzehrs in der Spätantike durch leichtere u. häufigere Verfügbarkeit; zur Entwicklung Corbier 118/24). Die griech. Terminologie ist sprechend; das Opfertier verliert die Bezeichnung ἱερεῖον auch in dem Moment nicht, in dem es als Nahrung beim Bankett dient. Die verbreitete Praxis, **Apophoreta vom Opfer mit nach Hause zu nehmen, könnte vor dem Hintergrund einer heilswirkenden Qualität des

Opferfleisches gedeutet werden (so jedenfalls Klinghardt 144 [‚sakramental']); Artemidoros (onir. 4, 22) rechnet mit der Mitnahme von Apophoreta als Heilmittel (ὡς ὠφελῆσον; Gesunde mit solcher Absicht werden davon krank). Es gibt zudem Hinweise darauf, dass Opferfleisch im Verkauf teurer war als nichtgeopfertes Fleisch (M. Isenberg, The sale of sacrificial meat: ClassPhilol 70 [1975] 271/3; Ch. M. McDonough, The pricing of sacrificial meat: Augusto augurio, Festschr. J. Linderski [2004] 69/76). Die Gründe für diese Preisgestaltung liegen im Dunkeln (zu rechnen ist mit höherer Qualität des Fleisches); Serv. Verg. Aen. 8, 182f (225 Thilo / Hagen) begründet sie unspezifisch religionis causa.

e. Antimahl. Zwei verschiedene Arten u. Motive der bewussten Inversion von M. lassen sich unter dem Begriff ‚Anti-M.' zusammenfassen: 1) die Behauptung, bestimmte Personen oder Gruppen hielten perverse M. ab; 2) die real u. bewusst praktizierte Abgrenzung von gängigen M.bräuchen durch Abwandlung oder Umdeutung ihrer Bestandteile. Beide Formen des ‚Anti-M.' führen in den Bereich des Kultischen.

1. Fremdzuschreibung. Klassisch ist der Vorwurf des Kannibalismus. Er kann Kennzeichen von **Barbaren sein, die Menschen opfern (u. also anschließend essen), ferner von (erfundenen wie realen) Gruppen, die außerhalb der Gesellschaft stehen bzw. so dargestellt werden sollen. Es gab regelrechte Wanderlegenden, so etwa über den Kannibalismus der ägypt. Boukoloi, eine vielleicht real existierende Gruppe, die jedoch schon früh ein literarisches Eigenleben zu führen begann (Bowersock aO. [o. Sp. 1040] 51/3). Das Opfer vor dem M. verweist auf den kultischen Aspekt; offenbar war ein pervertiertes M. wirkmächtiger, wenn man es als Ausdruck eines pervertierten Kultes u. damit als gesellschaftsschädigend darstellte. Die Anschuldigungen gegen die frühen Christen, die im 2. u. 3. Jh. regelmäßig auf das Kannibalismusmotiv zurückgreifen, sind kaum aus einem Missverständnis der Eucharistie, sondern aus generellem Misstrauen gegen ihre Gemeinschaftsbildung u. Kultausübung erklärbar. Wer kannibalische Kult-M. abhält, ist ein Feind der Gesellschaft. Diese Verbindung von pervertiertem M., pervertiertem Kult u. Gesellschaftsfeindlichkeit verdichtet sich im literarischen Topos des M. am Vorabend einer Verschwörung. Catilina trifft sich mit seinen Mitverschwörern u. reicht (nach Sallust) mit Wein vermischtes Menschenblut in Schalen herum; man kostet davon, ‚wie es bei feierlichen Opfern zu geschehen pflegt' (Sall. Cat. 22, 1: sicuti in sollemnibus sacris fieri consuevit). Nach Plut. vit. Cic. 10, 3 u. Dio Cass. 37, 30, 3 hat Catilina gar einen Knaben geopfert (καταθύσας). Solche Szenen gehören zum Standardrepertoire bei der Schilderung von Verschwörungen (vgl. Diod. Sic. 22, 5 über Apollodoros); das pervertierte Opfer- bzw. Eideszeremoniell bindet die Verschwörer aneinander, weil jeder riskieren muss, dass dieses Verbrechen verraten wird. In gleicher Weise sollen sich nach christenfeindlichen Schriftstellern (zB. bei Min. Fel. Oct. 9; vgl. Tert. nat. 1, 7, 23; apol. 8, 7) christliche Initiationszeremonien abgespielt haben (Porph. [?]: Macar. Magn. apocrit. 3, 15 [2, 140/2 Goulet] glaubt das nicht, empört sich aber über Joh. 6, 53 als geschmacklose u. anstößige Allegorie). Die Beschreibungen pervertierter Kult-M. gehören zu den besten Belegen für religiöse Signifikationen des M. in der Antike. Das M. erscheint als Brennpunkt eines Kultes, der so nicht ausgeübt werden darf u. den, der ihn ausübt, aus der Gesellschaft ausschließt. – E. Bickermann, Ritualmord u. Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik: MonatsschrGeschWissJud 71 (1927) 171/87. 225/64 bzw. ders., Studies in Jewish and Christian history = ArbGeschAntJud 9, 2 (Leiden 1980) 225/55; F. J. Dölger, ‚Sacramentum infanticidii': ACh 4 (1934) 188/228; A. McGowan, Eating people. Accusations of cannibalism against Christians in the 2nd cent.: JournEarlChrStud 2 (1994) 413/42; Harland, People aO. (o. Sp. 1029); N. Belayche, La polémique pagano-chrétienne autour du repas rituel (IIe/IVe s.): N. Bériou / B. Caseau / D. Rigaux (Hrsg.), Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Paris 2009) 1, 521/37.

2. Selbstbeschreibung. Das Opferzeremoniell ist Ausdruck u. essentielles Element der Gesellschaftsordnung; es ist Ort der Inszenierung von Hierarchien ebenso wie das Medium der Kommunikation mit den Mächten, die das eigene Leben bestimmen. Es kann deshalb Ausdruck politischer wie religiöser Subversion sein, sich diesem Zeremoniell zu entziehen. Umgekehrt kann die offiziell ge-

forderte Subversion des Zeremoniells außergewöhnliche Anlässe anzeigen. So kann Brot als Negation von Fleisch, *Honig als Gegenstück zu Wein begriffen werden (Letzteres ausdrücklich Plut. quaest. conv. 4, 6, 2, 672B: ὡς ἀντίθετον φύσιν μάλιστα τοῦ μέλιτος πρὸς τὸν οἶνον ἔχοντος). Wenn bei einer Libation Honig statt Wein verwendet wird, wird ein Schritt in das Außer-ordentliche unternommen, der durch eine Weinlibation wieder aufgehoben werden kann (F. Graf, Milch, Honig u. Wein. Zum Verständnis der Libation im griech. Ritual: Perennitas, Festschr. A. Brelich [Roma 1980] 209/11). Diese in das Opferzeremoniell eingebaute Möglichkeit der Subversion durch Austausch einzelner Elemente kann von einzelnen Akteuren oder Gruppen bewusst auf Dauer gestellt werden. Klassischer Ausdruck einer solchen Subversion ist der Vegetarismus (*Fasten). Der Verzicht auf Fleisch, der etwa die Pythagoreer kennzeichnet, ist mit einer ganzen Reihe politischer u. religiöser Signifikationen verbunden. Mit der auf dem Tieropfer basierenden Kultpraxis der Gesellschaft wird zugleich deren Ordnung zurückgewiesen; der Vegetarismus kann demnach politisches Programm sein (etwa Empedokles v. Akragas). In Griechenland war solche Subversion vielleicht wirkungsvoller, weil in Rom der Vegetarismus in den Konstruktionen der mythischen Gründungszeit der Stadt einen festen Platz hatte (Corbier 148/51; M. Zerbini, Consumo di cereali e consumo di carne: AnnStorEseg 19 [2002] 227/9). – Verteidiger des Vegetarismus wie Porphyrios (abst.) lassen keinen Zweifel daran, dass es ihnen um eine vernünftige u. den Göttern genehme Form des Gottesdienstes geht. Das Tieropfer ist demnach nicht gottgewollt, sondern Menschenwerk. Im Goldenen Zeitalter (*Aetas aurea) gab es keine Tieropfer, mit dem Verzicht auf Fleischverzehr wird ein mythischer Urzustand wieder hergestellt, der zugleich das Modell für einen reineren Kult bereitstellt. Wenn Philostrat die Reisen des *Apollonios v. Tyana schildert, arbeitet er immer wieder den Vegetarismus des Pythagoreers als eine Überzeugung heraus, die auf einer anderen Auffassung von richtiger Kultausübung beruht. Dass Pythagoreer keine Atheisten sind, sondern durchaus opfern (nur eben keine Tiere), wird immer wieder betont. Das trägt skurrile Blüten, wenn einer Legende zufolge Empedokles anlässlich seines Olympiasieges ein Rind aus Weihrauch, Myrrhe u. *Gewürzen nachgebildet u. unter den Gästen verteilt haben soll (Athen. dipnos. 1, 3E; anders Philostr. vit. Apoll. 1, 1, 3: Das Rind besteht aus Backwerk; zu einem rinderförmigen Kuchen [ἔβδομος βοῦς] vgl. Kearns aO. [o. Sp. 1016] 68). Die Reaktion derer, die am gesamtgesellschaftlich verbindlichen Kult u. also an Opfer-M. partizipieren, beweist, dass der Verzicht auf Fleisch u. Tieropfer auch von ihnen unmittelbar auf die Zurückweisung von sozialer Ordnung u. offiziellem Kult bezogen wird. So gehören ausgerechnet die Pythagoreer zu den Gruppen, die in der Antike unter Kannibalismusverdacht stehen. Weniger drastische Ausgrenzungsstrategien bestehen in der Verurteilung des pythagoreischen Kultes nach dem Maßstab des offiziellen Opferzeremoniells: *Feigen, Olivenmark u. *Käse sind schlichtweg ein ungenügendes ‚Opferfleisch' (Athen. dipnos. 4, 161CD). Die selbstgewählte Nichtpartizipation am Kult, deren Brennpunkt eine alternative M.praxis als Konsequenz einer alternativen Opferpraxis ist, wird also von der Gesellschaft durchaus in diesem Sinne wahrgenommen, dann freilich in ihrem Wesen u. ihrer Ideologie entwertet. – Haußleiter; M. Detienne, Pratiques culinaires et esprit de sacrifice: ders. / Vernant 13/6; J. Rundin, The vegetarianism of Empedocles in its historical context: Ancient World 29 (1998) 19/36; D. Ullucci, Before animal sacrifice. A myth of innocence: Religion & Theology 15 (2008) 357/74.

C. Alter Orient, AT u. Judentum. I. Alter Orient. (B. D. Burton, Texts relating to the Marzeaḥ. A study of an ancient Semitic institution, Diss. Baltimore [1973]; B. J. Collins, Ritual meals in the Hittite cult: M. Meyer / P. Mirecki [Hrsg.], Ancient magic and ritual power [Leiden 1995] 77/92; CAT = M. Dietrich u. a., The cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places [Münster 1995]; H.-J. Fabry, Art. marzeaḥ: ThWbAT 5 [1986] 11/6; V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion = HdbOrient 1, 15 [Leiden 1994]; KAI = H. Donner / W. Röllig, Kanaanäische u. aramäische Inschriften [1962/64]; KBo = Keilschrifttexte aus Boghazköi [1916 ff]; KUB = Keilschrifturkunden aus Boghazköi [1921 ff]; J. L. McLaughlin, The marzēaḥ in the prophetic literature [Leiden 2001]; R. Strauß, Reinigungsrituale aus Kizzuwatna [2006]; A.

Ünal, Art. M.zeit B: ReallexAssyr 7 [1987/90] 267/70.)

a. Hethitische Opferbeschreibungen. Sieht man von sumerischen u. ugaritischen Mythen ab, sind hethitische Opferbeschreibungen die reichhaltigsten Quellen für kultische M. im Alten Orient. Die häufige Präsenz von König u. Königin sowie anderer Angehöriger der Eliten zeigt allerdings, dass die Quellen auf besondere Anlässe beschränkt sind. Als vorbereitender Schritt des Opferzeremoniells erscheint das Waschen der *Hände u. der Gottheit (d. h. ihrer Statue; Aufforderung an die Gottheit, sich die Hände zu waschen: Strauß aO. 198). Ferner ist bei blutigen Opfern (seltener) die ‚Konsekration' des Opfertieres ausdrücklich erwähnt (KUB 25 nr. 20 + 46 nr. 23 iv 17/23, Ergänzungen u. engl. Übers. bei Collins aO. 79_6; KBo 15 nr. 33 iii 4/8); ihr entspricht die Reinheit von Opfernden u. Essenden (Collins aO. 88f; auch zum Reinigungsritual des Ritualexperten kann ein M. gehören: Strauß aO. 146/8. 174. 243f). ‚Konsekriertes' *Fleisch darf nicht gegessen werden (KBo 8 nr. 86 Vorders. 13f; Collins aO. 80; vgl. KUB 30 nr. 10 Vorders. 13 [Text u. engl. Übers.: Y. Cohen, Taboos and prohibitions in Hittite society (Heidelberg 2002) 45/9]). Libationen (Bier) begleiten die Speisung der Gottheit u. das ‚Brotbrechen' (Vorbereitung der Opferrationen durch den Priester: Haas aO. 669). Eine Repräsentation der Gottheit steht im Zentrum des Zeremoniells; ihr bringt man Gaben dar; anschließend isst man vor ihrer Statue oder ihrem *Bild (kaum in ‚Gemeinschaft' mit ihr; anders ebd. 35). Überreste können verteilt werden; in anderen altoriental. Kontexten begegnet das Verfahren jedoch häufiger (sumerisches Amt für die Verteilung an das Tempelpersonal: J. J. Glassner, Art. M.zeit A: ReallexAssyr 7 [1987/90] 262; für spätere Praxis: S. Parpola, The leftovers of god and king. On the distribution of meat at the Assyrian and Achaemenid imperial courts: C. Grottanelli / L. Milano [Hrsg.], Food and identity in the ancient world [Padova 2004] 281/312). Die Teilnahme am M. ist exklusiv u. in den Texten geregelt; dennoch sind die Dimensionen außergewöhnlich groß (Ünal aO. 269). – Am Ende der Opferfeier steht ein Trinkzeremoniell, während dessen man bei wörtlicher Übersetzung des Akkusativs ‚den Gott trinkt' (oft auch mit dem Zusatz ‚u. alle Götter'; man trinkt dreimal: KUB 9 nr. 32 Rücks. 30/2; KUB 12 nr. 11 iv 17/20; A. Goetze [Hrsg.], Verstreute Boghazköi-Texte [1930] 24 iv 27/31; KBo 15 nr. 25 Rücks. 14/7; vgl. Collins aO. 85); auch ein ‚Zutrinken' ist erwogen worden (zum Philologischen H. C. Melchert, ‚God-drinking'. A syntactic transformation in Hittite: Journ. of Indo-European Stud. 9 [1981] 245/54; J. Puhvel, ‚God-drinking' and beyond: Histor. Sprachforsch. 116 [2003] 54/7); eine andere Deutung bei Haas aO. 672: Das Trinkgefäß kann die Gottheit selbst darstellen, insofern trinkt man ‚aus ihr' (der Verweis auf KUB 26 nr. 29 + 8/10 [‚die Göttin Urunzimu ist in ihrem Wein'] lässt aber Fragen offen). – Zu Opfer u. M. verwendet man eher *Brot als Fleisch (Ünal aO. 269). Die Götter sind auf die Opfer der Menschen angewiesen; umgekehrt verknüpft der Mensch mit der Zubereitung eines M. für die Götter konkrete Forderungen, ruft daher die Götter ausdrücklich zum M. herbei (ebd.; Haas aO. 640f).

b. Marzeaḥ. Ein den griech.-röm. *Kultvereinen ähnliches Phänomen ist die Institution, die bereits in ugaritischen Texten (um 1200 vC.) marzeaḥ genannt wird. Der Terminus findet sich noch in hellenistischer u. römischer Zeit; in Palmyra ist marzeaḥ noch im 3. Jh. nC. die häufigste Bezeichnung für Kultgruppen, die auch M.-Gemeinschaften sind (T. Kaizer, The religious life of Palmyra [Stuttgart 2002] 229/34). – Ugaritische Texte (Burton aO. 123/57; McLaughlin aO. 11/33) zeigen die Zugehörigkeit des marzeaḥ zu einer bestimmten Gottheit (marzeaḥ von Šatrana: R[as] S[hamra] 15, 70; von Anat: CAT 4, 642). Ein marzeaḥ ist von einem Stifter in seinem Haus gegründet worden u. verfügt über einen Platz für Bankette (CAT 3, 9; McLaughlin aO. 20/4). Nach einem mythologischen Text (CAT 1, 114) sitzt der Gott El in seinem marzeaḥ u. betrinkt sich; das Bild reflektiert die Institution des Vereinsvorsitzenden (McLaughlin aO. 31/4). Die Texte rechnen damit, dass Mitglieder einen hohen sozialen Status haben u. finanzkräftig sind (ebd. 66/8; J. C. Greenfield, The marzeaḥ as a social institution: J. Harmatta / G. Komoróczy [Hrsg.], Wirtschaft u. Gesellschaft im alten Vorderasien [Budapest 1976] 451/5). – Amos 6, 4/7 polemisiert gegen Samaritaner, die liegend essen, singen u. Wein trinken; ihr marzeaḥ werde zu Grunde gehen. Die Polemik richtet sich eher gegen den zur Schau gestellten Reichtum als gegen die

kultischen Aspekte des marzeaḥ (Greenfield aO. 453; McLaughlin aO. 80/128; das Trinken bemizreqej jajin [Amos 6, 6] dann als Statussymbol gedeutet; anders J. S. Greer, A marzeaḥ and a mizraq. A prophet's mêlée with religious diversity in Amos 6, 4/7: JournStudOT 32 [2007] 243/62). Jer. 16, 5 erwähnt ein bet marzeaḥ, wo man trauert; ursprünglich kann der Text vom Treffen eines Kultvereins gesprochen haben (mit ebd. 16, 8; zur Schichtung vgl. Fabry aO. 15). – Angesichts der ungebrochenen Kontinuität (Opfertarif aus Marseille [4./3. Jh. vC.]: KAI 69; marzeaḥ als Festbezeichnung in einer Inschrift des κοινὸν τῶν Σιδωνίων [Piräus, 3. Jh. vC.]: KAI 60; zu nabatäischen Inschriften, Palmyra u. rabbinischem Material McLaughlin aO. 45/65) ist davon auszugehen, dass die im AT kaum belegte Institution im Alten Orient eine weit verbreitete Form religiöser M.-Gemeinschaft gewesen ist. Wie bei den griech.-röm. Kultvereinen ist eine nähere Bestimmung theologischer Konzepte nicht möglich (anders Fabry aO. 12. 14: Das M. dient dem Ziel der Vereinigung mit der Gottheit; differenzierter Kaizer aO. 220f).

II. Altes Testament. a. Tempel u. Opfer. Die Eucharistiefeier der Alten Kirche setzt keine Opferrituale des Jerusalemer Tempels fort. Es ist nicht klar, wie verlässlich die überlieferten Texte des AT, einschließlich der außerkanonischen Literatur des Zweiten Tempels, Realia des Opferkults reflektieren. Schon vor der Zerstörung des Tempels, nach der jeder direkte Einfluss dieser Institution ausgeschlossen ist, findet sich eine klare Ablehnung oder theoretische Umdeutung derselben (zB. Rom. 12, 1; vgl. aber auch die Betonung des Tempels als Ort des Gebets in Mc. 11, 17 mit Zitat von Jes. 56, 7; Act. 2, 46; 3, 1). Die Überlieferungen über den Tempelkult sind in jedem Fall für die folgende Entwicklung wichtig, weil sie als Texte rezipiert wurden. Denn die Interpretation der christl. Liturgie, ihrer Funktionäre u. Gebäude mit Hilfe von Termini u. Vorstellungen aus dem Bereich des Tempels breitete sich zwar langsam aus; die Eucharistie wird aber bereits in den ältesten Quellen als Opfer gedeutet (allerdings mit Mal. 1, 11, einem Text der Opferkritik: Did. 14). – Im AT kann Fleisch nach Lev. 17, 1/7 nur sakral (im Tempel), nach Dtn. 12, 15f auch profan (in den Städten, aber nur nach Ausgießung des *Blutes) genossen werden. Zumindest im Fall des Kult-M. im Tempel müssen bestimmte Fettteile der Tiere auf dem *Altar dargebracht sein, bevor die Menschen von den ihnen vom jeweiligen Opfertier zustehenden, immer gekochten (außer im Fall des Pesach; vgl. 2 Chron. 35, 13, wo Dtn. 16, 7 u. Ex. 12, 8f harmonisiert werden) Teilen essen dürfen (Beschreibung des Zuwiderhandelns von Priestern: 2 Sam. 2, 13/6; vgl. Pesaḥim 5, 10 für die Verarbeitung des Fettes des Pesachtieres). Die Priester essen Anteile der im Tempelbereich manipulierten Speisen, darunter auch die Schaubrote (Lev. 24, 9; vgl. auch ebd. 23, 17/21), Brote u. Opfertiere bei der Investitur (Ex. 29), Fleischteile der Reinigungsopfer für Fürsten u. einzelne Israeliten (nicht aber für Priester oder die gesamte Gemeinde; Lev. 6). Die normalen Opfer mussten innerhalb von drei Tagen (zB. ebd. 7, 17f; 19, 6f), das Opfer zur Investitur (Ex. 29, 34) innerhalb eines Tages von den Priestern im Tempel gegessen u. Reste danach verbrannt werden. Das Pesach musste von Israeliten (nicht nur von Priestern) im Heiligtum (Dtn. 16, 7) vor dem Anbruch des nächsten Tages gegessen werden (mit einem für den großen Zustrom der Pilger breiter gefassten Begriff von Heiligtum; vgl. Philo spec. leg. 2, 148: alle Häuser [Jerusalems] seien zu Pesach ihrer Würde nach wie ein Tempel). Das Tamid-Opfer (Ex. 29, 38/42; Num. 28, 3/8; Hes. 46, 13/5) setzt Vorstellungen einer Bewirtung Gottes, aber keiner Tischgemeinschaft von Gott u. Mensch voraus. Die Anteile des Tempelpersonals an den Opfern u. an den kultischen Agrarabgaben (zB. Num. 18) gewährt Gott den Amtsträgern zur Aufrechterhaltung des Kultes, nicht um mit ihnen gemeinsam zu essen. Wenn Menschen zu Festtagen, zum Dank u. als Erfüllung eines *Gelübdes ‚vor JHWH' ein M. halten, ist ein mögliches Interesse an der Gemeinschaft mit Gott nicht Thema der Texte (vgl. Dtn. 12, 11/4. 17f; 15, 20; 16, 11. 15; 1 Sam. 1, 1/4). Das M. aus einem Teil der kultischen Agrarabgaben etabliert die israelitische Volksgemeinschaft u. integriert bestimmte Randgruppen nach dem Dtn. Prophetische Opferkritik richtet sich gegen den Kontext u. die Art des Vollzugs der Kult-M. (vgl. Jer. 7, 21/3; Amos 2, 8). Das Kult-M. dient auch als literarische Metapher in der Polemik (Hes. 39, 17) u. spielt eine Rolle in aitiologischen Erzählungen (*Melchisedek: Gen. 14, 18; *Manna: Ex. 16).

b. Pesach. Wahrscheinlich geht das Pesach als eines der drei Pilgerfeste auf ein mit dem agrarischen Jahreslauf verbundenes *Fest zurück (Ex. 23, 15). Im Gegensatz zum Wochen- (ebd. 19, 1) u. *Laubhüttenfest (ebd. 13, 20), die den Auszug des Volkes aus Ägypten nur durch Hinweise assoziieren, ist Pesach in Dtn. 16, 1/8 u. Ex. 12f durch Erzählung u. Gesetz als Gedächtnisfest des *Exodus stilisiert (breit entfaltet Sap. 18). – Gewöhnlich wird die Geschichte des Festes auf eine Schichtung von Ex. 12f gegründet, die im Detail keinen Konsens in der Forschung genießt. Im Allgemeinen wird für die rituelle Manipulation des Pesachtieres ein archaischer, nomadischer Hintergrund, in jedem Fall aus einer Zeit vor der Errichtung des Tempels, angenommen (zB. H. Haag, Vom alten zum neuen Pascha [1971]; J. van Goudoever, Fêtes et calendriers bibliques[3] [Paris 1967] bzw. Biblical calenders[2] [Leiden 1961]). Mehrere Texte des AT beschreiben das Pesach jedoch als späte Repristinierung eines lange nicht geübten, dennoch aber uralten Brauches (Jos. 5, 4/8: *Beschneidung der neuen Generation der Israeliten vor dem ersten Pesach im gelobten *Land, was impliziert, dass sie während der Wüstenwanderung kein Pesach gefeiert haben konnten; 2 Reg. 23, 22; 2 Chron. 30, 5. 26; 35, 18; Esr. 6, 19/22; vgl. Neh. 8, 17 zu Sukkot). Wenn die These eines nomadischen Urpesach aufgegeben wird, lassen sich die einzelnen Ritualelemente von Ex. 12 als Teile einer Kultaitiologie des Pesach-M. am Zweiten Tempel, bzw. in der Stadt Jerusalem, deuten (Leonhard, Pesach 15/72). – Grundritual des Pesach ist die Pilgerschaft nach Jerusalem sowie das Schlachten, Zubereiten u. Essen des Pesachtiers am gemeinsamen Termin (oder einen Monat später: Num. 9, 1/14). Es gibt keinen Beleg dafür, dass Juden der *Diaspora während der Zeit des Zweiten Tempels eine Form eines tempellosen Pesach außerhalb von Jerusalem gefeiert haben. M.-Gemeinschaften sind die Pilgergruppen in Jerusalem (φατρίαι bei Joseph. ant. Iud. 3, 248; Männer über 20 Jahren: Jub. 49, 16f. 20f, ebenfalls in der Tempelrolle 11QT[a] 17, 7/9; 4Q265), jedoch keine Familie (‚Haus‘). Das *Haus (Ex. 12, 22. 46), das die M.-Teilnehmer nicht verlassen dürfen, kann als Hinweis auf den Tempel bzw. das Stiftszelt gedeutet werden, der im ägypt. Erzählkontext von ebd. 12 noch nicht existiert. Trotz der Verarbeitung der Vater-Sohn-Dialoge (ebd. 12, 26f; 13, 8. 14; Dtn. 6, 20f; in der Bibel nicht mit einem M. assoziiert) in der Mischna (Pesaḥim 10, 6) verstehen auch jüngere rabbinische Texte das Pesach noch nicht als Familienfeier (bPesaḥim 115b. 116a; vgl. Tos. Pesaḥim 8, 12f). Jub. 49, 6 erwähnt Wein als mögliches M.-Element. Das Kult-M. wird weder detailliert geregelt noch beschrieben u. dürfte für die meisten Pilger sehr einfach gewesen sein.

III. Zeit des Zweiten Tempels. a. Hellenistisches Judentum. 1. Griechischer Einfluss. Das literarische Modell der Symposionsschilderung (*Deipnonliteratur) u. die darin vermittelte M.-Ideologie bestimmen auch das Nachdenken über M. u. Symposion im Judentum der hellenist. Zeit. Die Weisheitsliteratur kann die Weisheit selbst als Einladende hinstellen, ihr Brot u. ihren Wein sollen die Unverständigen zu sich nehmen (Prov. 9, 5; als Vorläufer der eucharistischen Imperative ‚nehmt, esst‘ gedeutet bei M. Philonenko, ‚Ceci est mon corps‘, ‚ceci est mon sang‘. La préhistoire d'une formule cultuelle: Grappe 183). Der gemischte Krater (Prov. 9, 2 LXX: ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον) verweist auf die Vorbereitungen zum Symposion. Ben Sira (frühes 2. Jh. vC.) hat keine Berührungsängste mit der griech. Symposionskultur u. nimmt die Etikette der Deipnonliteratur in seine Weisheitslehre auf (vor allem Sir. 31, 12/32, 12). Keinesfalls wird man daher in seiner Warnung vor Exzessen eine spezifisch jüd. Kritik an hellenistischen Symposien erkennen dürfen. Im wohl ungefähr zeitgleich mit Ben Sira in der ägypt. Diaspora (?) entstandenen **Aristeasbrief steht ein Symposion im Zentrum des Berichts über die Entstehung der LXX; sieben Tage lang richtet der ägypt. König an seinem Hof ein Bankett für die 72 jüd. Übersetzer aus, in dessen Mittelpunkt Fragen des Herrschers über gerechte Staatsführung u. ä. stehen, die von den Weisen beantwortet werden. Die Diskussionskultur der Deipnonliteratur wird reduziert auf ein Frage-Antwort-Schema, dessen Pointe darin besteht, dass jede Antwort der jüd. Weisen mit dem (oft gezwungenen) Verweis auf Gott endet. Deipnonliteratur wird zum Vehikel für die im Diasporajudentum häufige Darstellung des heidn. Herrschers, der die Überlegenheit des jüd. Gottes anerkennt. In diesen Kontext gehört nicht die koschere

Zubereitung des Banketts, da die Rücksichtnahme auf lokale Bräuche ausdrücklich allen Gästen des Königs zugutekommt (182/4). Der Aristeasbrief enthält allerdings auch eine allegorische Auslegung der Speisegesetze, die ihrer philosophischen Rechtfertigung dient (126/66). Wie selbstverständlich das Symposion in der jüd. Kultur aufgenommen wurde, zeigt nicht zuletzt 2 Macc. 2, 25/7, wo Autorschaft u. Ausrichtung eines Symposions als jeweils mühsame, für andere unternommene Arbeiten parallelisiert werden.

2. Mahl u. Kult. Kultische M. begegnen in den Texten dieser Zeit kaum. Die Einsetzungsberichte, die neue Feste legitimieren sollen, schreiben für diese auch M. vor. So erwähnt 3 Macc. (2./1. Jh. vC.?) das gemeinsame M. am Ende der Erzählung u. überträgt es auf die Feier des auf ihr basierenden (nicht näher bekannten) Festes (ebd. 6, 35f, mit Betonung der Mäßigung beim Fest-M.). Das Estherbuch, das Purim entweder einführt oder aitiologisch begründet, verfährt ebenso; die Feiernden schicken sich hier zudem Anteile (manot) gegenseitig zu (Esth. 9, 17/23; wohl Anteile am Fest-M., vgl. LXX: μερίδας). – M.elemente in kultischem Kontext bietet ferner Test. XII Levi 8, 5. Die Priesterweihe *Levis besteht neben der eigentlichen Investitur aus Salbung mit Öl, Waschung sowie Speisung ‚mit Brot u. Wein, dem Allerheiligsten'. Die Testamente sind in der vorliegenden Form christlich, jedoch ist vor allem für Test. XII Levi ein jüd. Original aus dem 2./1. Jh. vC. anzusetzen (A. Lehnardt, Art. Christianisierung III: RAC Suppl. 2, 344f). Christliche Bearbeitung der Stelle ist möglich (Test. XII Levi 8, 14f?), jedoch keineswegs zwingend. Wo die christl. M.deutung nachträglich eingetragen ist, geschieht das auf ungeschicktere Weise (etwa Test. XII Sim. 6, 7); zudem passt die Stelle in die bereits im ‚Aram. Levidokument' bestehende Tendenz, Levi bzw. dem levitischen Priestertum die priesterlichen Prärogative zu sichern. Das vom Priester Gegessene kann in diesem Kontext als ‚heilig' u. ‚Allerheiligstes' bezeichnet werden (etwa Lev. 2, 10; Esr. 2, 63: Der Ausschluss vom Priestertum wird sinnfällig in der Forderung lo'-jo'klu miqqodeš, ‚nicht zu essen vom Heiligen'). Brot u. Wein können in Test. XII Levi als Produkte von Getreide u. Most aufgefasst werden, von denen den Priestern Abgaben zustehen (vgl. Num. 18, 12; Dtn. 18, 4). Verwandtschaft zum Gemeinschafts-M. in Qumran (wo das ‚Aram. Levidokument' gelesen wurde; P. Terbuyken, Art. Levi: o. Bd. 22, 1232f) ist nicht zu postulieren. Vielleicht hat Test. XII Levi die Qualifikation des ‚Allerheiligsten' als Brot u. Wein aus Gen. 14, 18/20 entnommen (dort allerdings die umgekehrte Bewegung: Der Priesterkönig Melchizedek bringt Abram Brot u. Wein u. segnet ihn).

3. Polemik. Häufiger werden M. u. Kult zusammen erwähnt, wenn es um die Nichtpartizipation der Juden am M. der anderen geht. Ein besonderes Interesse gilt anscheinend seit dem 2. Jh. vC. den Speisegesetzen, deren Einhaltung die Teilnahme an den M. der Heiden verunmöglicht oder erschwert (Dan. 1, 8/16; Judt. 12, 1/4; Tob. 1, 10/2). Diese Praxis wird da zum Politikum, wo sich die Juden dem heidn. Kult verweigern müssen. Die literarischen Martyrien unter Antiochos IV thematisieren paganes Opferfleisch, das dazu auch noch vom Schwein stammt (Schweinefleisch steht im Zentrum von 2 Macc. 6f, aber 6, 21 qualifiziert es als ‚geopfert'; 4 Macc. 5, 2 hat von vornherein die Doppelqualifizierung als Schweinefleisch u. εἰδωλόθυτα). Der erzwungenen Idolatrie (*Götzendienst) ziehen die frommen Helden den Tod vor. – Eine andere Art der literarischen Thematisierung paganer Kult-M. ist ihre polemische Verzerrung. Sap. 12, 5 (1. Jh. vC.?) berichtet über die Kanaanäer, sie hätten Menschenfleisch u. -blut beim Opfer-M. verzehrt; ebd. 14, 23 überträgt den Vorwurf perverser Festbräuche mit Kindermorden u. exzessiven Gelagen auf die pagane Welt überhaupt. Der Kontext ist der verfehlte, idolatrische Kult; die Terminologie weist in beiden Fällen auf Mysterienkulte als primäres Ziel der Polemik. Gegen die örtlichen Thiasoi u. ihre exzessiven Gelage unter dem Mantel der Religiosität polemisiert auch Philon (in Flacc. 136); Ass. Moys. 7, 4/8 liefert einen Beleg für die Anwendung der Anti-M.-Topik in einer innerjüd. Auseinandersetzung. Weniger aggressiv ist die Dekonstruktion der paganen Theoxenie im Danielzusatz Bel et Draco. Die dem Bel hingestellten Speisen verschwinden über Nacht, doch *Daniel kann zeigen, dass die Belpriester durch einen unterirdischen Gang heimlich den Raum betreten u. sie verzehren; Bel isst u. trinkt also nicht, ist folglich kein lebendi-

ger Gott. Subtiler erscheint die in 3 Macc. geleistete Umwertung kultischer Aspekte des heidn. M.: Ptolemaios IV veranstaltet Bankette vor seinen Götzen (4, 16), doch der Weingenuss verhindert die Ausführung seiner Pläne (Kap. 5); ein antidionysischer Subtext läuft in 3 Macc. immer mit (N. C. Croy, 3 Maccabees [Leiden 2006] 90f).

4. Tempelkult. Über den Opferkult im Jerusalemer Tempel u. die dazugehörigen Opfer-M. erfährt man aus den Schriften der zwischentestamentlichen Zeit so gut wie nichts. Ohnehin unterscheidet sich der jüd. Opferkult vom griech. durch die begrenzte Zahl der Anlässe für u. Teilnehmer an Fleischverteilungen (M.-Z. Petropoulou, Animal sacrifice in ancient Greek religion, Judaism, and Christianity, 100 BC/AD 200 [Oxford 2008] 117/23). Die Tempelrolle schreibt vor, dass die Priester sitzend die Erstlinge essen sollen (11QT[a] 37, 8f). Philon interpretiert den Tisch im Zelt (aus der Zeit vor Errichtung des Tempels) mit Blick auf die Gemeinschaft derer, die einen Anteil von Salz u. Opfer (-fleisch) erhalten (quaest. in Ex. 2, 69). Die These, in dieser Zeit vollziehe sich aufgrund der wachsenden Diasporagemeinden eine Bewegung ‚vom Altar zum Tisch' (C. Grappe, Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant: ders. 69/113), was einer Sakralisierung des (täglichen) M. als Ersatz für den Tempelkult gleichkäme, lässt sich mit den herangezogenen Quellen (Qumran, Therapeuten, Joseph u. Aseneth; s. unten) nicht halten. Folglich ist auch die Ableitung der christl. M.kultur aus dieser vermeintlichen Entwicklung nicht plausibel.

b. Einzelphänomene. 1. Qumran. (Kuhn aO. [o. Sp. 1041] 221/47; J. Magness, Communal meals and sacred space at Qumran: dies., Debating Qumran [Leuven 2004] 81/112; S. Pfann, A table prepared in the wilderness: K. Galor u. a. [Hrsg.], Qumran. The site of the Dead Sea Scrolls [Leiden 2006] 159/78.) – 1QS 6, 4/6 gibt Instruktionen für ein M., das dort gehalten werden soll, wo mindestens zehn Männer aus dem ‚Rat der Gemeinde' zusammenkommen; in diesem Fall muss ein Priester unter ihnen sein. Zur Vorstellung einer ‚Qumrangemeinde' passt die Vorschrift nicht; terminologisch begründbar ist die Annahme, 1QS 6, 1b/8 seien Interpolation aus einem früheren Text (S. Metso, The textual development of the Qumran community rule [Leiden 1997] 115f). Setzt man an die Stelle der ‚Qumrangemeinde' mit Teilen der neueren Forschung (J. J. Collins, The yaḥad and ‚The Qumran community': Biblical traditions in transmission, Festschr. M. A. Knibb [ebd. 2006] 81/96; A. Schofield, From Qumran to the yaḥad [ebd. 2009]) eine Gesamtbewegung (jaḥad) mit mehreren Untergruppen, muss man annehmen, dass die in 1QS vorgeschriebene M.kultur relativ weit verbreitet war (vgl. Judge aO. [o. Sp. 1026] 411f). – Das M. beginnt mit einem Priestersegen über Brot u. Wein (1QS 6, 5); die Übersetzung von berešit mit ‚Erstlinge' ist nicht zwingend. Zwischen priesterlichem Anteil (Erstlinge u. ä.) u. dem Anteil der *Laien wird sonst klar unterschieden (4Q396 III, 3; 11QT[a] 37, 8/12; 4Q513 10 ii, 3/6; 11, 1); diese Texte müssen aber nicht die gleiche Organisation voraussetzen wie 1QS. Brot steht wohl als Kollektivbegriff auch für andere Nahrung (4Q274 3 ii, 4; i, 6/8 wird das Essen von Gemüse, Trauben u. Früchten erlaubt; verschiedene Texte regeln [aber wohl nur theoretisch] die Verteilung von Opferfleisch: 1Q30 5 nach D. Barthélemy: DJD 1, 133; 4Q277, 2/5; 4Q513 10 ii, 3/6; 11, 1; 11QT[a] 37, 8/12). Wein heißt nicht jajin, sondern tiroš, wohl wegen priesterlicher Assoziationen. Die Deutung des M. als Opfer hat keine Stütze im Text u. blickt bereits auf christliche M.deutung, vor allem der Didache (anders M. Delcor, Repas cultuels esséniens et thérapeutes, thiases et ḥaburoth: RevQumrân 6 [1967/69] 401/25; Grappe aO.). Thesen über ein Dankgebet nach dem M. bleiben unsicher (anders M. Weinfeld, Grace after meals at Qumran: JournBiblLit 111 [1992] 427/40). – 1QSa, die ‚Regel für die gesamte (oder: jede) Versammlung Israels am Ende der Tage' (I, 1), beschreibt II, 17/22 ebenfalls ein M. Die Unterschiede zu 1QS 6 bestehen in der Anwesenheit des ‚Gesalbten Israels' (II, 20) u. einer ausführlicheren Regelung der Abfolge von Berakot. Der Priester rezitiert zuerst, dann der Gesalbte, dann die anderen Teilnehmer nach Rang (II, 18/21). Die oft als ‚messianisches Bankett' beschriebene Szene ist vielleicht das Ergebnis der Bearbeitung einer ursprünglich nicht eschatologisch orientierten Gemeinderegel (Ch. Hempel, The earthly Essene nucleus of 1QSa: Dead Sea Discov. 3 [1996] 253/69). Die Forderung, jedes M. auf diese Weise zu halten, wenn zehn Männer anwesend seien (1QSa II,

21f), wäre dann ein Relikt der ursprünglichen Fassung. Die Teilnehmer des M. gehören erneut dem ‚Rat der Gemeinde' an, der in I, 27/2, 11 als Elitegruppe innerhalb der als ʿedat Jiśrael bezeichneten Gesamtheit erscheint. Für Teile von 1QSa hat man eine paläographische Datierung ins frühe 2. Jh. vC. vertreten (S. Pfann: DJD 36, 515/74); 1QS wird zwischen 100 u. 75 vC. angesetzt (wobei man die Varianten $4QS^{b.d}$ für redaktionsgeschichtlich älter hält). Da der Zusammenhang von 1QS u. 1QSa unklar bleibt, zudem die ‚Qumrangemeinde' als Referenzpunkt aller Texte unplausibel ist, lässt sich nicht ohne Weiteres vom ‚M. der Qumrangemeinde' als Antizipation der Endzeit (oder des Eschatons als Spiegel der Gegenwart) sprechen (anders L. H. Schiffman, The eschatological community of the Dead Sea Scrolls [Atlanta 1989]). – Nur unter Heranziehung einer Reihe von Zusatzannahmen kann man in den Qumrantexten ein Kult-M. ausmachen. Die an Vereinsstatuten erinnernde Passage 1QS 5f (M. Weinfeld, The organizational pattern and the penal code of the Qumran sect [Fribourg 1986]; Klinghardt 228/44) interessiert sich nicht für den Kult, sondern für Verhaltensregeln u. Hierarchieverfestigung innerhalb des jahad (Zugang zu den M.elementen erst nach ein bzw. zwei Jahren: 1QS 6, 16f. 20f). Die Rolle der Priester wird durch Sprachregelungen (wie tiroš statt jajin) u. ritualisierte M.eröffnung (Priorität des Priesters) gewahrt.

2. Essener. Selbst wenn man die Essener mit dem jaḥad identifiziert, ist die Schilderung ihrer M. durch Josephus separat von den Qumrantexten zu behandeln, da sie sich von 1QS wesentlich unterscheidet. Dem Essener wird beim M. neben Brot nur ein einziges Gericht vorgesetzt (Joseph. b. Iud. 2, 131), das allerdings nicht spezifiziert wird. Das ist schwerlich ein antihellenist. Element (so A. I. Baumgarten, The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era [Leiden 1997] 94), sondern vielmehr kompatibel gerade mit hellenistischen Schilderungen von Pythagoreern u. anderen Philosophengruppen. Vor u. nach dem M. spricht der Priester Gebete; das M. verläuft aufgrund der Nüchternheit der maßvollen Teilnehmer in Schweigen, das den Außenstehenden ὡς μυστήριόν τι φρικτόν erscheint (Joseph. b. Iud. 2, 133). Erst nach dreijährigem Noviziat u. nach Ablegen furchtbarer Eide erhält man Zugang zur gemeinsamen Speise (ebd. 2, 139); wer ausgeschlossen wird, kann von Fremden keine Nahrung annehmen u. verhungert (ebd. 2, 143). Für die Nahrungsbeschaffung sind Priester verantwortlich (ant. Iud. 18, 22). – Philon berichtet, die Essener formten θίασοι, die συσσίτια abhielten (quod omn. prob. lib. 85f bei Eus. praep. ev. 8, 11, 5 [GCS Eus. 8, 1, 455]). Josephus stellt sie als Philosophengruppe vor, die aus hellenistischer Perspektive auch M.gemeinschaften sind. Von heiligen M. berichtet er nicht (J. van der Ploeg, The meals of the Essenes: JournSemStud 2 [1957] 163/75). Vielmehr weiß er (oder seine Quelle), welche Elemente zur Schilderung einer Philosophengruppe gehören, u. orientiert sich speziell an populären Bildern der Pythagoreer (R. Bergmeier, Die Essener-Berichte des Flavius Josephus [Kampen 1993]; M.-F. Baslez, Recherches sur le yahad des manuscrits de Qumrân dans l'environnement associatif sémitique et grec: N. Belayche / S. C. Mimouni [Hrsg.], Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain [Turnhout 2003] 88f).

3. Therapeuten. Philon beschreibt in De vita contemplativa die Therapeuten als Philosophengruppe, die unweit von Alexandria lebt u. ‚heilige Symposien' abhält (71). Den Gegensatz dazu bilden die ‚Symposien der anderen' (τῶν ἄλλων συμπόσια), die mit den hellenist. Stereotypen des Anti-M. geschildert werden (40/56). Die Therapeuten sind vorbildlicher als die philosophischen Symposien, die Platon u. Xenophon beschreiben (58). Frauen u. Männer essen getrennt (69), es gibt keine Sklaven (70; vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 21 über die Essener) u. weder Wein (außer dem ‚ungemischten Wein der Gottesliebe': 85) noch Fleisch, sondern Wasser, Brot, Salz u. teilweise Hyssop (73). Ungesäuertes Brot mit Salz u. Hyssop wird als ‚hochheiligste Speise' bezeichnet u. in direkten Bezug gebracht mit ‚dem geweihten Tisch, der in der hl. Vorhalle des Tempels aufgestellt ist' (81). Dies u. die Nachricht, das Leben in Nüchternheit entspreche dem nüchternen Opfer der Priester (74), stellen das Therapeuten-M. bewusst in einen Zusammenhang mit dem jüd. Tempelkult. Womöglich gehört dazu auch der Hymnengesang am Ende des M. (80). Die so beschriebene Verbindung von Symposion u. Chorgesang (mit starkem Exodusbezug: 83/9) findet zu besonderem Anlass statt, der mit Zahlensymbolik begründet

wird: Die Therapeuten versammeln sich alle sieben mal sieben Tage zum Vorfest des 50. Tages. Sonst finden Symposien jeweils am siebten Tag statt. – Die noch oft vertretene Deutung der Therapeuten als ägyptischer Zweig der Essener ist selbst dann unplausibel, wenn man die historischen Details aus Josephus u. Philon akzeptiert (L. Gusella, The therapeutae and other community experiences of the late Second Temple period: Henoch 24 [2002] 295/329). Die absolute Kohärenz von Darstellungsweise u. Dargestelltem legt eine literarische Schöpfung schon formal nahe; in noch deutlicherer Weise als bei Josephus lassen sich pythagoreische Philosophengruppen als Modell ausmachen (T. Engberg-Pedersen, Philo's De vita contemplativa as a philosopher's dream: JournStudJud 30 [1999] 40/64). Will man nicht annehmen, die Parallelen entsprächen einer von den Therapeuten selbst bewusst verfolgten Orientierung an hellenistischen Stereotypen (so M. A. Beavis, Philo's therapeutai. Philosopher's dream or utopian construction?: JournStudPseudepigr 14 [2004] 30/42), ist die Aussageabsicht Philons herauszustellen. Die strukturelle Anbindung der Therapeutenschilderung an die Polemik gegen pagane Symposien lässt eine an die Juden Alexandrias gerichtete Strategie vermuten, der Attraktivität paganer θίασοι das Judentum als ethisch u. philosophisch überlegen gegenüberzustellen (M. Ebner, M. u. Gruppenidentität. Philos Schrift De vita contemplativa als Paradigma: ders. 64/90). Dazu dienen, neben dem Exodusbezug, gerade die Stereotypen, mit denen nach hellenistischem Vorbild ideale philosophische θίασοι dargestellt werden. Der Text wird so zugleich für pagane Philosophenkreise lesbar, die das gleiche Verhalten mit den gleichen Argumenten ablehnen u. demnach das Judentum als eine Philosophie anerkennen müssten, die das praktisch verwirklicht, worüber andere Philosophen nur reden. Philon beschreibt ein fiktives Kult-M. als Anti-M., das seinen Bezugspunkt in der paganen Lebensweise überhaupt findet. Die konkreten Details dienen dabei der spezifischen Überzeugungsabsicht.

4. Pharisäer. Vorrabbinische Quellen über die Pharisäer als M.gemeinschaft finden sich nur im NT. Ein besonderes Streben nach ritueller Reinheit lässt sich mit dem Material plausibel machen, ist aber im Lichte der Qumrantexte nicht spezifisch pharisäisch (J. Baumgarten: DJD 35, 80). Dass die Pharisäer auf diese Weise priesterlichen Status erlangen wollten, lässt sich dagegen nicht zeigen (H. K. Harrington, Did the Pharisees eat ordinary food in a state of ritual purity?: JournStudJud 26 [1995] 42/54).

5. Joseph u. Aseneth. (Ch. Burchard, The importance of Joseph and Aseneth for the study of the NT. A general survey and a fresh look at the Lord's supper: NTStudies 33 [1987] 102/34; ders., Untersuchungen zu Joseph u. Aseneth [1965]; R. D. Chesnutt, From death to life. Conversion in Joseph and Aseneth [Sheffield 1995]; M. Philonenko, Joseph et Aséneth [Leiden 1968]; A. Piñero Sáenz, José y Asenet y el NT: N. Fernández Marcos u. a. [Hrsg.], Simposio bíblico español [Madrid 1984] 623/35.) – ‚Joseph u. Aseneth' gilt meist als jüdischer Text aus der ägypt. Diaspora u. wird zwischen 100 vC. u. 117 nC. datiert (Burchard, Untersuchungen aO. 133/51; Philonenko, Joseph et Aséneth aO. 99/109; J. J. Collins, Joseph and Aseneth. Jewish or Christian?: JournStudPseudepigr 14 [2005] 97/112). Beide Daten sind jedoch äußerst unsicher. Während die Annahme christlicher Interpolationen in einen ursprünglich jüd. Text (T. Holtz, Christl. Interpolationen in ‚Joseph u. Aseneth': NTStudies 14 [1967/68] 482/97) nicht überzeugt hat, ist eine spätantike u. / oder christl. Datierung u. Deutung der ganzen Schrift gelegentlich vertreten worden (spätantik: R. S. Kraemer, When Aseneth met Joseph [New York 1998]; christl.: M. Penn, Identity transformation and authorial identification in Joseph and Aseneth: JournStudPseudepigr 13 [2002] 171/83). Da die Überlieferungsgeschichte des Textes unzweifelhaft christlich ist, kann eine Wirkung schon in der Antike nur mit Blick auf das Christentum postuliert werden. – Der Text ist eine romanhafte Ausgestaltung der Gen. 41, 45 berichteten Hochzeit *Josephs mit der Ägypterin Asenat. Die hebr. (nie: ‚jüd.') respektive heidn. Identität der beiden Protagonisten ist gekennzeichnet durch differierende M.praktiken. Bei ihrer ersten Begegnung weigert sich Joseph, Aseneth zu küssen: Dies zieme sich nicht für einen gottesfürchtigen Mann (ἀνδρὶ θεοσεβεῖ), der ‚mit seinem Mund den lebenden Gott segnet u. das gesegnete Brot des Lebens (ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς) isst u. den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinkt u. sich mit der gesegneten Salbe der Unver-

weslichkeit salbt' (8, 5; Zitate nach dem Langtext von Ch. Burchard, Joseph u. Aseneth = Pseudepigr. Vet. Test. Gr. 5 [Leiden 2003]). Aseneth preise mit ihrem Mund die Götzen, esse von ihrem Tisch ‚Brot der Erwürgung' (ἄρτον ἀγχόνης), trinke ‚aus ihrem Trankopfer den Kelch des Hinterhalts' (ποτήριον ἐνέδρας) u. salbe sich mit der ‚Salbe des Verderbens' (χρίσματι ἀπωλείας). Die Trias Brot - Kelch - Salbe begegnet dreimal (8, 5; 15, 5; 16, 16), weitere drei Male erscheint die Formel dyadisch als Brot u. Kelch (8, 9; 19, 5; 21, 21). Nach Aseneths im Gebet verkündeter Konversion gibt es einen M.ritus: Sie isst in Gegenwart eines Engels von einer wundersam entstandenen *Honig-Wabe; dies wird sowohl vom Engel (16, 16) als auch von Aseneth selbst (19, 5; 21, 21) als Genuss von Brot, Kelch u. Salbung bezeichnet. – Dass die formelhafte Reihung Brot - Kelch - Salbe vom Verlauf der Geschichte her keine Begründung erhält (niemand konsumiert im Roman tatsächlich Brot, Kelch u. Salbe), legitimiert die Suche nach extratextueller Evidenz. Auffällig sind die Parallelen zum gesegneten Kelch in 1 Cor. 10, 16 u. zum Brot des Lebens in Joh. 6. Da ‚Joseph u. Aseneth' auch insgesamt eine große Nähe zum Sprachgebrauch des NT aufweist (vgl. Piñero Sáenz aO., der aber der üblichen Datierung folgt), sind die Parallelen von einiger Relevanz. Das Postulat einer jüd. Tradition, der sowohl ‚Joseph u. Aseneth' als auch 1 Cor. 10 u. Joh. 6 entspringen (Burchard, Importance aO. 119/21; P. Dschulnigg, Überlegungen zum Hintergrund der M.formel in JosAs: ZNW 80 [1989] 272/5), ist nicht per se wahrscheinlicher als die Annahme neutestamentlichen Einflusses auf ‚Joseph u. Aseneth'. – Die Versuche, jüdische Realia zur Erklärung heranzuziehen, überzeugen nicht. Weder kann man den Text plausibel auf das alltägliche jüd. M. deuten (so Burchard, Untersuchungen aO. 127f), noch aus ihm auf ein sonst nicht belegtes Initiations- oder Mysterien-M. schließen (so Philonenko, Joseph et Aséneth aO. 98; Grappe aO. 94f; Aseneth werden 16, 14 τὰ ἀπόρρητα μυστήρια τοῦ ὑψίστου offenbart). Das M. bewirkt nicht die Konversion, sondern bestätigt sie. Die polemische Verzerrung paganer Bräuche kann man in die Nähe paulinischer Rhetorik stellen; vom Tisch der Götter isst in der Antike niemand im in dieser Schrift implizierten Sinn; hier klingt die paulinische Deutung des Kelches der Dämonen an, die eine verzerrte Sicht auf die pagane Umwelt zur Grundlage hat (s. u. Sp. 1099). Tatsächlich steht 1 Cor. 10, 16 genau wie ‚Joseph u. Aseneth' im größeren Kontext der Ablehnung des Götzendienstes u. des Kontrastes mit den eigenen ‚Mysterien'. ‚Joseph u. Aseneth' ist als christlicher Text verständlich u. in der Antike als solcher gelesen worden. Die wichtige Stellung, die der (im Judentum analogielose) Text üblicherweise in Untersuchungen zu den (jüd., wie man meint) Ursprüngen der Eucharistie hat (seit G. D. Kilpatrick: Expository Times 64 [1952] 4/8; vgl. Klauck, Herren-M. 187/96; Smith 167), ist angesichts dessen in Frage zu stellen.

IV. Rabbinisches Judentum. Die Texte zur Geschichte der M. des rabbin. Judentums profilieren die Entwicklung jüdischer u. christlicher (Kult-) M. als Sonderweg innerhalb der antiken M.kultur. Sie zeigen, wie eine selektive Übernahme griechisch-römischer Bräuche u. Vorstellungen mit den religiösen Prinzipien des Judentums in Einklang gebracht werden konnte.

a. Mähler der Rabbinen. Die rabbin. Texte reflektieren griechisch-römische Bräuche, M. zu halten.

1. Struktur u. Gestalt. Die Tosefta (vor allem Tos. Berakot 4f) entwirft das normale M. der Rabbinen im Sinn eines Gemeinschafts-M., dem M.eingangsrituale vorangestellt sind. Die breit diskutierten Berakot codieren die Elemente des M. jüdisch. In einer ersten, weniger offiziellen Phase des Gast-M., in der sich die Gäste vermutlich im *Atrium des Hauses sammeln u. einen Aperitif einnehmen, spricht jeder für sich die nötigen Berakot. Sobald sich die Gäste auf die Klinen gelagert haben, wird die Beraka über das Brot (noch nicht über den Wein) von einem für alle gesprochen (ebd. 4, 8). Wenn während des M. Wein gereicht wird, ist es weiterhin Aufgabe des einzelnen Gastes, eine Beraka zu sprechen (ebd. 4, 12). Am Ende des M. folgt nach der Reinigung der Hände die feierliche u. gemeinsame Beraka über den Wein (u. das Öl als Parfum: 5, 29). Am Ende des Sabbats steht auch eine Beraka über das (künstliche) *Licht (s. o. Sp. 572/5).

2. Identität u. Abgrenzung. Die Rabbinen lehnen die Teilnahme an heidnischen M. ab, was auf gegensätzliche Praxis schließen lässt. Die Regel (Tos. Berakot 5, 21), dass Rabbinen auf eine korrekte Beraka eines

Heiden mit ‚Amen' antworten sollen, steht am Beginn einer Kette von gerade nichtsympotischen Situationen des Essens (vgl. P. Borgen, ‚Yes', ‚No', ‚How Far?' The participation of Jews and Christians in pagan cults: ders., Early Christianity and Hellenistic Judaism [Edinburgh 1996] 15/43). Rabbinische Juden fanden sich in Situationen, wo die Ablehnung einer Einladung sozial problematisch war (vgl. Tos. ʿAbodah Zarah 4, 6, erweitert in bʿAbodah Zarah 8a; nach einer Liste von kommunalen Dienstleistungen, die in einer gemischten Stadt unterschiedslos von / für Heiden u. Juden vollzogen werden: jʿAbodah Zarah 1, 3, 39c = jDemaj 4, 3, 24a = jGiṭṭin 5, 9, 47c; *Liturgie I). Sie bemühen sich, die tatsächlich wegen ‚Götzendienst' strafbaren Delikte eng einzugrenzen, so dass ein normales Leben als Minderheit unter Griechen u. Römern möglich bleibt. Berakot 7, 1 impliziert, dass ein ‚Fremder' (nokri) Gast eines jüd. M. sein kann; er wird aber nicht zum Nachtischgebet eingeladen. – Als Verein organisiert u. regelt eine jüd. Gemeinde Vereins-M. bzw. deren religiöse Komponenten (vgl. Judge aO. [o. Sp. 1026] 412/4). Die rabbin. Gelehrten (der ersten Jhh. nC.) nennen ihre Vereine ḥavura (das Mitglied ḥaver). Vereinsmitglied kann sein, wer seinen Haushalt (auch durch seine Frau u. seine Bediensteten) verlässlich in einem Zustand kultischer Reinheit hält, die allerdings nach der Zerstörung des Tempels in ihrer Vollform grundsätzlich nicht mehr erreichbar ist. Diese Reinheit schafft die Möglichkeit, zusammen mit anderen ḥaverim M. abhalten zu können. Der Umgang mit Juden, die nicht Mitglied solcher rabbinischer Vereinigungen (ʿam ha-areṣ in tannaitischen Quellen: Tos. ʿAbodah Zarah 3, 9f) sind, wird geregelt, aber nicht verboten. Angebliche Baraitot des Talmud Bavli wie bPesaḥim 49b sind wertlos für die Rekonstruktion der Interaktion zwischen Rabbinen u. Nicht-Rabbinen (anders A. Oppenheimer, The ʿam ha-aretz [Leiden 1977]). Der ḥaver darf (zumindest in Palaestina) nur Lebensmittel manipulieren, von denen gegebenenfalls die geforderten kultischen Abgaben abgesondert wurden. Zum Problem der Teilnahme rabbinischer Juden an Symposien, die von Juden veranstaltet werden, die die Gebote der kultischen Abgaben u. der Reinheit weniger beachten, vgl. Tos. Demaj 3, 1. 4. 6/8; 4, 1; 8, 4f sowie Leonhard, Blessings.

3. Nachtischgebet. Auf der Suche nach Vorbildern für die wichtigsten *Gebete christlicher Gemeinschafts-M. wird gelegentlich das rabbin. Nachtischgebet herangezogen. Dessen Text ist erst im MA überliefert, so dass Textvergleiche unsicher bleiben. Nach dem Nachtischgebet ist das Essen von Brot u. damit das M. beendet. Tos. Berakot 4, 14 u. 5, 12 schärfen ein, dass M.eingangsberaka u. Nachtischgebet wiederholt werden müssen, wenn zB. während des Trinkgelages nach dem M. noch einmal eine Speise, die auch Brot enthält, serviert wird. Mit Ausnahme von Did. 10 deuten die Quellen an, dass christliche M.gebete vor u. nicht nach dem Essen des Brots u. dem Trinken des Weins vollzogen werden.

4. Mahleingangsrituale. Obwohl es im Judentum der Zeit des Zweiten Tempels M.eingangsrituale gegeben hat, ist die Funktion der rabbin. Beraka vor dem Essen u. Trinken Ergebnis einer Entwicklung, die erst nach der Zerstörung des Tempels begann (Tos. Berakot 4, 1; Leonhard, Blessings). Die rabbin. Berakot in diesem engeren Sinn können keine Vorläufer christlicher M.gebete sein. Trotz neuer, standardisierter Formen u. neuer Funktionen zeigen die Parallelen zu christlichen Texten, dass rabbinisches Judentum u. Alte Kirche M.rituale des Judentums des Zweiten Tempels weiterführen.

b. Das Mahl zu Pesach. Einen Sonderfall der Beziehung zwischen Judentum u. Christentum stellt das anlässlich des jüd. Pesach gehaltene M. dar, weil die synopt. Evangelien das Letzte Abend-M. als Pesach-M. identifizieren (Mt. 26, 17. 20; Mc. 14, 12. 17; Lc. 22, 7f. 14; vgl. G. J. Bahr, The seder of Passover and the Eucharistic words: NovTest 12 [1970] 181/202; grundlegend B. M. Bokser, The origins of the seder [Berkeley 1984]). Bei Vergleichen zwischen dem rabbin. M. zu Pesach u. christlichen Kult-M. sind die folgenden drei Punkte zu beachten (Leonhard, Pesach; zur Darstellung eines älteren, breiten Forschungskonsenses R. Le Déaut, La nuit pascale [Rome 1963]): 1) Nicht nur die konkreten Textfassungen der Pesachhaggada, sondern auch der Brauch, dass ein Text wie die Haggada zu diesem M. überhaupt rezitiert wird, ist mittelalterlich (Leonhard, Pesach 73/118). Keine christl. Liturgie ersetzt oder imitiert die Pesachhaggada (anders L. Finkelstein, Pre-Maccabean documents in the Passover Haggadah:

HarvTheolRev 35 [1942] 291/352; 36 [1943] 1/38; R. Feneberg, Christl. Passafeier u. Abend-M. [1971]). – 2) Die Struktur des Seder, wie er in Tosefta u. Mischna (Tos. Pesaḥim 10; Pesaḥim 10) sowie den spärlichen Angaben zum Ritual des M. in den Talmudim beschrieben ist, reflektiert ein Fest-M., in das in rabbinischer Zeit einige wenige Elemente eingetragen wurden, die an Ex. 12 erinnern (Pesaḥim 10: Bitterkräuter, Frage eines Sohnes). Das rabbin. M. zu Pesach reagiert auf den Verlust des Tempels. Es gleicht daher dem christl. Kult-M., insofern es in Kontinuität zu einem Opfer (das wesentlich ein M. beinhaltet hat) gedeutet wird. Christliche Gemeinden halten vor der Mitte des 2. Jh. kein Pascha (Leonhard, Pesach; anders K. Gerlach, The antenicene pascha [Leuven 1998]; W. Huber, Passa u. Ostern [1969]; A. Strobel, Ursprung u. Gesch. des frühchristl. Osterkalenders = TU 121 [1977]). 1 Cor. 5, 7 interpretiert das Pesach ethisch u. ohne einen liturgischen Hintergrund in der Gemeinde von *Korinth. Im 4. Jh. wird die Eucharistie als Erbe des atl. Pesach gedeutet (Joh. Chrys. adv. Iud. 3, 4). – 3) Da die Ritualelemente des ‚ägypt. Pesach' (Ex. 12) eine Aitiologie für das am (Zweiten) Tempel in Jerusalem gefeierte Pesach sind (s. o. Sp. 1053), ist der Text nicht als Ritualanweisung, sondern nur als Ritualdeutung für ein Pesach des 1. Jh. verwertbar. – Wer es sich leisten konnte, hat wahrscheinlich das Pesach möglichst im Rahmen eines Symposions gegessen, wobei auch mehrere Speisegruppen in einem Raum untergebracht werden u. sich manche Einrichtungen teilen konnten (Pesaḥim 7, 13, im Rückblick). Die Einsetzungsberichte der synopt. Evangelien beschreiben, wie man sich knapp nach der Zerstörung des Tempels ein Pesach am Tempel vorgestellt hat (G. Stemberger, Pesachhaggada u. Abendmahlsberichte des NT: Kairos 29 [1987] 147/58; anders M. Theobald, Pascha-M. u. Eucharistiefeier: ‚Für alle Zeiten zur Erinnerung' [Jos. 4, 7]. Beiträge zu einer bibl. Gedächtniskultur, Festschr. F. Mußner [2006] 133/80). Das Pesach der synopt. Einsetzungsberichte hat daher mit späteren Feiern des rabbin. Pesach diejenigen Elemente gemeinsam, die es auch mit dem jüdisch umcodierten griech.-röm. Symposion verbinden.

D. Christlich. I. Einleitung. Die literarische Überlieferung erlaubt keine Einteilung christlicher M. in sakral oder profan (McGowan 1/17). Antike Terminologien unterscheiden auch nicht zwischen ‚Agapen' (Jud. 12) u. ‚Eucharistien' (Did. 9f; vgl. Bradshaw 29f; A. McGowan, Naming the feast. The Agape and the diversity of early Christian meals: StudPatr 30 [Leuven 1997] 314/8; zur Debatte über die Unterscheidung von ‚Eucharistie' u. ‚Eulogie' s. Klinghardt 411/8; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 900/28). Schon bei Ignatius v. Ant. (Smyrn. 8f) müssen die beiden Begriffe als Synonyme gelesen werden (Bradshaw 30). ‚Herren-M.' (κυριακὸν δεῖπνον im NT nur 1 Cor. 11, 20 als Kontrastbegriff zu ἴδιον δεῖπνον ebd. 11, 21) entwickelt sich in der Antike nicht zum Terminus technicus für christliche kultische M. (zu Trad. apost. 27 Botte vgl. P. F. Bradshaw / M. E. Johnson / L. E. Phillips, The Apostolic Tradition [Minneapolis 2002] 144; anders Klauck, Präsenz 325; Theobald 276 als Hinweis auf die Präsenz Christi als Vorsitzenden des M.). – Wo die frühen Gemeinden einen städtischen Kontext voraussetzen, sind sie als freiwillige Vereine zu sehen (B. Kötting, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 142/9). Deren M. sind (neben den apokryphen Apostelakten, in denen die Handlungen der umherziehenden Apostel im Mittelpunkt stehen) Vergleichsmaterial für die Eucharistiefeiern. Die Quellen sind nach kultischen Elementen von M. zu durchsuchen, nicht aber nach einem M.typ wie ‚Kult-M.' neben anderen M.typen. Gemeinschafts-M. sind wichtiges, aber nicht notwendig exklusives Mittel des Ausdrucks christlicher Identität (vgl. zu multiplen Vereinsmitgliedschaften CIJud nr. 777; Verbot mehrfacher Mitgliedschaften bezeugt deren Existenz, vgl. Marcian.: Dig. 47, 22, 1, 2; Harland 182/4. 206; G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 [1984] 218f), obwohl inkompatible Einstellungen zum Charakter des M. u. seiner Speisen Probleme erzeugen können (1 Cor. 8, 10).

II. Strukturen u. Organisation. a. Überblick. Die Entwicklung der christl. Gemeinschafts-M. wird unterschiedlich entworfen. Sie verdanken sich der Kultur Palaestinas im 1. Jh. Rabbinische oder mittelalterliche jüd. Quellen können daher nur sehr sparsam zur Rekonstruktion eines Hintergrunds der Ursprünge herangezogen werden. Darüber hinaus steht das rabbin. Judentum selbst unter dem Einfluss griechisch-römischer Bräuche. Der Versuch, die Formen christlicher

Eucharistiefeiern aus einer Urfeier zu erheben, ist zirkulär, weil jede Urfeier zuerst aus ihren angeblichen Nachfolgern rekonstruiert werden muss. Den einflussreichsten Vorschlag, der in seiner Weiterentwicklung viele Aporien anderer Ansätze vermeidet, hat Lietzmann 249/63 vorgelegt (als maßgeblich übernommen von M. Theobald, Leib u. Blut Christi: Ebner 121/65). Er sieht zwei Traditionen in der Geschichte der Eucharistie, welche theologische Deutung u. rituelle Gestalt der Eucharistiefeier bestimmten. Die aus der Gemeinde Jerusalems stammende M.feier ist schlicht, mitunter auf das Brechen von Brot beschränkt, von der Zuversicht auf das baldige Kommen des Herrn geprägt u. versteht sich als Fortsetzung der täglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. Die paulinische Tradition beruft sich auf das letzte M. Jesu, das von der Gemeinde als Gedächtnisfeier des Todes Christi wiederholt wird. Diese Form setzt sich schließlich durch. Die schon bei Paulus sichtbare Hochschätzung von Brot u. Wein bringt die Zusammenführung der Manipulation der M.elemente u. schließlich ein einziges Hochgebet über sie. Das Anwachsen der Gemeinden führt dazu, dass die konsekratorischen, zentralen Handlungen der Eucharistiefeier nicht mehr im Kontext von Agapen gefeiert werden konnten. Um sie dennoch als Feier der Gesamtgemeinde zusammenzuhalten, wurden sie dem ebenfalls bereits auf den Sonntagmorgen verlegten jüd. Synagogengottesdienst mit Schriftlesung u. Auslegung angefügt, wie Justin bezeugt (s. u. Sp. 1076/80; vgl. G. Dix, The shape of the liturgy [Westminster 1945] 50/60, der die wortzentrierte Liturgie der Synaxis als die in apostolischer Zeit leicht abgeänderte jüd. Synagogenliturgie des 1. Jh., der ein von Jesus umgeprägtes ḥavurah-M. folge, deutet). Rouwhorst, Célébration nimmt an, dass beide Typen in denselben Gemeinden vollzogen werden konnten, wobei der paulinische, auf den Tod Christi zentrierte Typ die Eucharistie der christl. Osterfeier bestimmt hat (Einwände dagegen bei Leonhard, Pesach). Die Struktur des Jerusalemer Typs könnte die wöchentlichen Feiern geprägt haben. A. B. McGowan, dessen Ansatz im Folgenden als Grundlage der Beurteilung vieler Belege herangezogen wird, untersucht die Einstellung der Texte zur heidn. Opferpraxis, die sich oft am Gebrauch oder der Ablehnung von Wein als Getränk in der eigenen Praxis zeigt. Obwohl er tendenziell ebenfalls zwei Bewegungen ausmacht, lässt er die Forschungsperspektive für eine Vielzahl von Gestalten u. historischen Deutungsansätzen offen. – Die Eucharistie hat sich nach der folgenden Analyse aus Bräuchen des griech.-röm. Gemeinschafts-M. im Horizont der frühchristl. Gemeinden als freiwilligen Vereinen entwickelt. Viele Feierformen, die diesem sozialen Modell nicht entsprechen, erweisen sich als Anti-M. oder sind durch den besonderen Charakter ihrer Trägergruppe bestimmt. Die Feier der Eucharistie als Vereins-M. geht mit der Expansion der Kirche zurück, was in Nordafrika dazu führt, dass zunächst neben das Vereins-M. eine eigenständige Morgenfeier tritt, die schließlich die entscheidenden Funktionen des M. übernimmt. Die neue Feiergestalt, die darüber hinaus sekundär u. aus unterschiedlichen Gründen mit manchen Ansätzen der Anti-M. konvergiert, ist ein plausibler Ansatzpunkt für die Entwicklung der sonntäglichen, obligatorisch aus einem wortzentrierten Teil (Lesung, Verkündigung, Gebet) u. der Eucharistie bestehenden Feier im 4. Jh.

b. Neues Testament. 1. Ort u. sozialer Kontext. M. finden in der Entstehungszeit des NT in drei räumlichen Kontexten statt: Tempel, Verein u. Haus. Für die christl. Kult-M. sind Verein u. Haus relevant. Die Teilnahme von Christen an M. in Tempeltriklinien begegnet im NT nur marginal (1 Cor. 8, 10: ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον) u. nur als Problem. Gemeinden als freiwillige Vereine (*Kultgemeinde) nutzen wahrscheinlich Raumkomplexe, in denen mehrere Triklinien untergebracht werden (1 Cor. 11, 17/29; Act. 6, 1f; Gal. 2, 11/4; vgl. die Sitzordnung in Mc. 6, 32/44; Lc. 9, 10b/7). An den einzelnen Triklinien können homogen zusammengesetzte Gruppen vermutet werden (Benachteiligung der Witwen der Hellenisten bei der täglichen διακονία, worauf die Apostel Helfer zum διακονεῖν τραπέζαις ernennen: Act. 6, 1f; Juden / Heiden: Gal. 2; vgl. Rom. 12, 8; 1 Cor. 12, 28). – Es handelt sich wahrscheinlich nicht um M. einer kleinen Oberschicht, obwohl wohlhabende Patrone im Hintergrund stehen können (Act. 18, 7f; Rom. 16, 3/5. 23; 1 Cor. 1, 16; 16, 15; Jac. 2, 1/4; vgl. Lc. 22, 25 für eine kritische Beurteilung der Institution). Die Auswahl der Vorsitzenden des einzelnen M. (die nicht mit der Bestellung von

Vereinsfunktionären identisch sein muss) ist offenbar aufgrund der allgemeinen Gepflogenheiten im sozialen Kontext evident, so dass die Texte des NT darüber keine Auskunft geben. Andeutungen in Grußlisten u. gelegentliche Erwähnungen schließen die Annahme aus, dass Frauen nicht unter den Vorsitzenden der Gemeinde-M. gewesen sind (vgl. Act. 21, 9; Rom. 16, 1/7; 1 Cor. 11, 5; 16, 19; Col. 4, 15). Außer Jesus ist allerdings (neben Paulus Act. 20, 11, dem das ‚Brotbrechen' vermutlich als Ehrengast zukam, nicht aber weil er Wohltäter oder Vereinsfunktionär der Gemeinde in Troas war) kein Vorsitzender eines M. explizit genannt.

2. Anlass. Die Frage, wer das Essen bereitstellt, ist aufgrund der Quellenlage nicht zu klären. 1 Cor. 11, 17/29 lässt an einen Eranos denken, zu dem eventuell über die für das M. elementare Ausstattung (durch den Gastgeber) die Gemeindemitglieder weitere Speisen mitbringen. Hinweise auf Arme in der Gemeinde u. Wohltäter der Gemeinde u. des Apostels deuten an, dass das Vereins-M. mit dem Patronatssystem verbunden ist. Spätestens im frühen 2. Jh. halten christliche Gemeinden ein wöchentliches Kult-M. am Tag nach dem Sabbat bzw. am ‚Sonntag' (verteidigt Ep. Barn. 15, 1/9; selbstverständlich bei Iustin. apol. 1, 67; dial. 24, 1; 41, 4; 138, 1), wobei zunächst weder die Vorstellung vom Tagesbeginn (römisch oder jüdisch) noch der Zeitansatz am Tag selbst erschließbar ist. Für die ntl. Zeit ist diese Praxis nicht nachweisbar. Das Treffen von Act. 20, 6/11 kann vom Besuch des Paulus abhängen. Die Geldsammlung 1 Cor. 16, 2 u. die Anspielung auf die atl. Vorstellung vom ‚Tag des Herrn' in Apc. 1, 10 haben nichts mit dem christl. Kult-M. zu tun. Ob die Feststellung des Sonntags als Tag der Auferstehung in allen Evangelien bereits Liturgie voraussetzt, ist nicht zu klären. Dasselbe gilt für die bei Joh. 20, 26 erwähnten ‚acht' Tage. – Analog zur Gewohnheit der Umwelt werden Einladungen zu M., zB. anlässlich einer Hochzeit, ausgesprochen (Mt. 22, 1/10; Ev. Thom. 64 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 109]; Lc. 7, 36; 14, 16/24). Während auch solche anlassgebundenen M. (Mt. 8, 11f; 25, 1/13; Lc. 13, 29) eschatologisch interpretiert werden können, sind sie im NT nicht durch besondere kultische Handlungen ausgezeichnet (Joh. 2, 1/11).

3. Struktur. Spärliche Auskünfte über die Struktur u. rituellen Segmente des M. sowie über ihre theologische Bedeutung geben vor allem diejenigen Texte, die Jesus als Vorsitzenden eines M. darstellen (Mt. 14, 13/21; 15, 32/9; Mc. 6, 32/44; 8, 1/10; Lc. 9, 10b/7; 24; Joh. 6, 1/15; 13; 21), u. die Einsetzungsberichte des Letzten Abend-M. (in Mt. 26; Mc. 14; Lc. 22; 1 Cor. 11). Mit Ausnahme eines Teils der Textüberlieferung von Lc. 22 (zur These der Priorität des Kurztexts, der keinen Nachtischbecher vorsieht, zB. Rouwhorst, Célébration 97f) gehen die Einsetzungsberichte davon aus, dass Jesus zu Beginn oder während des M. ein Dankgebet über Brot sprach, es brach, verteilte u. deutete (Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; aus 1 Cor. 11, 25 erschließbar). Das Dankgebet über den Becher folgt ‚nach dem M.' (Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25) oder zu unbestimmter Zeit, in jedem Fall nach der Verteilung des Brots (vielleicht während des M.: Mt. 26, 27; Mc. 14, 23). Die Einsetzungsberichte bei Mc. u. Mt. sind so knapp formuliert, dass man in ihnen wie in Did. 9 einen kombinierten Brot- u. Becherritus (ohne Sättigungs-M. dazwischen) gesehen hat (Theobald 269). Auch für Lc. wird die Vorstellung der Kombination von Brot- u. Bechergestus vermutet (vgl. ders., Pascha-M. aO. [o. Sp. 1067] 140f). – Der nach dem M. von Jesus unter einem Dankgebet herumgereichte Becher (Mt. 26, 27; Mc. 14, 23; vielleicht 1 Cor. 11, 25) entspricht den zwischen M. u. Trinkgelage üblichen Bräuchen. Juden u. Christen haben keine Libationen vollzogen. Ob der Nachtischbecher den dem Dionysos gewidmeten ungemischten Wein am Ende des M. oder eher eine Form des Zutrinkens aus einem gemeinsamen Becher ersetzen soll, ist nicht auszumachen. Die Einsetzungsberichte bleiben plausibel als M.schilderungen des 1. Jh. Nach dem Dankgebet über den Becher (nur 1 Cor. 10, 16 ποτήριον τῆς εὐλογίας genannt) lässt sich aufgrund des daraufhin angedeuteten Tischgesprächs (Lc. 22, 21/39; Joh. 13, 31/18, 1 [letzte Erwähnung des Essens von Brot]; 1 Cor. 12; fehlt in Mt. 26, 29f; Mc. 14, 25f) schließen, dass Gemeinden (die den Weingenuss nicht grundsätzlich ablehnten) nach dem Essen den Brauch des Trinkgelages u. gelehrter Gespräche fortsetzten bzw. im Vereinstreffen Angelegenheiten des Vereins einschließlich theologischer Fragen debattierten. Act. 20 ist kein Beleg für eine wortzentrierte Feier vor der Eucharistie. Es geht zwar dem ‚Brotbrechen' durch Paulus dessen Predigt voraus, er setzt jedoch das

Predigen, ὁμιλεῖν, danach fort. – Wie griechisch-römische Vereinsstatuten befassen sich auch das NT u. christliche Texte mit Regelungen zum Verhalten beim Symposion (1 Cor. 11, 1/16; 14, 12. 26/33. 39f; Klinghardt 333/71). M. werden als Hintergrund für Debatten über soziale Utopien (Lc. 7, 36/50; vgl. Klinghardt 173, der von einer ‚griech.-paganen M.theologie' spricht; *Deipnonliteratur) angedeutet (zB. über sympotische Isonomie u. Ausdruck der sozialen Hierarchie durch die Platzwahl; über die Regelung von gutem Benehmen, Mäßigkeit u. Verteilung von Portionen sowohl beim Essen als auch beim Trinkgelage 1 Cor. 11/4) oder die Situation des M. zur Debatte über theologische Vorstellungen oder die Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen genutzt (Heilung am Sabbat: Lc. 14, 1/6; Waschung der Hände vor dem M.: Mc. 7, 2/23, bes. 3/5, wobei die Waschung der Hände nach dem M. mehrdeutig ist, weil sie neben der bloßen Säuberung der Hände auch für ein feierliches Gebet vorbereitet; *Fußwaschung; *Handwaschung). Texte stellen Jesus als Gast beim irdischen M. oder gesellschaftliche Utopien als Aussage über eschatologische M. dar (zB. den Streit um die Sitzordnung beim himmlischen oder irdischen Gast-M.: Mt. 20, 21/3; Mc. 10, 37/9; Lc. 14, 7/11; Lc. 16, 22: die Vorstellung, an der Brust Abrahams liegen zu können; vgl. Joh. 13, 23: an der Brust Jesu liegen; vgl. Plut. quaest. conv. 1, 2f, 615D/619D).

4. Antimähler im NT? Für christliche Kult-M. als Anti-M. lassen sich Anhaltspunkte im NT ausmachen (s. o. Sp. 1045/8). Rom. 14, 1/3. 20f problematisieren den Wein- u. Fleischgenuss bei christlichen M. Obwohl Paulus der ‚asketischen' Partei inhaltlich nicht zustimmt, so erkennt er doch an, dass für jene die Teilhabe an zentralen Elementen des Opfersystems die Außengrenzen der Gemeinde markiert. Er rät allen, diese Grenzen zu achten. 1 Tim. (ein Text, der allgemein der gesellschaftlichen Umgebung entgegenkommende Positionen vertritt [2, 1/4. 8/15]) drückt wahrscheinlich Kritik an einer asketischen Tradition, als medizinischen Rat formuliert, aus (5, 23; vgl. 4, 3. 8). In Lc. u. Act. (mit ‚Danksagen' verbunden: Lc. 24, 30. 35; Act. 2, 46; 20, 7. 11; 27, 33/6) wird vom ‚Brotbrechen' gesprochen. Act. erwähnt Wein (2, 13: γλεῦκος) nur im Kontext des Pfingstereignisses, wo die Apostel der Trunkenheit verdächtigt werden. Lc. 22, 18 erwähnt die ‚Frucht des Weinstocks'. Der ntl. Begriff ‚Brotbrechen' kann als den Dank über Wein u. den Genuss des Weins implizierend gedeutet werden. Es kann aber auch gemeint sein, dass das M. einfach nur aus Brot besteht (mit dem bei Lc. nur über dem Brot gesprochenen Erinnerungsbefehl begründet bei Theobald, Leib aO. [o. Sp. 1069] 141). ‚Brotbrechen' könnte auch den Ursprung einer Praxis u. Theologie der Vermeidung von Wein u. Fleisch im NT andeuten oder davon überzeugte Gruppen einzugrenzen versuchen.

c. Zum christl. Kultmahl in der alten Kirche. 1. Plinius d. J. Nachneutestamentliche Angaben über christliche M. finden sich in einem Brief Plinius' d. J. (ep. 10, 96). Die Christen treffen sich nach Plinius ‚an einem bestimmten Tag' (stato die; bevor Plinius angeblich die Vereine verboten hat) am Morgen u. am selben Tag noch einmal am Nachmittag zu einem ‚harmlosen M.' Sie ‚sagten untereinander wechselseitig ein Lied zu Christus gleichsam als Gott ...' (carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem). Die Informationen stammen nach Plinius aus Geständnissen ehemaliger Christen, zT. unter *Folter abgelegt. Der Brief dokumentiert das massive Interesse des Plinius, trotz seiner Anfrage an den Kaiser zu beweisen, dass er die Situation politisch im Griff hat. Details zur Geschichte des christl. Kult-M. sind nicht erschließbar (K. Thraede, Noch einmal. Plinius d. J. u. die Christen: ZNW 95 [2004] 102/28).

2. Didache. Did. 9 u. 10 wird entweder als literarische Zusammenstellung zweier unterschiedlicher Formulare mit derselben liturgischen Funktion (P. F. Bradshaw, Yet another explanation of Did 9/10: Studia Liturgica 36 [2006] 124/8) oder als nach Text u. Rubriken kohärente Andeutung eines griech.-röm. bzw. jüd. M., das in seiner Gesamtheit ‚Eucharistie' (Did. 9, 1) genannt wird, interpretiert (G. A. M. Rouwhorst, Didache 9/10. A litmus test for the research on early Christian liturgy eucharist: H. van de Sandt [Hrsg.], Matthew and the Didache [Assen 2005] 143/55; Klinghardt 373/92). Did. 10, 6 dürfte Initia weiterer Texte u. Rubriken enthalten (vgl. Klinghardt 387/405). – Analog zu den Einsetzungsberichten bei Lukas u. Paulus u. den Bräuchen des rabbin. Judentums gehen dem Sättigungs-M. Gebete mit allgemeinem Dank für Christus u. einer

Bitte zur Sammlung der Gemeinde über Wein u. Brot voraus. Dem M. folgt ein Nachtischgebet, dessen dreiteilige Struktur den ähnlichen Aufbau der Vortischgebete beeinflusst haben kann. Obwohl Wein u. Brot durch das Vortischgebet hervorgehoben werden, erwähnt das Nachtischgebet nach der Sättigung allgemein ‚geistliche Speise' u. ‚geistlichen Trank'. Die Didache deutet das M. als ‚heilig' (10, 6; vgl. o. Sp. 1026 zu den Mysterien von Andania u. zu den Sarapiasten aus Tarsos). Nur getaufte Christen dürfen daran teilnehmen. Did. 14 schärft im Sinn eines Vereinsstatuts (s. o. Sp. 1024f) geordnete Beziehungen zwischen den Mitgliedern als Vorbedingung für die Teilnahme ein. Der Text spricht von der Reinheit ‚eures Opfers', ohne dass geklärt wird, ob damit das gesamte M. oder seine Teile, ein Gebet oder das ethische Leben der Gemeinde gemeint ist (14, 3 zitiert Mal. 1, 11 als Deutung der Begrifflichkeit). Die Didache bezieht sich weder in ihrem Vorschlag eines liturgischen Textes noch in ihren Deutungen des M. auf die ntl. Einsetzungsberichte (außer man liest den Aorist ‚du hast uns ... geschenkt' in Did. 10, 3 als Hinweis auf das Letzte Abend-M. anstatt auf das soeben genossene Sättigungs-M.; Theobald 274). Neben der strukturellen Nähe zu rabbinischen M. fällt die inhaltliche Unabhängigkeit von den nachrabbinisch überlieferten jüd. Gebetstexten auf. Auch wenn Did. 9f ein Interesse daran hat, Feierstruktur u. Texte vorzugeben, wird dennoch an der Freiheit der ‚Propheten' zur *Improvisation der Gebete festgehalten (10, 7). – Den M.gebeten folgen Regeln, die den Gesprächsteil eines Vereinssymposions nach dem M. betreffen (11/3; 15). Eine ‚Erstlingsgabe' von Wein oder Öl an Ehrengäste beim Öffnen einer Flasche (13, 6) ist nur während einer Vereinsversammlung, nicht aber zB. beim Zubereiten von Speisen in einem Haus oder gar als allgemeine Anweisung zur ökonomischen Unterstützung der Propheten anwendbar. Auch der in einer kopt. Version der Did. nach den M.gebeten eingeschobene ‚Dank' (griech. in Const. apost. 7, 27 [SC 335, 58]; vgl. B. Kranemann: o. Bd. 21, 933 mit Lit.) über den Wohlgeruch (Salböl: Klinghardt 465/76, bes. 475 nr. 3) deutet auf den Beginn des Trinkgelages nach einem M. hin.

3. Ignatius v. Ant. Ignatius (frühes 2. Jh.; vgl. G. Schöllgen, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus: ZsAntChrist 2 [1998] 10/9 u. a.; spätes 2. Jh.: R. Hübner: ebd. 1 [1997] 44/72) erwähnt Interpretamente des christl. Kult-M. Im Vorausblick auf sein Martyrium bedient er sich einer Opferterminologie, die auch auf die Eucharistie anspielt: ‚Altar' oder ‚Tempel' als Bild für die Gemeindeversammlung (Eph. 5, 2f; Magn. 7; Trall. 7, 2; Philipp. 4; vgl. Rom. 4, 2). Die Rede vom ‚Brot Gottes' als ‚Fleisch' u. der Vereinigung mit dem ‚Blut' Christi im Kelch (ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ: Philad. 4; vgl. Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1) impliziert einen starken Realismus der Deutung der M.elemente, wobei nicht gesagt wird, ob der ‚Kelch' Wein oder Wasser enthält (McGowan 93). Smyrn. 8 fordert, dass ohne Bischof weder Taufe noch ἀγάπη u. ohne ihn oder eine von ihm beauftragte Person keine εὐχαριστία gehalten werden kann. Ἀγάπη u. εὐχαριστία bezeichnen offenbar dieselbe Feier. Obwohl die Aufforderung nahelegt, dass es auch vom Bischof unabhängige Gruppen gegeben hat, soll ein Funktionär des Vereins das Gemeinschafts-M. leiten (Bradshaw 89f).

4. Justin Martyr. *Iustinus beschreibt innerhalb von apol. 1, 65/7 zweimal die M.feier seiner Gemeinde. Das zuerst beschriebene M. (ebd. 1, 65f) folgt der Initiation neuer Mitglieder (als Teil des Initiationsrituals?). Die Neugetauften sind ‚überzeugt worden' u. ‚stimmen mit uns überein' (ebd. 1, 65, 1; vgl. 1, 66, 1). Sie werden in der Gemeinde mit dem *Kuss empfangen. Der Vorsteher spricht über die M.elemente (‚Brot u. ein Kelch mit Wasser u. Mischwein', ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος: 1, 65, 3) ein Gebet des Lobes u. Dankes, das die Anwesenden mit ‚Amen' akklamieren. ‚Brot, Wein u. Wasser' werden darauf von Dienern (διάκονοι: 1, 65, 5. 67, 5) verteilt u. den abwesenden Mitgliedern gebracht. Die Gemeinschaft trifft sich außerdem an jedem Sonntag zum M. (1, 67). Nach der Verlesung von Texten biblischer Tradition u. deren Interpretation durch den Vorsteher sowie einem Gebet der Gemeinde bringt man dem Vorsteher Brot, Wein u. Wasser. Er spricht darüber Gebete u. Dank, ‚soviel er kann' (1, 67, 5; vgl. 1, 65, 3). Justin erwähnt eine Sammlung für Bedürftige. – Für den breitesten Forschungskonsens fügt sich das Zeugnis der ersten Apologie gut in die kontinuierliche Überlieferung des Rituals der Eucharistie von der apostolischen Zeit zu den reichskirchl. bzw. frühmittelalterl. Feierfor-

men ein (M.-Y. Perrin, Pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles: M. Brouard [Hrsg.], Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie [Paris 2002] 111). Justin bezeugt demnach eine Liturgie, in der der Eucharistiefeier bereits regelmäßig (zumindest dann, wenn keine Initiation stattfindet) Lesung, Ermahnung u. allgemeines Gebet der Gläubigen vorangehen, die Manipulation von u. möglicherweise auch die Gebete über die bereits auf Brot u. Wein reduzierten M.elemente zu einem einzigen Akt zusammengefasst sind (s. u. Sp. 1090) u. sich im Kontext der Beschreibung sowohl ein Einsetzungsbericht als auch die Reflexion über eine Konsekration der M.elemente finden (s. u. Sp. 1102/4). Justin ist damit ein Repräsentant der spätestens zwei Jhh. nach seiner Lebenszeit ökumenisch durchgesetzten Form des Rituals (was hinterfragt wurde, s. u. Sp. 1078). – Wenn schon bei Paulus die Abkehr vom Gemeinschafts-M. als Grundform der Eucharistie angesetzt wird (Lampe; anders Klinghardt 282/6), besteht jedoch die Gefahr, dass abweichende Zeugnisse als marginal, nämlich aus Gruppen außerhalb der ‚Großkirche' stammend (Perrin aO.), oder als nicht-eucharistische M.typen u. daher für die Geschichte der Eucharistiefeier wenig relevant beurteilt werden. Im Folgenden wird daher auf Anfragen an den Konsens u. alternative Deutungsmöglichkeiten aufmerksam gemacht.

a. Zur Struktur der Feier. Justin präsentiert sich als Philosoph, der als Gemeinde oder innerhalb einer Gemeinde (die einzige, die er kannte: Mart. Iust. rec. B 4, 3 [50 Musurillo]) einen Schülerkreis um sich versammelt hat. Die ausführliche Lesung von Traditionstexten u. deren rhetorische Verarbeitung, die wie üblich in der Darlegung ethischer Konsequenzen gipfelte, könnte dem Charakter dieser besonderen Gruppe(n) entsprechen, so dass die tatsächliche formale Ähnlichkeit mit Feiern des 4. Jh. kein Beleg für die Kontinuität der Struktur eines weit verbreitet gefeierten Rituals wäre. Der Rückverweis auf die mit der Initiation kombinierte Feier (apol. 1, 67, 5) zeigt außerdem, dass das wortzentrierte Segment noch nicht obligatorisch der Eucharistiefeier voranging.

β. Die Mahlelemente. Vielleicht impliziert apol. 1, 67, 2 (‚über alles, was wir zu uns nehmen [ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα], preisen wir den Schöpfer von allem'; vgl. 1, 65, 3; 1, 67, 5; dial. 41) weitere M.elemente außer Brot u. einem Getränk. Für einen angeblichen Vorläufer der reichskirchl. u. Nachfolger der apostolischen Eucharistiefeiern betont Justin auffällig (auch außerhalb des Initiationskontextes) die Verwendung von Wasser als Getränk. Dieser Umstand muss nicht verwundern, wenn davon ausgegangen wird, dass Justin bloß die Mischung von Wein u. Wasser ausführlich darstellt. A. Harnack (Brod u. Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin: TU 7, 2 [1891] 115/44; G. Gentz: o. Bd. 1, 574) u. A. B. McGowan interpretieren Justin jedoch als Zeugen einer Gruppe, die die Eucharistie als Anti-M. (s. Sp. 1045/8. 1096/9) u. für viele dieser Gemeinden typischerweise mit Wasser statt Wein feierte. McGowan muss annehmen, dass die Texte (bis auf wenige allerdings signifikante Spuren) im Lauf ihrer Überlieferungsgeschichte der allgemeinen Praxis, Eucharistie mit Mischwein zu feiern, angepasst wurden. Wo für die Abschreiber ein eucharistischer Bezug nicht hervorstach, ist ein bibl.-eucharistischer Vergleich mit Wasser stehengeblieben (vgl. dial. 70; s. o. Sp. 1028 zur [falschen?] Darstellung des Mithraskultes). Zur Ablehnung von Wein tritt die Ablehnung der heidn. Opfer (apol. 2, 5f) als Charakteristikum dieser Bewegung. Auch Tatian, Schüler des Justin, schalt den Genuss des Fleisches (als Produkt der heidn. Opferküche) u. wurde daher von der frühen Häresiographie als Enkratit verstanden (or. 23, 5; Iren. haer. 1, 28, 1 über die ‚Enthaltsamkeit' Tatians; Tert. ieiun. 15, 1; Spuren im Diatessaron Tatians; McGowan 155/60; *Enkrateia). Die reduzierten M.portionen (Brot u. Wasser) könnten daher zum theologischen u. sozialen Stil einer wichtigen Strömung des frühen Christentums gehören, die sich mit ihrer Ablehnung des Weingenusses nicht durchgesetzt hat (*Aquarii; wohl nur mehr als literarische Reminiszenz im 6. Jh. bei Eutych. Cpol. pasch. 6 [PG 86, 2, 2397/400]). Auch die Paraphrase der Einsetzungsberichte spricht vom ‚Becher' (nicht von dessen Inhalt).

γ. Mahldeutung. Justin erklärt die M.elemente, Speise u. Getränk, die er als ‚eucharistiert' (apol. 1, 65, 5. 66, 2. 67, 5) bezeichnet, mit einem Hinweis auf die ntl. Einsetzungsberichte u. die Inkarnation Christi (vgl. dial. 70, 4) als Fleisch u. Blut Christi (apol. 1, 66, 1f). Die Einverleibung von Fleisch u. Blut

Christi transformiert die Leiber der Gläubigen (vgl. Iren. haer. 4, 18, 5; 5, 2, 3). Die Konsekration geschieht durch ein Wort Gottes, der auch die Inkarnation Christi gewirkt hat (Iustin. apol. 1, 66, 2; M. Heintz, δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ [Iustin. apol. 1, 66, 2]. Cuming and Gelston revisited: Studia Liturgica 33 [2003] 33/6). Es spricht nichts für die Rezitation des sonst zur Interpretation der Gesamtfeier mitgeteilten Einsetzungsberichts (apol. 1, 66, 3) während der Feier. Die Formulierung der Gebete obliegt dem Vorsteher u. ist nicht festgelegt. Vielleicht deutet der Plural ‚Gebete' (ebd. 1, 67, 5) darauf hin, dass über Wein u. Brot noch gesondert gebetet wurde (s. u. Sp. 1089; P. F. Bradshaw, Did the early Eucharist ever have a sevenfold shape?: Heythrop Journ. 43 [2002] 73/8). Eucharistische Hochgebete über Brot u. Wein (zusammengefasst) sind Standard ab dem 4. Jh. – Justin überträgt dial. 41, 1/4 Opferterminologie von Lev. 14, 10. 21 u. Mal. 1, 10/2 (vgl. dial. 28, 5; 29, 1; 41, 2; 116, 3; 117) auf das Brot u. den Kelch der Eucharistie sowie auf die Gebete der Christen (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι: ebd. 117, 2f). Die ‚Reinheit' des Opfers verbindet er in der Polemik mit der Ethik der (Heiden-) Christen (vgl. Did. 14).

δ. Zur Gemeinde des Justin. Die nach den Märtyrerakten (Mart. Iust. rec. B 4 [50 Mus.]) mit Justin hingerichteten Christen stammen aus dem Osten des Reiches. Es gibt keinen Grund, die Gemeinde des Justin als typisch für das Christentum des röm. Reichs oder für die Stadt Rom zu betrachten. – Ähnlich wie es später die Syr. Didaskalie fordern wird (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998], bes. 127/30), erfüllt der Vorsteher (προεστώς) als Zentralinstanz der Umverteilung von Spenden die Rolle eines Wohltäters oder Patrons des Vereins. Er ist Vorsitzender des Kult-M.; ihm obliegen die rhetorische Aufarbeitung der Texte u. der Vollzug der Gebete. Wer diese Rolle übernimmt, bleibt offen. Die Mitglieder der Gemeinde werden im Rahmen üblicher Vereinsterminologie ‚Volk' genannt (apol. 1, 65, 3. 5; 1, 67, 5; Harland 283_1). Auch wenn aufgrund der erwähnten Sammlung für die Armen nicht ausgeschlossen ist, dass die Diener den abwesenden Mitgliedern substantiellere **Apophoreta überbringen, werden dennoch Brot u. Wein (ursprünglich Wasser) hervorgehoben.

5. Irenaeus. Irenaeus überliefert keine näheren Informationen zum Ritual christlicher M., obwohl er sie theologisch deutet. Durch den Genuss des Brotes, das nach dem Empfang der Anrufung (oder ‚des Wortes') Gottes nicht mehr bloßes Brot sei, sondern aus einem irdischen u. einem himmlischen Teil bestehe, seien die Leiber der Gläubigen nach Empfang der M.elemente (‚Eucharistie') nicht mehr sterblich, sondern hätten die Hoffnung auf die Auferstehung (haer. 4, 18, 5; 5, 2, 3). Das Gebet bezeichnet Irenaeus als ‚Dank' (εὐχαριστεῖν: ebd. 4, 18, 4/6; 1, 13, 2 durch den Magier Markos vollzogen) u. / oder ‚Anrufung Gottes' (ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ: ebd. 4, 18, 5; Markos: ebd. 1, 13, 2). In 5, 1, 3 polemisiert Irenaeus zwar gegen Eucharistien mit Wasser; indem er das christl. Kult-M. im Horizont der atl. (vor allem vegetabilen) Kultabgaben interpretiert, versucht er aber auch, dieses M. ohne Rückgriff auf die mit den Tieropfern verbundene Terminologie zu bedenken (vgl. 4, 13, 3; 4, 17f). Die Eucharistie sei wie eine Gabe an einen König, die letztlich den Gebern zugutekommt. Dieser Ansatz hat die Deutungsgeschichte der Eucharistie nicht geprägt.

6. Papias. Ein von Irenaeus angeführtes u. indirekt Papias zugeschriebenes Frg. bezeugt den Brauch, Eucharistie mit Wein zu feiern (Iren. haer. 5, 33, 3f). A. McGowan (‚First regarding the cup ...'. Papias and the diversity of early Eucharistic practice: JournTheolStud NS 46 [1995] 554) schließt mit aller Vorsicht aus dem Text auf eine Ritualabfolge des Gebets über Wein vor dem über Brot für die zitierte Quelle.

7. Clemens v. Alex. In der Polemik gegen Schwelgereien (paed. 2) kontrastiert Clemens das Verhalten seiner Zeitgenossen beim M. mit christlichen M. (Musik: paed. 2, 41, 4; 2, 42, 3/44, 1 [GCS Clem. Alex. 1, 182/4]), bedient sich des Wortspiels Liebe / Kult-M. (ἀγάπη, vgl. ebd. 2, 4, 3f; 2, 5, 3f; 2, 6, 1; 2, 7, 1; 2, 16, 4; 2, 43, 1; 2, 53, 3 [1, 156f. 165f. 183. 189]; McGowan, Feast aO. [o. Sp. 1068] 317: nur als Tugend, nie als M.bezeichnung) u. deutet die sympotische Struktur des M. an (M.eingangsgebet mit einem Lobpreis des Schöpfers, [M.,] Psalmengesang zum Trinkgelage im expliziten Vergleich mit den Symposialbräuchen der Griechen paed. 2, 44, 1/3 [1, 184]; vgl. auch die allegorische Deutung

der Mischung des Weins, ‚die εὐχαριστία genannt wird‘, ebd. 2, 20, 1f; 2, 33, 5 [1, 168. 176f]). Da er (gestützt durch Pauluszitate vor allem aus 1 Cor. 8/11 oder den Hinweis darauf, dass Jesus Wein getrunken u. den Aposteln zu trinken gegeben hat, paed. 2, 32, 2/4 [1, 175f]) kein Interesse daran hat, prinzipiell vom Genuss von (Fleisch u.) Wein abzuraten, bleiben ihm nur Appelle zur Mäßigkeit. Auch Parfum lehnt er zunächst ab (‚der Herr selbst ist das Öl‘: ebd. 2, 62, 3 [1, 194f]; Männer sollen nur nach Tugend riechen: ebd. 2, 65, 2 [1, 196f]; vgl. Xen. conv. 2, 4; Athen. dipnos. 15, 686E), schränkt die Ablehnung aber wieder ein (paed. 2, 76 [1, 203f]). Die M.feiern seiner Gemeinde weichen offenbar in ihrer Gestalt wenig von analogen Bräuchen der Umwelt ab. Die allegorische, geistliche Deutung wichtiger biblischer Kerntexte zur Liturgie entfernt sich von der realistischen Deutung von Brot u. Wein als Fleisch u. Blut Christi (strom. 5, 66, 2f [ebd. 2, 370]). Opfer u. wahre Gottesverehrung bestehen im Überwinden der körperlichen Leidenschaften (ebd. 5, 67 [2, 370f]).

8. Tertullian. (Vgl. Dekkers 49/71.) Die Texte von Tertullian u. Cyprian (s. u. Sp. 1084/6) spielen eine entscheidende Rolle in der im Folgenden (mit Bradshaw 97/115 u. A. McGowan, Rethinking Agape and Eucharist in early North African Christianity: Studia Liturgica 34 [2004] 165/76) vorgelegten Deutung der Entwicklung der Eucharistiefeier in Nordafrika. Der ältere Forschungskonsens geht davon aus, dass die Bezeichnung einer sympotischen Feier als Agape deren nicht-eucharistischen Charakter nahelegt (s. o. Sp. 1067). Wenn weiters schon in 1 Cor. 11, 22. 34 die Abtrennung eines stilisierten sakramentalen M. vom sympotischen Sättigungs-M. angesetzt u. die bald darauf erfolgte Verschiebung des sakramentalen M. auf den Sonntagmorgen postuliert wird, reflektiert apol. 39 ein nicht-eucharistisches Gemeindesymposion (agape) u. cor. 3, 3 eine morgendliche Eucharistiefeier der gesamten Gemeinde.

a. Eucharistie als abendliches Gemeinschaftsmahl. Die folgende Analyse geht nicht von der Entstehung der morgendlichen Eucharistiefeier als stilisiertes M. in apostolischer Zeit aus, sondern versucht, die von u. über Tertullian u. Cyprian überlieferten Hinweise im Kontext ihrer Zeit zu deuten. Die Gemeinde des Tertullian trifft sich als Verein (vgl. apol. 39) zu Belehrung, Gebet (als ‚Opfer‘ für den Kaiser: ad Scap. 2, 8; apol. 30. 32. 39; mit einem *Kuss abgeschlossen: orat. 18), Vereinsgerichtsbarkeit (apol. 39, 4) usw. u. kümmert sich um arme Mitglieder in verschiedenen Lebenslagen einschließlich deren Begräbnis (ebd. 39, 5f). Katechumenen sind von Gemeindetreffen u. wahrscheinlich auch vom M. ausgeschlossen (praescr. 41). Das christl. M. wird als tugendhaftes Symposion charakterisiert u. mit den angeblich ausschweifenden Feiern der Gegner kontrastiert. Die Hinwendung Tertullians zum Montanismus lässt ihn vom Weingenuss im Allgemeinen Abstand nehmen (ieiun. 9, 8). Das M. (dilectio nach griech. ἀγάπη: apol. 39, 16; ‚cena Domini‘ allerdings als Gegenbegriff zur ‚cena daemoniorum‘ nach 1 Cor. 10, 21 u. daher kein Terminus technicus: spect. 13, 4; convivium dominicum: uxor. 2, 4, 2; convivium Dei: ebd. 2, 8, 8) beginnt am Nachmittag (zur Meinung der Montanisten, die das großkirchl. Stationsfasten auch über die neunte Stunde hinweg ausdehnen wollen, ieiun. 10), wird durch M.eingangsgebete eingeleitet (apol. 39, 17) u. dient der moderaten Sättigung (ebd. 39, 18). Es werden offenbar nicht nur Brot u. Wein gereicht. Die Bemerkung, dass Gespräche eine so hohe Qualität haben, weil die M.teilnehmer sich so benehmen, als ‚hörte Gott‘ mit, wird ebd. nicht weiter entfaltet, so dass sich keine Vorstellung einer Theoxenie ergibt. In adv. Marc. 3, 19, 3f; 4, 40, 3f erklärt Tertullian die M.elemente als figura, bezieht sich aber nur auf das Letzte Abend-M. Jesu, so dass daraus keine Schlüsse über Vorstellungen einer eucharistischen Präsenz gezogen werden können (Bradshaw 94/6). Nach dem M. werden die Hände gewaschen, u. es wird Licht hereingebracht (*Lucernarium). Offenbar anstelle des Päan werden biblische oder eigene Kompositionen gesungen (apol. 39, 18). Das Trinkgelage wird zwar nicht breit beschrieben; die Bereitstellung der Lichter zeigt aber, dass man sich nicht sofort getrennt hat. Tertullian erwähnt ein die gesamte Feier abschließendes Gebet (ebd. 39, 18).

β. Morgendliche Verteilung eucharistierter Speisen. Tertullian bezeichnet diese Agapefeier als ‚religiöse Pflicht‘ (officium religionis: apol. 39, 17) u. führt den Empfang des Brots in den Morgenversammlungen (neben zB. Knien u. der Abrenuntiation bei der Taufe: cor. 3, 3) als nicht-biblischen, aber an-

erkannten Brauch ein. Auf die Frage, ob man in Zeiten des Fastens zu solchen Gelegenheiten die eucharistischen Elemente empfangen dürfe, empfiehlt Tertullian, sie nicht sofort zu konsumieren, sondern bis zum Ende des Fastens aufzubewahren (orat. 19, 4; vgl. ieiun. 10). Auch die nächtliche Kommunion der (potentiellen) christl. Gattin eines heidn. Mannes (uxor. 2, 5, 3) zeigt, dass Liturgie, Empfang u. Verzehr des eucharistierten Brots zeitlich weit auseinanderliegen konnten. Die Größe der Gemeinden dürfte beträchtlich gewesen sein. Vereinsgelder werden dafür eingesetzt, römische Soldaten zu bestechen, damit sie das Treffen ungestört lassen (Schöllgen, Ecclesia aO. [o. Sp. 1068] 309f). Die Agapefeier kann kein kleinräumiges Gemeindetreffen mehr sein, obwohl sie noch als grundlegende Feier erscheint, während die Morgenfeier ihr gegenüber sekundär ist. Eine Anmerkung Cyprians lässt diese Beobachtungen in einem kohärenten Rahmen erscheinen: Nach ep. 63, 16 (CCL 3C, 412) könne die große Zahl der Gläubigen nicht mehr zum convivium am Abend geladen werden. Die Kirche Cyprians wählt in der Expansion nicht den Weg der Vermehrung kleiner M.gemeinschaften, sondern zieht es vor, langfristig den Charakter der Eucharistie als M. aufzugeben, um in sichtbarer Einheit der Ortskirche feiern zu können. Offenbar interessieren sich die Gläubigen für den Empfang der konsekrierten M.elemente, nicht aber für ein Kult-M. als Symposion. Damit klärt sich, warum Tertullian in der Liste von cor. 3 die Verteilung eucharistischer M.elemente erwähnt: Obwohl es dem Gebot des Herrn, ein sympotisches Abend-M. zu feiern, widerspricht, empfangen die Christen das eucharistiae sacramentum (nicht als Gegenbegriff zu agape, sondern als Bezeichnung der Speise) auch in den Morgenversammlungen. Die Betonung, dass die Austeilung durch den Vorsteher erfolgt, kann darauf hinweisen, dass seine Vermittlung die Identität der Speisen garantiert. Es liegt nahe, diese Verteilung eucharistierten Brots im Horizont der Apophoreta zu deuten. Wie auch bei Justin werden Portionen des Gemeinde-M. (über die die Gebete gesprochen wurden) an abwesende Vereinsmitglieder übermittelt. Dieser Prozess leitet den Abschied vom christl. Gemeinschafts-M. als Kult-M. ein.

9. Cyprian. (Vgl. Saxer 46f. 49f. 189/263.)

α. Morgenopfer als unabhängige Form der Eucharistiefeier. Die noch von Tertullian geschilderte Verteilung von **Apophoreta am Morgen nach dem M. (s. oben) wurde in der Kirche Cyprians von M. am Abend davor unabhängig. Wahrscheinlich sprach der Vorsteher über Speise u. Getränk ein Darbringungsgebet (Bradshaw 109f). Wer in der Umwelt nach ähnlichen Institutionen sucht, findet den Patron oder *Euergeten, der seine Klienten empfängt, um ihnen sportulae usw. zukommen zu lassen. Nachdem die sacramenti veritas, nämlich die das Letzte Abend-M. nachahmende Feier der Eucharistie als convivium oder cena (vgl. ep. 63, 16 [CCL 3C, 412f]) durch die Gestalt der Morgenfeiern an Plausibilität verliert, entscheidet sich Cyprian für das M.element des Weins als Zeichen der Identität u. Kontinuität der Feier in einem grundlegenden Wandel von deren Gestalt. Diese in ihrer Legitimität bereits unsichere Situation stören Gruppen, die die Eucharistie mit Wasser feiern. Ebd. 63, 9. 17 (400f. 413f) betont gegen sie, dass Wein unbedingt erforderlich ist, um das Blut Christi darbringen (offerre: ebd. 63, 9, 3 [401]) oder darstellen (exprimere: ebd. 63, 11, 1 [403]) u. damit das Gebot Christi erfüllen (zB. 63, 10. 14 [401/3. 409/11]) zu können. Bei den ‚Morgenopfern' muss die Passion Jesu erwähnt werden (calix qui in commemoratione eius offertur: 63, 2, 1. 14, 4. 17, 1 [391. 410. 413]; s. Sp. 1042f. 1102/4 zu Mimesis). – Christen nehmen Brot u. Wein mit nach Hause, um täglich die konsekrierten Elemente genießen zu können (Wein: ep. 58, 1, 2 [CCL 3C, 320]; zur Brotbitte des Vaterunsers: domin. orat. 18 [ebd. 3A, 101f]; vgl. laps. 26 [ebd. 3, 235f]). Ob die Vorsteher täglich Eucharistie gefeiert haben, ist nicht klar (ep. 57, 3, 2 [3B, 304]; Bradshaw 113; anders McGowan, Agape aO. [o. Sp. 1068]). Da die Eucharistie nicht mehr ausschließlich oder typisch als Gemeinschafts-M. verstanden wurde, konnte sie während eines Besuchs im Gefängnis u. dort offenbar ohne, dass es den Wächtern auffiel, vollzogen werden (ep. 5, 2, 2; 15, 1, 2 [3B, 28. 85f]).

β. Der Vorsteher der Feier. Der Vorsteher wird konsequenterweise als Akteur an der Stelle Christi (vice Christi: ep. 63, 14, 4 [CCL 3C, 410f]) u. damit auch als Nachahmer (ebd. 58, 1, 3 [320f]) Jesu beim Letzten Abend-M. gesehen. Er bringt als Opfer Christi dessen

Leiden dar (ebd. 63, 17, 1 [413]). Er handelt darin nicht als Vorsitzender innerhalb eines priesterlichen Volkes, sondern als Vertreter der Priesterschaft gegenüber den *Laien (Bradshaw 111f; vgl. aber bereits 1 Clem. 44, 4, wo der Bischof u. nicht die Gemeinde Subjekt des ‚Darbringens' der Gaben ist). – Frauen als Vorsteherinnen der Eucharistie werden nicht erwähnt u. daher auch nicht mit dem Motiv der imitatio Christi ausgeschlossen. Cypr. ep. 75, 10 (3C, 590/2) beschreibt Firmilianus eine Frau, die vor längerer Zeit in Kappadokien der Feier der Eucharistie vorstand u. taufte, wobei ihr Geschlecht weder von ihren Anhängern noch von Firmilianus als prinzipielles Hindernis dazu betrachtet wurde. Die Feier wurde abgelehnt, weil die Frau von einem Dämon besessen war u. eine häretische Gruppe leitete.

γ. Zur Erklärung des Wandels der Eucharistiefeier in Nordafrika. Nach diesem Deutungsmodell zu den Texten Cyprians u. Tertullians entwickelt sich in Nordafrika zwischen dem späten 2. u. dem frühen 3. Jh. eine von allen Bräuchen u. Vorstellungen um die antiken Symposien unabhängige Form, Eucharistie zu feiern. Sie findet am Morgen statt u. schließt sich auf nicht rekonstruierbare Weise den Stationsgottesdiensten an. Damit liefert Nordafrika ein Beispiel, wie aus der Eucharistie als Vereins-M. am Nachmittag bzw. Abend eine morgendliche Feier wird. Sie kann auf neue Weise mit einem durch Gebete, vielleicht auch Belehrung charakterisierten Segment verbunden werden.

δ. Zum Umgang mit den Mahlelementen außerhalb des Mahls. Bei Tertullian u. Cyprian zeigt sich mit dem Übergang von einem Gemeinschafts-M., das zumindest den theoretischen Anspruch erhebt, sättigend zu sein, zur (Konsekration u.) Verteilung von konsekrierten Speisen auch der Beginn der Entwicklung minimalisierter u. stilisierter M.portionen. In dieser Hinsicht nähern sich ‚asketische Eucharistien' (s. u. Sp. 1096/9 zu Anti-M.) u. das, was sich a posteriori als Mainstream darstellt, sekundär an. Die Vorstellung, dass der Verzehr der konsekrierten Speisen vom Kult-M. getrennt werden kann, ist bei Justin belegt u. entspricht den Bräuchen der Umwelt, **Apophoreta vom M. mitzunehmen oder nicht beim M. anwesenden Personen zukommen zu lassen. Mit der bei Cyprian angedeuteten Loslösung der Konsekration vom Gemeinschafts-M. wird die Entwicklung grundsätzlich profaner M. neben einem Ritual sui generis zur Heiligung von Brot u. Wein (die wiederum dort oder auch unabhängig davon konsumiert werden können) angeregt. Did. 9f bezeichnet noch die sättigenden, nicht minimalisierten Speisen als ‚heilig' u. regelt den Zugang zum M. Seit dem 3. Jh. wird große Sorgfalt im Umgang mit den konsekrierten M.elementen eingefordert (vgl. Cypr. laps. 26 [CCL 3, 235f]; Orig. hom. in Ex. 13, 3 [GCS Orig. 6, 272/5]; Trad. apost. 37 Botte). Konsequenterweise wird nicht nur Empfang u. Genuss, sondern auch der Besitz des konsekrierten Brots als nützlich angesehen. Ignatius v. Ant. bedient sich zwar schon der Sprache der Medizin, bleibt aber konsequent bei deren metaphorischem Gebrauch (Ign. Ant. Eph. 20, 2; Trall. 6 gegen eine materielle Deutung; Eph. 7, 2: Christus als Arzt; vgl. auch noch einschränkend 1 Cor. 10, 5, wo Paulus betont, dass die Wüstengeneration trotz des Essens der ‚geistlichen Speise' starb). Bei Gregor v. Naz. sind die eucharistischen Elemente lebensrettendes, äußerlich anwendbares Heilmittel (or. 8, 18 [SC 405, 284/6]; Greg. Nyss. vit. Macr. 31 [SC 178, 242/6] ohne Eucharistie u. ohne Berührung des Altars) u. in der Trad. apost. ein tatsächlich prophylaktisches *Antidotum (36 Botte). Ambrosius berichtet über die wunderbare Hilfe für einen Schiffbrüchigen, der noch nicht initiiert war u. deswegen das konsekrierte Brot noch nicht essen durfte (exc. Sat. 1, 43 [CSEL 73, 232f]; Näheres bei M. Van Uytfanghe: RAC Suppl. 1, 1258f; zur Eucharistie als Schutzgut des Reisenden O. Nussbaum: o. Bd. 9, 993f).

10. Traditio apostolica u. Syrische Didaskalie. a. Sympotische Strukturen. Die Traditio apostolica überliefert Regeln zu christlichen Gemeinschafts-M. (22/30 Botte). Teile des Materials in diesen Kapiteln sind wahrscheinlich älter als die Kompilation u. Überarbeitung des Textes im 4. Jh. (Rouwhorst, Roots 299). Sie setzen Elemente eines sympotischen Hintergrunds voraus, die mit der späteren Gestalt der aus einem wortzentrierten Teil u. der Eucharistie kombinierten Feier nicht in Einklang gebracht werden können, aber dennoch als Feiern mit hoher Dignität beschrieben werden. Rekonstruktionsversuche von älteren Strukturen der M. riskieren zirkuläre Argumentationen, sobald eine alte Stufe des Textes durch Streichung

von Elementen hergestellt wird, wie sie für die Liturgie der Eucharistie ab dem 4. Jh. typisch sind. Dennoch muss hier mit Vorsicht auf diese Möglichkeit zurückgegriffen werden.

β. Patronat. Einen gegenüber den Liturgien der Reichskirche altertümlichen Zug erhält Trad. apost. 22/30 Botte in ihrer Auseinandersetzung mit dem röm. Patronatssystem (Ch. A. Bobertz, The role of patron in the cena dominica of Hippolytus' Apostolic Tradition: JournTheolStud NS 44 [1993] 170/84). Private Patrone werden offenbar zu Spendern reduziert, deren Gaben der Bischof verwaltet (vgl. ausführlich zur Syr. Didaskalie Schöllgen, Anfänge aO. [o. Sp. 1079]). Wenn der Gastgeber des Kult-M. kein Amtsträger ist, spricht er zwar kein Gebet über Speisen u. Wein beim M. (Trad. apost. 28 Botte); die Traditio apostolica fordert jedoch noch würdiges Verhalten beim M. um des Gastgebers willen (27f Botte) u. seines Gedenkens beim ‚Darbringen' (lat. 26f Botte; ‚Essen' in den anderen Versionen) der Speisen u. des Weins. Wie Justin erwähnt auch die Traditio apostolica die Verteilung von **Apophoreta an abwesende Personen, die (noch?) der Gastgeber auswählt (de reliquiis sanctorum: der ‚hl.' Gemeinde oder der ‚hl.' Speisen der Gemeinde, 28 Botte). Der Empfang dieser Speisen ist daher nicht nur aus ökonomischen, sondern auch aus theologischen Gründen erstrebenswert.

γ. Gestufte Mahlteilnahme. Der kultische Charakter dieser Gemeinschafts-M., die ‚im Namen des Herrn' u. zum Wohlgefallen Gottes (Trad. apost. 29 Botte) gehalten werden, zeigt sich daran, dass Katechumenen nicht zusammen mit den Vollmitgliedern der Gemeinde Brot u. Wein, über denen der Vorsteher ein Gebet gesprochen hat, genießen (ebd. 26 Botte; Trad. apost. aeth. 36f [77/9 Duensing = Botte nr. 26. 28]: für alle Anwesenden). Sie bringen auch ihren Wein gesondert dar (vgl. zu Vereinshierarchien u. M.teilnahme o. Sp. 1026 [Sarapis; Mithras]. 1026. 1057/9 [Qumran]. 1059f [Essener]). In einer möglicherweise jüngeren Textschicht nehmen sie nicht am ‚reinen' Kuss der Gläubigen teil (Trad. apost. 18. 21 Botte). Brot u. Wein erhalten ihre besondere kultische Dignität dadurch, dass sie durch den Bischof, Presbyter oder Diakon (ebd. 28 Botte) für die Gruppe der Gläubigen ‚dargebracht' werden (ohne Angabe des Adressaten, daher: Gott [26/8 Botte; Trad. apost. aeth. 36 (77 Duens. = Botte nr. 25)]; ‚Erstlinge': vom Spender dem Bischof [Trad. apost. 31 Botte] u. dann durch diesen Gott [ebd.]). Die Regeln für die Katechumenen zeigen trotz ihrer Absonderung die Teilnahme an der M.feier der Gemeinde (vielleicht in einer eigenen Tischgruppe). Dem widersprechen die Kap. 18f Botte, die den sonst erst ab dem späten 4. Jh. üblichen Brauch der Entlassung der Katechumenen andeuten. – Seit dem 17. Jh. werden Zeugnisse des 4./5. Jh., die eine Zugangsbeschränkung zum Wissen über die Eucharistie u. christl. Initiation anzudeuten scheinen, im Sinn einer Geheimhaltungspflicht gedeutet (O. Perler, Art. Arkandisziplin: o. Bd. 1, 667/76; vgl. Ch. Jacob, ‚Arkandisziplin', Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius v. Mailand = Theophaneia 32 [1990]). Die frühen Schriftsteller kennen die Vorstellung nicht (Perler aO. 671f), obwohl das Verbot der Zulassung von Fremden zur Teilnahme am christl. M. belegt ist. Der Eindruck eines Schweigens über die Eucharistie in den vorkonstantinischen Texten entsteht dann, wenn die breiten Beschreibungen (zB. 1 Cor. 14, 23f sowie die bei Perler aO. 671f genannten Zeugnisse aus Justin, Tertullian u. Clemens v. Alex.) christlicher M. als nicht-eucharistische Agapen interpretiert u. daher ignoriert werden (M.-Y. Perrin, Norunt fideles. Silence et eucharistie dans l'orbis christianus antique: Bériou / Caseau / Rigaux aO. [o. Sp. 1046] 2, 737/63).

δ. Struktur. Es ist in Trad. apost. aeth. 35/8 (67/81 Duens. = Botte nr. 22/30) keine Spur einer der M.feier unmittelbar vorangehenden Instruktion im Sinn des späteren ersten, wortzentrierten Teils der dann mit der Eucharistie kombinierten Feier sichtbar. Besonders der nur äthiopisch überlieferte Text ebd. 36 (75/7 Duens.) kann daher im Sinn eines M., das ein *Lucernarium enthält, gedeutet werden. Ein Sättigungs-M. am Beginn der Feier steht auch hinter der Bestimmung über die Speisung u. Entlassung der Witwen vor dem Einbruch der Nacht (Trad. apost. 30 Botte). Nach dem Essen (Trad. apost. aeth. 36 [77, 2f Duens.]) werden statt des paganen Päans unter anderem ‚Psalmen' über einem Becher mit Mischwein rezitiert. Ein Ritualelement Brot wird als M.eingangsritual nicht erwähnt, genauso wenig ein Gebet über einem Becher vor oder während des

M. Im Folgenden (ebd. [77, 12/79, 1 Duens.]) wird der Text offenbar durch die Erwähnung der Verteilung von Brotstücken ergänzt. Entgegen dem kurz zuvor Gesagten (ebd. [77, 2f Duens.]) wird hier vorausgesetzt, dass das M. selbst noch nicht abgeschlossen ist. Die enigmatische Aussage (ebd. [77, 14/79, 1 Duens.]), dass es sich hier nicht um eine ‚Eucharistie‘ (akwatēt), sondern nur um eine ēwlōgīyā handelt, lässt sich als später Versuch verstehen, die vorangehende Beschreibung eines Symposions in ihrer liturgischen Dignität abzuwerten. Wenn ebd. 37 (79, 1 Duens.) ohne die folgenden Bestimmungen über die Verteilung des Brots (ebd. [79, 2/4 Duens.]) an 36 (77, 10/2 Duens.) angeschlossen wird, reflektiert der Text eine Bestimmung zum Redeverhalten beim Trinkgelage nach dem M. Ähnlich wie in der Didache (13) folgen Bestimmungen zur rituellen Manipulation von Erstlingsfrüchten der M.beschreibung der Traditio apostolica (31f Botte). Die Aufforderung zur eiligen (ebd.) Abgabe der Früchte deutet aber an, dass sie dem Bischof bald nach der Ernte zu übergeben sind. Dieses Ritual muss daher nicht mit dem Kult-M. verbunden sein. Die Segensgebete über Öl, *Käse u. Oliven (ebd. 5f Botte) verraten auch keinen Zusammenhang mit einem M. Das Gebet über dem Öl erwähnt auch die Verwendung des Öls als Heilmittel (vgl. McGowan 104f. 117; *Krankenöl). Die Texte der Traditio apostolica zu M. stehen nicht in Beziehung zur Initiation. Auch wenn die Regeln zur Taufeucharistie (Trad. apost. 21 Botte) eine liturgische Realität beschreiben, so repräsentieren sie kein Gemeinschafts-M. mehr.

ε. Syrische Didaskalie. Die Syr. Didaskalie überliefert spärliche Informationen über eucharistische Liturgien. Die Vorstellung, einem Bischof, der die Gemeinde besucht, das Gebet über dem Kelch zu überlassen, deutet an, dass über Brot u. Wein noch getrennte Gebete gesprochen wurden (Bradshaw 104f; vgl. ebd. 75f. 121/3 zu Didasc. apost. 12 [CSCO 408 / Syr. 180, 133f]). Es kann darin ein Stück der Struktur des M. ähnlich wie Trad. apost. aeth. 36 (75/9 Duens.) erhalten sein. Das Gebet über dem Becher gehört am Übergang vom Deipnon zum Trinkgelage zum religiösen Zentrum jener Feier. – Der Text sieht an anderer Stelle eine ausgefeilte Steh- u. Sitzordnung mit Geschlechtertrennung vor u. setzt das Schema der aus einer wortzentrierten Feier u. der Eucharistie kombinierten Feier voraus (Didasc. apost. 12 [CSCO 408 / Syr. 180, 129/34]; vgl. ebd. 26 [243f]: sogar bei Gräbern [gegen die jüd. Vorstellung der Totenunreinheit als unterstützendes Nebenargument gegen die Absonderung von menstruierenden Frauen]). Im überlieferten Stadium des Textes ist die Organisationsform des Gemeinschafts-M. bereits aufgegeben.

11. Origenes. Eine ähnliche Situation lässt sich auch für Caesarea (nicht Alexandria; H. Buchinger, Early Eucharist in transition? A fresh look at Origen: A. Gerhards / C. Leonhard [Hrsg.], Jewish and Christian liturgy and worship [Leiden 2007] 207/27, bes. 207) aus den Schriften des Origenes ableiten. Die Eucharistiefeier findet an Sonntagen statt. Die Verbindung der Eucharistiefeier mit einem vorangehenden Wortgottesdienst lässt sich nicht sicher u. nur indirekt erschließen. Die Feier findet in einem geräumigen Gebäude statt. Die Gläubigen wenden sich nach Osten, während der Vorsteher ein einziges Eucharistiegebet über Brot u. Wein spricht. Die Gaben werden heiliger Leib durch das Eucharistiegebet (c. Cels. 8, 33). Die Struktur der späteren, aus einem wortzentrierten Teil u. der Eucharistie kombinierten Feier tritt zwar noch nicht in der Klarheit hervor, wie sie im Früh-MA evident wird. Die Werke des Origenes zeigen aber, dass Struktur u. Brauchtum des christl. M. obsolet geworden sind.

III. Einzelfragen. a. Mahleingangsrituale. Die christl. u. rabbin. Gemeinschafts-M. entsprechen der elementaren Struktur griechischer u. römischer Symposien oder weichen von ihr gezielt ab. Dort folgt dem Essen eine hoch ritualisierte Übergangsphase mit Hymnen u. Gebeten sowie die Eröffnung des Trinkgelages. Den christl. M. geht nie eine Opferfeier am Tempel oder an einem Vereinsaltar voraus. Christliche u. jüdische M. beginnen daher mit dem Essen. Vor dem Essen werden M.eingangsrituale, typischerweise Gebete, vollzogen (Klinghardt 58/60). Es ist nach deren Herkunft u. eventuellen paganen Vergleichsobjekten zu fragen.

1. Antike Parallelen. Was pagane Hintergründe betrifft, wird auf die Erwähnung einer ‚propinatio‘ bei Plinius d. Ä. verwiesen (n. h. 14, 143). Es handelt sich dort aber nicht um einen Terminus der Trinkordnung (vgl. Vössing 34. 207f). Tiberius hat auch keinen

M.eingangsbecher im christl. Sinn ‚eingeführt' (institutum); die propinatio wird im Text von Plinius nur von Ärzten vertreten, die sich durch eine Innovation wichtig machen wollen (ebd. 374/6; vgl. Klinghardt 58). – Martial (5, 78) leitet eine Liste von Vorspeisen mit dem Begriff προπίνειν ein (griech. im lat. Text: Klinghardt 59). Dementsprechend ist auch das πρόπομα, das Athenaeus erwähnt, kein Vortrunk, sondern das Tablett oder das Sortiment der Vorspeisen, dessen mögliche Inhalte in den folgenden zwei Büchern der Deipnosophistai breit erklärt werden (dipnos. 2, 58BC; vgl. C. Friedrich [Hrsg.], Athenaios. Das Gelehrten-M. 1 [1998] 102: ‚Vortrunk'; S. D. Olson [Hrsg.], Athenaeus. The Learned Banqueters 1 [Cambrigde, Mass. 2006] 327: ‚appetizer plate' aufgrund des Kontexts; ähnlich Klinghardt 59f). – Aus dem sozialen Kontext des NT u. der frühen Kirche ist die grundsätzliche philosophische Haltung der Dankbarkeit für Speisen u. allgemein für Wohltaten des Lebens bekannt. Philon interpretiert Elemente des Tempelkults als Ausdruck der Dankbarkeit, ohne außerhalb des Tempels mit der Dankbarkeit verbundene Rituale zu assoziieren (Schaubrottisch: quis rer. div. her. 226; Darbringung der Gerstengarbe [Omer]: spec. leg. 2, 175; Laubhüttenfest: ebd. 2, 204; Dank für alles, auch Immaterielles: mut. nom. 222). – Epiktet ermahnt die Menschen zur Dankbarkeit für ‚trockene Früchte, Wein, Öl': ἄνθρωπε ... εὐχαρίστει τῷ θεῷ (diss. 2, 23, 5f). Dass εὐχαριστεῖν in diesem Kontext auf einen Brauch zur Rezitation von Tischgebeten schließen lässt, ist unsicher (anders P. Schubert, Form and function of the Pauline thanksgivings [Berlin 1939] 139). Epiktet mahnt nämlich im selben Satz zum ‚Danken' für ‚Sehen' u. ‚Hören'. – Auch Aristides (zeitlich vor Justin Martyr) empfiehlt die Christen in seiner Apologie heidnischen Lesern als gute Philosophen, denn die Christen ‚danken ihm (scil. Gott) zu jeder Stunde für jede Speise u. jeden Trank u. für die übrigen Wohltaten' (15, 8 [SC 470, 290]). Es ist für dieses Verständnis nicht notwendig u. aus den Belegen nicht ersichtlich, dass gerade vor u. nicht nach dem Essen Gott gedankt werden muss. – Im selben Sinn assoziiert 1 Tim. 4, 1/5 christliche M.eingangsgebete (‚mit Dank'). Der Text kritisiert asketische Tendenzen gegen Heirat u. den Genuss von (gewissen?) Speisen. Was Gott geschaffen hat, wird durch das ‚Wort Gottes' (bei der Schöpfung) u. das Gebet ‚geheiligt'. Hier wird nicht die Funktionsweise der Eucharistie dargelegt, sondern betont, dass Heirat u. Genuss von Speisen als Schöpfung Gottes dem dankbaren u. daher dankenden Menschen zur Verfügung stehen. ‚Geheiligt' ist auch nicht als alttestamentlicher Terminus technicus der priesterlichen Anteile zu verstehen (vgl. J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = EvKathKomm 15 [1988] 217/28 zSt.). Sonst wären jene Speisen gerade dem allgemeinen menschlichen Gebrauch entzogen. Der Text nimmt 1 Cor. 10, 30 u. Rom. 14, 6 auf, wo es um Fleisch (bei dem immer mit der Berührung mit paganem Kult zu rechnen ist), das ‚mit Dank' gegessen wird, geht. – Wenige Belege deuten über die philosophische Haltung hinaus auf konkretes, ritualisiertes Handeln vor dem Essen. Porphyrius zitiert eine Inschrift von Epidaurus, zu deren Auslegung er sich auf Theophrast beruft. Das Ziel von De abstinentia ist die Verteidigung des Vegetarismus. Er zitiert zu diesem Zweck Opferbräuche vor dem Essen bei verschiedenen Völkern, die mit kleinen vegetabilen Quantitäten u. ohne Tieropfer auskommen: Man habe ‚vom täglichen Essen ... ehe man es verzehrt, gleichsam als Erstlingsgabe (ἀπάρχεσθαι), ein kleines Stück darzubringen' (abst. 2, 20 [149f Nauck]; vgl. McGowan 77; Klauck, Herren-M. 53_{93}. 278f; s. o. Sp. 1047). – Athenaeus zitiert Pyrgion für einen Brauch der Kreter, vor der Verteilung des Essens vor dem M. eine Libation (μετ' εὐφημίας: ‚schweigend' oder ‚mit einem Lobspruch'?) zu vollziehen (dipnos. 4, 143E). Philonides deutet an, dass man Agathodaimon anruft (ἐπιφωνεῖν), wenn während des M. (παρὰ δεῖπνον) ungemischter Wein getrunken wird, u. identifiziert ihn mit Dionysos (bei Athen. dipnos. 15, 675B). – Proclus zitiert in seinen Scholien zu Hesiod Plutarch (frg. 95 Sandbach), der die Darbringung von einem kleinen Teil der Speise vor dem Essen (ohne Erwähnung eines Gebets) mit einem ‚Opfer' (θυσία) vergleicht u. die Funktion der Handlung als ‚zu Heiligem machen' (ἱερά ... ποιεῖν) beschreibt. Festzustellen, ob das M. als ‚heilig' genossen oder profaniert wird, interessiert den kurzen u. oberflächlichen Text nicht. Der dort folgende Abschnitt passt zu den Zeilen aus Hesiod (op. 748f), da er die Praxis des Ausgießens eines Teils einer zu

nützenden Flüssigkeit auf die Benützung von Wasser vor dem Bad ausdehnt. Als Vorbilder in den Epen nennt Klauck Il. 9, 219/21 u. Od. 14, 434/6 (Herren-M. 53_{92}). Beide Texte stehen auch im Kontext eines Opfers. – Ähnlich beschreibt der **Aristeasbrief 182/6, wie die Herolde (ἱεροκήρυκες) u. Opferer (θύται), ‚die die Gebete (κατευχαί) zu vollziehen pflegten', weggeschickt werden u. wie deren Aufgabe durch einen Trinkspruch des Priesters Eleazar vor dem M. auf das Wohl des Königs substituiert wird. – Wo unterschiedliche Quellen auf M.eingangsrituale zu sprechen kommen, deuten sie diese konsequent im Kontext von Opfern, auch wenn prinzipiell kein Opfer vorangeht.

2. Rabbinische Berakot. Die rabbin. Birkot ha-ro'eh (‚Segenssprüche dessen, der [etwas] sieht'; vgl. Tos. Berakot 6, 2/6; Berakot 9, 1) lassen sich als Versuch deuten, solche Haltungen in ritualisiertes Handeln zu übersetzen. Auch unter den alten rabbin. Texten zum Vortischgebet gibt es Stimmen, die nicht von einem standardisierten Text ausgehen, sondern eher eine Grundhaltung des Menschen durch ein kurzes Gebet zum Ausdruck bringen: ‚Sogar wenn er das Stück Brot sah u. sagte: 'Gepriesen [evtl. als Abkürzung der längeren Einleitungsformel], der dieses Brot geschaffen hat. Wie schön ist es!' Das ist eine Beraka' (Tos. Berakot 4, 4; vgl. ebd. 6, 6 zur Beraka über das Licht am Ende des Sabbats). – Die Rabbinen gelangten zu der Überzeugung, dass es Pflicht sei, vor dem Essen Berakot (vor allem über Brot u. Wein) zu sprechen (ebd. 4, 1/8. 12/5; 5, 11/4; bes. ebd. 4, 1; möglicherweise als Substitution der komplizierteren Rituale um Zehnt u. Truma: Leonhard, Blessings). – Did. 9 schlägt einerseits einen konkreten Ritualtext, der über Wein u. Brot zu sprechen ist, vor. Andererseits dankt dieser Text in der Tradition der Philosophen keineswegs für Speise u. Trank, sondern sehr allgemein für Christus u. assoziiert anhand des Brots die Sammlung der Kirche (zu griech.-röm. Parallelen Klinghardt 479/83). – Außerhalb des Christentums sind somit Vortischrituale u. -gebete nicht unbekannt. Das Ritual am Übergang vom Deipnon zum Trinkgelage wurde aber für wesentlich wichtiger gehalten. Diese Situation reflektiert auch die Tosefta. Tos. Berakot 4f, wo den Berakot vor dem Essen eine essentielle Bedeutung zugeschrieben wird, lässt diese Berakot noch von den einzelnen Mitgliedern des Symposions, ggf. auch wiederholt, rezitieren. Ebd. 4, 8 (vgl. 4, 12): ‚Einer rezitiert eine Beraka für alle' bezieht sich nur auf die Beraka über die erste Brot-Verteilung, nachdem sich die Gäste zum offiziellen Teil des Deipnon auf den Klinen niedergelassen haben (vgl. Lietzmann 207/10. 228). Regelmäßig tritt am Anfang der christl. u. jüd. M. zu den griech.-röm. Bräuchen ein Lobspruch über das Brot (oder das Essen im Allgemeinen) hinzu. Der Wein ist entweder darin mitgemeint (Tos. Berakot 4, 13), oder jeder spricht für sich eine Beraka über den Wein (ebd. 4, 12). Erst zum Ende des M. spricht einer für alle die Beraka (im Zusammenhang mit dem Nachtischgebet) über den Wein (ebd. 5, 6). Obwohl ebd. 4f bereits mehrmals erwähnt ist, dass während des Essens (auch gemischter) Wein getrunken wird, beginnt 5, 4 das Nachtischgebet mit ‚Man mischt (u. schenkt) ihm den ersten Becher ein' (vgl. πρῶτον ποτήριον; s. o. Sp. 1020). Damit entwirft Tos. Berakot 4f ein Symposion, das 1 Cor. 11, 23/6 nahesteht. Auch wenn manche Elemente nicht in die Zeit des Zweiten Tempels datiert werden können (zB. Tos. Berakot 4, 1), verbindet doch die Ritualvorschrift zur Hervorhebung (ebd. 4, 8) bzw. die bloße Erwähnung (1 Cor. 11, 23f; Mt. 26, 26; Mc. 14, 22) eines M.rituals im Zusammenhang mit dem Brot zu Beginn des M. u. dieselbe Betonung in Bezug auf den Kelch nach dem Essen das NT u. die Rabbinen. Die M.eingangsgebete der christl. Eucharistiefeier sind daher keine Weiterentwicklung der rabbin. Berakot. Rabbinen u. Christen entwickeln gleichzeitig aus einem zZt. des Zweiten Tempels vorhandenen Repertoire an Ritual- u. Deutungselementen Eucharistie u. M.-Berakot. Die konkrete Ausgestaltung der christl. M.eingangsrituale ist nicht zwangsläufig aus ihren Vorläufern der Zeit des Zweiten Tempels ableitbar.

3. Ursprünge. Es bleibt die Frage offen, was Juden des 1. Jh. einschließlich der Autoren des NT dazu bewegt hat, ihre M. in dieser Weise abweichend von ihren Zeitgenossen zu strukturieren. Die Manipulation von Wein beim formalen Gast-M., nicht der Wein an u. für sich, war pagan codiert (s. o. Sp. 1017/20). Juden u. Christen mussten das Übergangsritual zwischen Deipnon u. Trinkgelage zusammen mit der Manipulation des Weins für sich daher umcodieren. Das Brot

war dagegen frei von solchen Assoziationen. Es könnte als Grundelement u. damit Vertreter der festen Nahrungsmittel hervorgehoben worden sein. Es könnte auch als Gegenstück zum Fleisch zu größerer Bedeutung gelangt sein. Aufgrund seiner Herkunft aus Opfern war Fleisch im Gegensatz zu Wein (der erst zu libieren oder einer Gottheit zu widmen war) zumindest mit einer hohen Wahrscheinlichkeit bereits codiert, wenn es in den Speisesaal kam (1 Cor. 8. 10). Fleisch war außerdem für Menschen, die nicht einer kleinen, sehr reichen Schicht der Gesellschaft angehörten, keine tägliche Speise. Ein Ritual mit Brot war in mehrerlei Hinsicht universell einsetzbar. Daraus ergibt sich ein vorläufiger Ansatzpunkt dafür, dass Juden u. Christen weit über die Bräuche der paganen Welt hinaus die M.eingangsrituale betonten u. ausgestalteten u. an dieser Stelle im M.ablauf wichtige Quellen das Brot hervorheben. Das Bedürfnis, analog zum Opfer auch dem eigenen Vereins-M. einen kultischen Anfang geben zu können, kann die Entwicklung u. Betonung von M.eingangsritualen angeregt haben. Das früh belegte Interesse der Christen an der Deutung der Eucharistie als Opfer spricht ebenfalls dafür.

4. Reihenfolge. 1 Cor. 10, 16f. 21 erwähnt den ‚Kelch des Segens' (ποτήριον τῆς εὐλογίας, als Kelch des Nachtischgebets?, Kollmann 59) zwar vor dem Brot (gegen die übrigen Einsetzungsberichte u. 1 Cor. 11, 23/6); die Anspielung auf die Eucharistie ist hier aber neben der Deutung der Opfer am Jerusalemer Tempel (ebd. 10, 18) eines von zwei Beispielen für die Auffassung des Paulus, dass die Teilnahme an einem paganen Kult-M. Gemeinschaft (κοινωνία) mit den Dämonen herstellt (10, 21). 1 Cor. 10 ist daher für die Deutung der Eucharistie entscheidend, nicht aber für die Rekonstruktion von deren Ablauf. Berakot 6, 1 erwähnt zwar ebenfalls den Wein vor dem Brot. Hier handelt es sich aber um ein Repertoire von Berakot, keine Rubrik für ein Ritual. Dasselbe gilt für Trad. apost. 25, 15/27, 1 Botte: Dort stehen generelle Anweisungen zum Umgang mit Katechumenen beim M., aus denen kein Ablauf eines M. hervorgeht (anders Bradshaw 46. 48/50. 59). Auch Did. 14, 1, ‚brecht Brot' (scil. ‚dankt'), impliziert nicht, dass Did. 14 nur ein Nachtischgebet kennt. Nur Lc. 22, 17 u. Did. 9 beschreiben ein Gebet über dem Kelch vor dem Gebet über das Brot. Beide Texte kennen auch ein Nachtischgebet. Sie sind als Reste einer breiteren Tradition von M.bräuchen zu interpretieren. Sogar im Talmud Yerushalmi sind noch Berakot über Speisen beschrieben (Berakot 6, 1; jBerakot 6, 1, 10b; vgl. bBerakot 37a), die im späteren Judentum (außer im Festkontext) durch die Beraka über Brot u. Wein am Anfang des M. substituiert werden.

b. Antimähler. 1. Grundlagen. Unter dem Begriff ‚Asketische Eucharistien' fasst A. B. McGowan Phänomene christlicher Kult-M. zusammen, die in der Zusammensetzung von Speisen u. Getränken von der Norm, die sich in der Kirche als Rückblick auf die eigene Geschichte der Eucharistiefeier herausgebildet hat, absetzen. Die asketischen M. teilen mit allen später als Standardform betrachteten Kult-M. die Frontstellung gegen religiöse Vorstellungen u. Bräuche der Umwelt bei gleichzeitiger selektiver Beibehaltung von üblichen Strukturen der M. Die Traditionen der Anti-M. zeigen, dass die Grenzen nicht zwischen heiligen u. profanen M. gezogen wurden, sondern zwischen Speisen u. Getränken, die mit den Opfern assoziiert waren, u. solchen, die keine Assoziationen zu den Opfern hatten. Insofern sind die asketischen M. ‚Anti-M.' (s. o. Sp. 1045/8). Damit interessieren sich die Quellen auch nicht dafür, die Grenze zwischen Kult-M. oder profanem M. innerhalb der Gemeinde zu ziehen, sondern zwischen dem Essen innerhalb u. dem Essen außerhalb der Gemeinde zu unterscheiden (Peregrinus wird von den Christen abgelehnt, weil er öffentlich etwas Verbotenes [McGowan 143: Fleisch?] gegessen hat: Lucian. mort. Peregr. 16). – Strenge Gegner des öffentlichen Opfersystems essen grundsätzlich (u. nicht nur als Teil eines Vereins-M.) kein Fleisch u. lehnen den Weingenuss ab. Paulus versucht allerdings, einen gemeindetrennenden Effekt des Konflikts um Fleischgenuss abzuwenden, u. macht innergemeindliche Lösungsvorschläge (Rom. 14). Der Geschichtsschreibung begegnet dieses Anti-M. daher als innerchristliche Differenz. Aus Sicht seiner Vertreter richtete es sich aber gegen die heidn. Umwelt. – In der Verfolgungssituation entwirft Cyprian die Kirche (u. die Eucharistie) als alternative u. damit als analoge Institution zur röm. Gesellschaft u. nicht als Gegengesellschaft (Kirche als ‚Staatsreligion in Warteposition': McGowan 213). Neben weiteren Gründen für die

Beibehaltung von Wein zur Eucharistie ist damit die Frontstellung zum paganen Opfer aufgegeben u. die christl. Liturgie ein Opfer u. der Vorsteher ein (Opfer-) Priester. Ein Jh. später wird die Verachtung von Leuten, die Fleisch essen, unter das Anathema gestellt (343 nC. [?]: Conc. Gangr. cn. 2 [1, 245 Beneševič, Syntagma XIV titulorum]).

2. Gruppen u. Mahlformen. Mehrere im Lauf der Geschichte als häretisch bezeichnete Gruppen vertraten die Enthaltung von Wein (*Aquarii, *Artotyritae, Enkratiten [*Enkrateia], Montanisten [*Montanus], *Nasiräer, *Ebioniten: Iren. haer. 5, 1, 3) u. Fleisch. Die größte Wirkungsgeschichte eines Anti-M. ist Justin unter der Annahme, dass seine Apologie nach späteren Maßstäben überarbeitet wurde, zuteil geworden (McGowan 151). Obwohl die häresiologische Literatur zT. auch jüngere asketische Gruppen vor Augen gehabt haben kann, handelt es sich zumindest im 2. u. 3. Jh. nicht um innovative Gegenpositionen gegen etablierte Normen, sondern um ältere Traditionen des christl. Ostens (ebd. 173). Epiphanius erwähnt Stereotypen: kein Fleisch zu essen, einmal im Jahr eine Eucharistie mit Wasser zu feiern (haer. 30 [GCS Epiph. 1, 333/82]; vgl. 30, 16 [353/5]; 30, 13, 4f [350] zur Version des ,Ebioniterevangeliums', in dem *Johannes d. T. ,Kuchen' [ἐγκρίδας] statt ,Heuschrecken' [ἀκρίδας] isst). Eusebius beschreibt Jakobus u. a. als enthaltsam von Wein u. Fleisch lebend (h. e. 2, 23, 4/6). McGowan verweist auf die Literatur der PsKlementinen, die mehrfach M. aus Brot u. Salz erwähnen (176/83; zB. hom. 14, 1, 4 [GCS PsClem. Rom. 1, 204]). Dem Salz kommt in diesem Kontext wie auch der Erwähnung von Öl in analogen Fällen als Zutat zum Brot keine besondere kultische Bedeutung zu (McGowan 115/25). – Quellen zur Verwendung von Milch u. *Honig im christl. M. müssen grundsätzlich daraufhin befragt werden, ob sie Ritualhandlungen oder bloß biblische oder anthropologische Metaphorik reflektieren (zB. Ep. Barn. 6, 8/19). Aufgrund der kurzen Haltbarkeitsdauer von Milch wurde wahrscheinlich oft stattdessen *Käse gereicht. Die Darreichung von Bechern mit ,Milch', Honig u. Wasser bei der ersten Eucharistie der Neugetauften (Tertullian über die Markioniten adv. Marc. 1, 14, 3 u. über allgemeinen Gebrauch cor. 3, 3; Trad. apost. 21. 28f. 33 Botte) sind nach McGowan ,verstörende Erinnerungen an ein überreichhaltiges Herren-M.' (89, vgl. 107/15), in späteren Texten ein bloßes Traditionselement ohne Hintergrund in der rituellen Praxis oder als Ritual ein erratischer Archaismus in der Liturgie. Milch (Käse) u. Honig assoziieren nicht nur Paradies u. Ernährung des Kindes, sondern auch die Ablehnung der Sitten der heidn. Opfer. In ihrer Vision erhält Perpetua auf einer himmlischen Weide ein Stück Käse, während ,viele Tausende in weißen Kleidern' mit ,Amen' respondieren (Pass. Perp. 4, 8f [110/2 Mus.]). Der Text belegt zwar keine besondere Milch- / Käse-Eucharistie. Er reflektiert aber an mehreren Stellen die Assoziation von *Blut, männlicher u. tierischer Gewalt, Tod u. Opfer als Gegensatz zu Milch, weiblicher Bereitschaft, Leben zu fördern, u. Friede (ebd. 6. 20f [112/4. 128/30]; McGowan 102). Auch die gelegentlich genannten Elemente Öl, Brot, Gemüse, Salz, Wasser (vgl. Act. Paul. et Thecl. 25 [AAA 1, 252f] im Rahmen einer ἀγάπη [πολλή] als Terminus technicus?) haben offenbar nicht mehr als die Frontstellung gegen mit dem paganen Opfer assoziierte Speisen u. Getränke gemeinsam. – Analoge Vorstellungen finden sich in den Apokrypha (McGowan 183/94), zB. *Brotbrechen u. Darreichen von Wasser in Act. Paul. 7 (2, 229 Hennecke / Schneem.[5]). Judas Thomas nimmt nur Brot, Salz u. Wasser zu sich (Act. Thom. 20 [AAA 2, 2, 131]). Eucharistie nur mit Brot wird ebd. 27. 29. 49/51. 133 (143. 146. 165/7. 240) erwähnt (vgl. 121 [230f]: Brot u. Wasser; 158 [268]: ,Becher'), ebd. 152 (261) werden ,Öl, Wasser u. Brot' aus der Perspektive des Königs Misdai gegen Thomas vorgebracht; vgl. 76f (190/2) für die Qualifikation der Praxis des Thomas in Gegnerschaft gegen die paganen Opfer, vielleicht sogar implizit gegen Eucharistien anderer Christen, die Wein u. Wasser verwenden u. unter die Heiden subsumiert werden. Johannes spricht ein Dankgebet über Brot u. verteilt es (Act. Joh. 106/10 [CCApocr 1, 295/305]). – Die Grenzlinie der Ablehnung paganer Bräuche verläuft nicht entlang Judentum / Christentum - Heidentum, da auch Philosophen / Intellektuelle, die nichts mit dem Judentum gemeinsam haben (Pythagoras, Diogenes; spätere Gegner des Christentums wie Porphyrius), manche Auffassungen über das M.halten mit Christen u. Juden teilten. Es stehen am Anfang der Geschichte

der Eucharistie daher auch Anti-M. (anders Lietzmann), die sich in der Geschichte des Christentums zunächst ausdifferenzieren, dann aber (seit dem 3. Jh.) von den späteren Standardformen abgelöst werden.

c. Theophagie u. Theoxenie. 1. Theophagie. Paulus verknüpft 1 Cor. 10, 14/22 Eucharistie (u. Opfer-M. im Jerusalemer Tempel) mit der Vorstellung der Entstehung einer κοινωνία mit den Dämonen durch das Essen von geopfertem Fleisch. Wenn ,Dämonen' 1 Cor. 10 als Terminus technicus aufgefasst wird, wäre damit gemeint, dass das Opferfleisch oder die Teilnahme an einem Opfer-M. eine Infektion durch Dämonen überträgt (vgl. allgemein zur Vorstellung im NT Joh. 13, 27 für das Brot, das Jesus Judas reicht; u., neben späteren paganen Belegen bei Klauck, Herren-M. 50/2, markant Eus. praep. ev. 4, 23, 3). Wenn ,Dämonen' polemisch griechische Götter meint, konstruiert Paulus etwas, das griechisch-römisch u. jüdisch nicht gedacht wird, nämlich Theophagie (s. o. Sp. 1038/42). Paulus könnte auf den Becher ,des guten Daimon' beim Symposion anspielen, der mit Dionysos in Verbindung gebracht wird. Der Becher kann unter den Tischgenossen geteilt werden (1 Cor. 11 nicht explizit; Vortischbecher bei Lc. 22, 17; nur implizit Nachtischbecher bei Mc. 14, 23; vgl. zum Trinken aus einem Becher als Zeichen der Egalität indirekt Tos. Berakot 5, 9). Die Vorstellung, dass Dionysos ,getrunken' wird oder mit ihm eine besondere Gemeinschaft entsteht, ist auch nach paganen Quellen nicht eindeutig (s. o. Sp. 1039f). – Die Entstehung von κοινωνία mit JHWH durch das Essen des Opfertieres am Jerusalemer Tempel (1 Cor. 10, 18) ist zwar keine evidente Interpretation der Intention der Opfer (außer man interpretiert bereits die Notizen über das Essen ,vor JHWH' in diesem Sinn [Dtn. 12, 7f; Lietzmann 226]). Philon impliziert aber, dass die Menschen, die Opferanteile essen oder an die Armen verteilen, nicht mehr selbst Gastgeber des M. sind, weil das Fleisch Gott übergeben wurde (spec. leg. 1, 221; vgl. Klauck, Herren-M. 265). Er sieht auch, dass die Priester dadurch geehrt werden, dass sie beim Dankopfer einen mit Gott gemeinsamen Anteil erhalten (spec. leg. 1, 131). Die Vorstellung des Paulus liegt nicht fern. – In Joh. 6, 53/7 spricht Jesus über das verteilte Brot als ,mein Fleisch' (σάρξ; ebenso Ignatius u. Justin [s. o. Sp. 1076. 1078]; vgl. Theobald, Leib aO. [o. Sp. 1069] 121/65; ders., Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell: Th. Söding [Hrsg.], Johannes-Ev. - Mitte oder Rand des Kanons? [2003] 178/257; ,mein Blut' in Joh. 6, 54/6). Die Liturgiegeschichte rezipierte allerdings die Einsetzungsworte aus den Beschreibungen des Letzten Abend-M., in denen der Begriff ,Leib' (σῶμα: Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19; 1 Cor. 10, 16; 11, 24; zu Irenäus s. o. Sp. 1080) mit unklarer Referenz erwähnt ist. Analog dazu wird der Becher (vielleicht als Metonymie für den Wein) als ,mein Blut' (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24) oder aber Teilhabe an seinem Blut (1 Cor. 10, 16) u. ,der neue Bund in meinem Blut' (ebd. 11, 25/7) bezeichnet. Paulus spricht klar vom ,Trinken dieses Bechers' usw., nicht vom Trinken des Blutes Christi. ,Somatische Realpräsenz' (Klauck, Präsenz 327/30; dagegen Klinghardt 320f) lässt sich bei Paulus nicht festlegen, obwohl die Parallelisierung von ,Leib' u. ,Blut' die grundsätzlich plausible These erschwert, dass mit σῶμα die Gemeinde gemeint ist (als corpus oder Verein, so Kollmann 48; anders Klinghardt § 12, bes. 311/5; vgl. Theobald, Leib aO., bes. 157). Ziel der paulinischen Texte ist die Etablierung der κοινωνία der Gemeinde. 1 Cor. 10, 17 begründet diese κοινωνία auch mit dem Motiv des einen Brotes, das durch seine Verteilung eine Gemeinschaft stiftet (Klinghardt 310f); dieses Motiv wird wieder aufgegriffen (zB. Did. 9, 4). Diogenes Laertius bezeugt (vom Christentum unabhängig?) in einer Pythagoras zugeschriebenen Weisung eine ähnliche Vorstellung für die griech. Literatur (8, 34). – Paulus beschreibt alttestamentliche Vorbilder der eucharistischen Nahrung als ,geistlich' (πνευματικός: 1 Cor. 10, 3f; vgl. Did. 10, 3; Theobald, Leib aO.). Es ist nicht klar, ob er (trotz 2 Cor. 3, 17) zwischen der nur geistlichen Speise der Väter u. der gegenwärtigen Gemeinschaft mit Christus differenzieren will (anders Theobald). Dass πνευματικόν (βρῶμα / πόμα) die Vorstellung einer Realpräsenz Christi in Wein u. Brot der Eucharistie umschreibt, ist durch dieselbe Aussage über den Felsen in der atl. Perikope erschwert: Der geistliche Fels (Christus: ἡ [scil. πνευματική] πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός) gibt geistliches Wasser, das doch den Tod der Israeliten in der Wüste nicht verhindert (1 Cor. 10, 4f; vgl. Ex. 17, 1/7). –

Die Vorstellung von Jesu Fleisch (Joh. 6) u. Blut repräsentierenden M.elementen deutet die Interpretation des Todes Jesu als Opfer an (vgl. Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20; vgl. ‚für uns gestorben‘: Rom. 5, 8; Christus als Paschatier: 1 Cor. 5, 7; ferner Eph. 5, 2; Hebr. 10, 12). Auch die Einsetzungsberichte enthalten Termini, die im Kontext der Opfer gebraucht werden (αἷμα ἐκχεῖν: Ex. 29, 12; Lev. 4, 18. 25. 34 kombiniert mit Jes. 53, 12). Hebr. deutet den Tod Christi mittelplatonisch als irdisches Abbild des Teils eines himmlischen Rituals, das in Analogie zum Tempelritual des Versöhnungstages entworfen wird (vgl. 9, 12. 14; 13, 12). Christus gewinnt als Hoherpriester u. Opfertier im Opfer sein eigenes Blut für das himmlische Ritual. Hebr. spricht nicht von dessen Genuss des Bluts.

2. Theoxenie. Texte, in welchen der irdische Jesus der Gastgeber oder Vorsitzende eines M. ist (Mt. 14, 13/21; 15, 32/9; Mc. 6, 32/44; 8, 1/10; Lc. 9, 10b/7; Joh. 6, 1/15), legen keine Abhängigkeit der spärlich belegten zeitgenössischen Vorstellungen von Theoxenie nahe. Klauck, Präsenz 326 kann zur Plausibilisierung der Vorstellung einer ‚prinzipalen Personalpräsenz‘ Christi beim Abend-M. nur auf den Begriff des κυριακὸν δεῖπνον u. als paganes Parallelphänomen nur auf Aristides u. die Einladungen zum Sarapis-M. verweisen (s. o. Sp. 1020/4). Auch bieten die Mysterien von Eleusis keine Begründung für eine ‚kommemorative Aktualpräsenz‘, die Klauck in 1 Cor. 11, 26 sieht. Auch die pagane Theoxenie macht die Götter nicht einfach zu Tischgenossen (als Vorsitzende oder Gäste) der Gruppe von Menschen, sondern bewahrt den Abstand zwischen Gott u. Mensch (s. o. Sp. 1052; anders Lampe). Lc. 24, 30/3 u. Act. 1, 4 (mit der Variante συναυλιζόμενος für die bessere Lesart συναλιζόμενος; dagegen: Joh. 21, 9/14; Act. 10, 41) belegen nicht einfach die Vorstellung der Anwesenheit des Auferstandenen beim christl. M. Nachdem die ‚Jünger von Emmaus‘ ihn im Kontext eines M.eingangsrituals erkannt (bzw. die Apostel mit ihm gesprochen: ebd. 1, 5/8) haben, sehen sie ihn nicht mehr, brechen das M. sofort ab u. verlassen den Ort. – Konkrete M. ergeben den Stoff für die Metaphorik himmlischer u. / oder eschatologischer Gast-M. Das himmlische u. / oder eschatologische Gast-M. ist folglich metaphorisches Interpretament irdischer M. Insofern ist ‚proleptische Finalpräsenz‘ des auferstandenen Christus beim Herren-M. zwar denkbar (Klauck, Präsenz 327); die frühen Quellen greifen diesen in paganen Vorstellungen ebenfalls nicht breit entfalteten Gedanken jedoch kaum auf, um über die Präsenz Christi beim M. der nachösterlichen Gemeinde nachzudenken (außer vielleicht der in seiner Deutung unklare Schwur Jesu Mt. 26, 29; Mc. 14, 25; Lc. 22, 18). – Den schlechten Ruf als ‚Fresser u. Säufer, Freund der Zöllner u. Sünder‘ (Mt. 11, 19; Lc. 7, 34) handelt sich der irdische Jesus ein, weil er Gast (nicht Gastgeber) von Menschen zweifelhaften Ansehens ist. Die Tradition (vgl. Mc. 1, 31; 2, 15/7; 14, 1/9; Lc. 7, 33f. 36/50; 10, 38/42; 14, 1/24; 15, 1f; 19, 1/10; A. McGowan, The meals of Jesus and the meals of the church: Studia liturgica diversa, Festschr. P. F. Bradshaw [Portland 2004] 101/15) wurde nicht zur christl. Eucharistieinterpretation im Sinn der Theoxenie weiterentwickelt. – Aus Mt. 18, 19f kann nicht auf eine besondere Gegenwart Christi beim Kult-M. geschlossen werden.

d. Mimesis. Der Aufweis von Liturgieelementen, die das Letzte Abend-M. nachahmen, ist in den christl. Kirchen ein wichtiges Element der Identitäts- u. Legitimitätskonstruktion eucharistischer Liturgien. Typisch christliche M. werden nach dem Auftrag Jesu zu seinem Gedächtnis gehalten (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24/6). – Theobald bestimmt zwei Voraussetzungen (die M.praxis des irdischen Jesus u. das Abschieds-M.) u. einen Grund (die umstürzende österliche Erfahrung der ersten Zeugen) des Herren-M. der Alten Kirche (Theobald, Herren-M.). Eine Geschichte christlicher M. müsste demnach erklären, warum sich in Nachahmung Jesu inszenierte M. von ihrem Vorbild u. damit ihrem Urspung entfernt haben. – Die Frage, warum sich ‚das Herren-M. ausgebreitet‘ hat (vgl. ders., Eucharistie aO. [o. Sp. 1100] 179_3), projiziert aber die Eucharistiefeier des 4. Jh. u. des Früh-MA, als die kombinierte Feier eines lesungszentrierten Teils mit der Eucharistie bereits eine kirchlich-gesellschaftliche Veranstaltung sui generis geworden war, in neutestamentliche Zeit zurück. Dabei wird ausgeblendet, dass Gemeinschafts-M. im Zentrum des antiken Vereinslebens standen (wenn sie nicht ohnehin der wichtigste Zweck u. die einzige Aktivität des Vereins waren; Klinghardt 29/43, bes. 33;

vgl. Harland). Eucharistiefeiern bis ins 3. Jh. glichen dem Letzten Abend-M. nicht, weil sie es imitierten (anders Rouwhorst, Célébration 92f), sondern weil das Letzte Abend-M. u. spätere christl. M.feiern mögliche Handlungs- u. Deutungsoptionen antiker M. verarbeiten. Es gibt daher keinen Grund u. ebenso keinen Beleg dafür, dass Einsetzungsberichte in christlichen M. als Text rezitiert worden wären (zur Didache s. o. Sp. 1074f). – Die überlieferten Traditionen über Jesus steuern zu bestehenden Institutionen u. Bräuchen Aitiologien bei, regen Gestaltungsänderungen im Rahmen des Üblichen an oder unterstützen in jüdischen u. paganen Texten ebenfalls bezeugte Strömungen invertierter Mimesis der verbreiteten Bräuche (zu Anti-M. s. o. Sp. 1045/8. 1096/9). Die hoch stilisierten, frühestens ab dem 3. Jh. anzunehmenden eucharistischen Liturgien sind keine Gemeinschafts-M. u. damit dem Letzten Abend-M. unähnlich (vgl. E. Dekkers, L'eucharistie, imitation ou anamnèse de la dernière cène?: RevScRel 58 [1984] 15/23; Dix aO. [o. Sp. 1069] 48/102). – Aus den spärlichen Details der ntl. Einsetzungsberichte lässt sich einerseits so wenig über die rituelle Gestalt des Letzten Abend-M. erheben, dass es trotzdem als Vorbild der frühmittelalterl. Liturgien der Eucharistie begriffen werden konnte; vgl. Amalar v. Metz (9. Jh.), Liber officialis 3, 24, 8 (339 Hanssens) über die liturgischen Handlungen u. Gesten des Priesters während der Eucharistiefeier als Reflex der Handlungen Jesu beim Letzten Abend-M.; vgl. die analoge moderne Theorie von Dix aO. über Jesu 7-fache Handlungssequenz ([Brot] nehmen, danksagen, brechen, geben; [Kelch] nehmen, danksagen, geben), die seit apostolischer Zeit in eine 4-fache Sequenz (Gabenbereitung, Eucharistisches Hochgebet, Brotbrechen, Kommunion) geändert besteht, bzw. die Kritik der These bei Bradshaw, Eucharist aO. (o. Sp. 1079). Andererseits erscheinen im 4. Jh. vom Bibeltext leicht abweichende Paraphrasen des Einsetzungsberichts (vgl. F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte [1928]; zur Datierung der Traditio apostolica s. o. Sp. 1086) zugleich mit der Entwicklung ausformulierter Hochgebetstexte (*Improvisation; A. Budde, Improvisation im Eucharistiegebet: JbAC 44 [2001] 127/41; ders., Die ägypt. Basilios-Anaphora [2004], bes. 320/4. 545/67). – Der Befund legt nahe, dass durch die Ausbreitung der vom Symposion unabhängigen u. ihm unähnlichen Formen der Feier (im 3. Jh.) spontane Assoziationen zwischen dem Ritual u. seiner Aitiologie unwahrscheinlicher wurden. In den jüngeren Formen der Eucharistiefeier mit obligatorisch vorangehendem Lesungsteil vergewissert der Vortrag eines Einsetzungsberichts die Identität u. ungebrochene Kontinuität der Tradition. Schon zuvor werden im Kontext derselben Entwicklung Debatten über das Ausmaß mimetischer Handlungselemente zu diesem Zweck geführt (zur Verwendung von Wein bei Cyprian s. o. Sp. 1084).

P. F. Bradshaw, Eucharistic origins = Alcuin Club Coll. 80 (London 2004). – M. Corbier, Le statut ambigu de la viande à Rome: DialHistAnc 15, 2 (1989) 107/58. – E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie = Catholica 6, 2 (Brussel 1947). – M. Detienne / J.-P. Vernant (Hrsg.), La cuisine du sacrifice en pays grec (Paris 1979). – A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3] (1923). – M. Ebner (Hrsg.), Herren-M. u. Gruppenidentität = Quaestiones Disputatae 221 (2007). – S. Georgoudi / R. Koch Piettre / F. Schmidt (Hrsg.), La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Mediterranée ancienne = BiblÉcHautÉt Sc. rel. 124 (Turnhout 2005). – Ch. Grappe (Hrsg.), Le repas de Dieu = WissUntersNT 169 (2004). – Ph. A. Harland, Associations, synagogues, and congregations. Claiming a place in ancient mediterranean society (Minneapolis 2003). – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RGVV 24 (1935). – K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum = ebd. 9, 2 (1910). – H.-J. Klauck, Herren-M. u. hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtl. Unters. zum ersten Korintherbrief[2] = NtlAbh NF 15 (1986); Präsenz im Herren-M. 1 Kor 11, 23/26 im Kontext hellenist. Religionsgesch.: ders., Gemeinde - Amt - Sakrament. Ntl. Perspektiven (1989) 313/30. – M. Klinghardt, Gemeinschafts-M. u. M.gemeinschaft. Soziologie u. Liturgie frühchristlicher M.feiern = TextArbNtlZeit 13 (1996). – B. Kollmann, Ursprung u. Gestalten der frühchristl. M.feier = Gött. Theol. Arb. 43 (1990). – P. Lampe, Das korinthische Herren-M. im Schnittpunkt hellenist.-röm. M.praxis u. paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17/34): ZNW 82 (1991) 183/213. – C. Leonhard, Blessings over wine and bread in Judaism and Christian eucharistic prayers: A. Gerhards / C. Leonhard (Hrsg.), Jewish and Christian liturgy and worship. New insights into its history and interaction = Jewish and Christian Perspec-

tives 15 (Leiden 2007) 309/26; The Jewish Pesach and the origins of the Christian Easter. Open questions in current research = StudJud 35 (2006). - B. LEYERLE, Meal customs in the Greco-Roman world: P. F. Bradshaw / L. A. Hoffman (Hrsg.), Passover and Easter. Origin and history to modern times = Two Liturgical Traditions 5 (Notre Dame 1999) 29/61. - H. LIETZMANN, Messe u. Herren-M. Eine Studie zur Gesch. der Liturgie[3] = ArbKirchGesch 8 (1926). - A. B. MCGOWAN, Ascetic eucharists. Food and drink in early Christian ritual meals (Oxford 1999). - I. / H. S. NIELSEN (Hrsg.), Meals in a social context. Aspects of the communal meal in the Hellenistic and Roman world[2] = Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 1 (Aarhus 2001). - F. PFISTER, Art. Kultus: PW 11, 2 (1922) 2106/92. - G. A. M. ROUWHORST, La célébration de l'eucharistie dans l'église primitive: Questions Liturgiques 74 (1993) 89/112; The roots of the early Christian eucharist. Jewish blessings or Hellenistic symposia?: Gerhards / Leonhard aO. 295/308. - V. SAXER, Vie liturgique et vie cotidienne à Carthage vers le milieu du 3[e] s. = Studi di Antichità Cristiana 29 (Città del Vat. 1969). - J. SCHEID, Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains (Paris 2005). - D. E. SMITH, From symposium to eucharist. The banquet in the early Christian world (Minneapolis 2003). - W. SPEYER, Das M. als religiöse Handlung im Altertum: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 3 = WissUntersNT 213 (2007) 121/36. - H. J. STEIN, Frühchristl. M.feiern. Ihre Gestalt u. Bedeutung nach der ntl. Briefliteratur u. der Johannesoffenbarung = WissUntersNT 2, 255 (2008). - P. STENGEL, Opferbräuche der Griechen (1910). - M. THEOBALD, Das Herren-M. im NT: TheolQS 183 (2003) 257/80. - P. VEYNE, Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine: Annales. Histoire, Science Sociale 55 (2000) 3/42. - K. VÖSSING, Mensa regia. Das Bankett beim hellenist. König u. beim röm. Kaiser = BeitrAltertK 193 (2004).

Clemens Leonhard (A. C II.IV. D) / Benedikt Eckhardt (B. C I.III).

Mahl VI (Räume und Bilder).

A. Vorbemerkungen. I. Allgemeines. Gemeinsam M. halten oder M. in Tischgemeinschaft feiern ist als eine der zentralen kommunikativen u. kulturellen Handlungen des Menschen auch in der griech.-röm. Antike von größter Bedeutung (*Essen). Über die körperliche Sättigung hinaus war das M. das wichtigste Ereignis im Sozialleben der Römer (K. M. D. Dunbabin, Convival spaces: JournRomArch 9 [1996] 66), sei es als privates Gast-M., etwa als convivium, als öffentliche Speisung (epulum) oder kultische Handlung u. nicht zuletzt beim Toten-M. Ein M. wurde entsprechend seiner Bedeutung architektonisch u. zeremoniell gewürdigt, der ‚Erfolg' wurde nicht nur an Qualität u. Quantität der Speisen u. Getränke, sondern am Unterhaltungswert der Gesamtinszenierung bemessen. Nach frühen grundlegenden Studien zum M. (Marquardt, Priv.[2]; Blümner, Röm. Priv.[3]; Friedlaender, Sittengesch.[10]) wurden in den letzten Jahrzehnten, bei wachsendem Interesse für sozialhistorische Zusammenhänge, besonders von althistorischer Seite Wesen u. Bedeutung des griech. u. röm. M. kulturgeschichtlich erforscht (vgl. mit Lit. Slater; Donahue; Vössing, Mensa; Stein-Hölkeskamp; Vössing, Bankett). Von archäologischer Seite führte die Erforschung

des Wohnens zu ähnlicher Aufmerksamkeit (vgl. zusammenfassend Dunbabin, Banquet). In der Kunst standen besonders die christl. M.szenen u. ihre Deutung im Mittelpunkt der Diskussion. Dagegen sind keine jüd. M.darstellungen oder spezielle architektonische Befunde bekannt.

II. Liegendes Mahl. Die Sitte des liegenden M., in der griech. Welt als ein Ritual männlicher Gruppen der Oberschicht praktiziert, war im Verlauf des 3. Jh. vC. von den Römern in die häuslichen Gebräuche übernommen worden. Die Römer nannten das Speisen in Form eines oft vielgängigen, möglichst raffiniert dargebotenen abendlichen M. (cena), dem ein gemeinsames Trinken (comissatio, vgl. K. Vössing, Das röm. Trinkgelage [comissatio] - eine Schimäre der Forschung?: ders., Bankett 169/89) folgen konnte, convivium. Cicero lobte diese Bezeichnung ausdrücklich, da sie über Essen u. Trinken hinaus den Sinn des M. im Zusammenleben herausstelle (Cic. Cato 45). Üblicherweise nahmen die, idealerweise neun, Teilnehmer auf drei Π-förmig aufgestellten Klinen Platz (Varro ling. 9, 9), mit dem Gastgeber innen auf der linken Kline (imus lectus) u. dem Ehrengast direkt neben ihm, als dritter auf der mittleren Kline (medius lectus; vgl. J. R. Clarke, Art in the lives of ordinary Romans [Berkeley, CA 2003] 223/7). Über den Speisetisch in der Mitte erlaubte die räumliche Nähe gemeinsame Konversation. Trotz der starken Ritualisierung war der Ablauf in den Details sehr variabel (vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Tempestiva convivia. Das Gast-M. u. die Ordnung der Zeit: Vössing, Bankett 143/55). Konstant blieb das Speisen im Liegen Zeichen des Luxus-Anspruchs u. der gehobenen sozialen Stellung, es nobilitierte Anlass, Gastgeber u. Gäste des M. Es wurde im gesamten griech.-röm. Kulturraum bis zum Ende der Spätantike praktiziert u. kann als eines der Charakteristika des M. gelten. Am Hof in Kpel ist es noch im 9. Jh. bezeugt, wo die Sitte beim Gesandten Luitprand v. Cremona bereits Befremden hervorrief (Luitprand. antapodosis 6, 8 [MG Script. rer. Germ. 41, 156]). – Ein deutlicher Entwicklungsschritt im Verlauf der Kaiserzeit ist der Wechsel von Π-förmig gruppierten Klinen zum Sigma-M. (Sigma in der Form ‚C', s. u. Sp. 1110), das aus dem im Freien üblichen Liegepolster (stibadium) hervorging (Dunbabin, Triclinium). Damit geht eine geänderte Liegeordnung u. Kommunikation der nun idealerweise acht eng beieinander liegenden Teilnehmer einher, mit dem Ehrenplatz in cornu dextro bzw. bisweilen im Zentrum des Sigmas (Engemann, Ehrenplatz; ders., Deutung 120; A. Bettenworth, ‚... cessit diadema fidei'. Das Gast-M. des Kaisers Maximus im Martinsepos des Paulinus v. Périgueux: Vössing, Bankett 69/82). Anders als bei den Griechen konnten in Rom am M. auch Frauen teilnehmen. Dagegen war das Essen im Sitzen ein Zeichen von Eile, des begrenzten Umfanges der Speisung in Form eines Imbiss' etwa in Tabernen oder Garküchen oder auch der sozial niedrigeren Stellung der Speisenden.

III. Anlässe. a. Alltag u. Feste. Die Anlässe für M. waren äußerst vielfältig, ebenso die Qualität u. der Umfang der gebotenen M. Im städtischen Zusammenleben bildeten M. als convivia in Privathäusern oder am Hof (Vössing, Mensa), öffentliche Speisungen (epulum) an Feiertagen oder zu besonderen Anlässen mit zT. sehr großen Ausmaßen (Donahue) u. nicht zuletzt als regelmäßige Bankette von Kollegien (für den Westen: Bollmann) u. Kultvereinen (dazu im Überblick Schwarzer 104/88; allg. Dunbabin, Banquet 92/102) einen ständigen, sehr wichtigen strukturellen Faktor (Stein-Hölkeskamp).

b. Totenmahl. Zu den fest verankerten Ritualen im Kult für die Verstorbenen gehört das Toten-M., das zu verschiedenen Terminen im familiären oder bisweilen halböffentlichen Rahmen im Verlauf von Begräbnissen u. als Totengedenken gefeiert wurde (Toynbee). Belegt ist ein Bankett bei der Bestattung am Grab (silicernium). Mit der cena novemdialis am neunten Tag endete die Trauerzeit der Angehörigen. Offizielle Totengedächtnistage mit Toten-M. am Grab waren die parentalia zwischen dem 13. u. 22. Februar. Dazu gehörten die ferialia, an denen kleine Opfer ans Grab gebracht wurden, am 22. dann die caristia oder cara cognatio, mit denen ein convivium für die Familienangehörigen am Grab einherging. Weitere wichtige Daten des Totengedenkens waren der dies natalis (*Geburtstag), der ebenso Gelegenheit bieten konnte für Opfer u. Bankette wie die Rosalia (vgl. mit Diskussion der Quellen Ghedini 35/7). Regional konnte es große Unterschiede in der Ausprägung des Totengedenkens geben. Eine Verbin-

dung von Bildquellen u. den schriftlich überlieferten Toten-M. ist in der Regel nicht möglich.

c. Christliche Mähler. Zu den verschiedenen Formen christlicher M. u. ihrer Entwicklung s. *Mahl V (C. Leonhard: o. Sp. 1067/90). Darüber hinaus sei die auf dem Sterbebett gereichte, als viaticum bezeichnete Eucharistie erwähnt, die spätestens seit dem 4. Jh. belegt ist (Volp 166/72; O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1021/3).

B. Architektur. I. Pagan. a. Triklinium. Öffentliche Speisungen fanden wohl im Zirkus u. ähnlichen öffentlichen Räumen oder im Freien statt u. hinterließen daher keine archäologischen Spuren; ebenso standen Portiken, Höfe oder Säle öffentlicher u. privater Bauten zur Verfügung. Dagegen gibt es mit dem Triklinium einen speziell dem M. gewidmeten Raum, der ab spätrepublikanischer Zeit gleichermaßen im privaten urbanen u. suburbanen Wohnbau (casa, villa) wie in Vereinshäusern (Bollmann) oder Palästen anzutreffen ist (Dunbabin, Banquet 36/52). Die charakteristischen drei Klinenplätze wurden im rechteckigen Raum aufgemauert oder im Bodenbelag als umlaufendes Π bzw. zentrales T vorgesehen. Der freie Bereich vor den Klinen, besonders deutlich beim Triklinium im House of the Fountains in Conimbriga, Portugal, erhalten (Ende 2./Anf. 3. Jh.; ebd. 42/5 Abb. 23), konnte für Darbietungen genutzt werden. Oft nehmen Bodenmosaike oder Wandmalereien inhaltlich direkt Bezug auf die Raumfunktion, etwa durch M.darstellungen oder dionysische bzw. auf Speisen u. Getränke bezogene Bilder, zB. gut erhalten im House of Dionysos in Paphos, Zypern (2. Jh. nC.; C. Kondoleon, Domestic and divine. Roman mosaics in the House of Dionysos [Ithaca 1994] 191/267). Triklinien fanden auch im Außenbereich Verwendung, wie fest installierte Garten- u. Sommertriklinien zeigen. Je nach Anspruch konnten die Klinen mit Marmor verziert u. um kühlende Wasserspiele ergänzt sein (S. C. Nappo, I triclini di Muricine: Vössing, Bankett 55/67).

b. Liegepodien in Kultlokalen. Architektonisch variabler sind Bankettsäle für kultische M., die sich in großer Zahl im Zusammenhang von Heiligtümern, aber auch von privaten oder Mysterienkulten erhalten haben (Überblick mit Typologie: Schwarzer 104/88; *Kultgemeinde). Neben den charakteristischen Liegepodien, die als breite Bänke die Wände umlaufen, können Installationen zur Versorgung mit Wasser u. angeschlossene Küchen ihre Funktion ausweisen. In Pergamon konnte ein Podiensaal als Bankettsaal des dionysischen Kultvereins der Bukoloi identifiziert u. die Baugeschichte des Vereinslokales über 400 Jahre bis in die 2. H. des 4. Jh. nC. verfolgt werden. Auch seine Malereien nahmen dionysische Themen auf (Schwarzer 4/103). Die größte Gruppe bilden die Kultlokale des *Mithras. Die meist längsrechteckigen unterirdischen Mithräen boten den in der Regel 20 bis 40 männlichen Mitgliedern der geheimen Gemeinschaften auf zwei an den Seitenwänden aufgemauerten Liegepodien Raum für die Mysterien u. die anschließenden Kult-M. (M. Clauss, Cultores Mithrae [1992]; R. Merkelbach, Mithras. Ein pers.-röm. Mysterienkult[2] [1994]; J. P. Kane, The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment: J. R. Hinnells [Hrsg.], Mithraic Studies 2 [Manchester 1975] 313/51; Schwarzer 163/7).

c. Konchen für Sigma-Mähler. Die sichelförmigen Bodenpolster (Stibadien) setzten sich ab dem 2. Jh. nC. auch im Innenbereich durch. Die nach der C-Form des griech. Buchstabens benannten Sigma-M., bei denen die M.teilnehmer im Halbkreis auf Speisesofas lagen, hatten auch Folgen für die Architektur (K. M. D. Dunbabin, Ut Graeco more biberetur. Greeks and Romans on the dining couch: I./H. S. Nielsen [Hrsg.], Meals in a social context [Aarhus 1998] 81/101): Ab dem 4. Jh. weisen Bankettsäle oft Konchen zur Aufstellung der Sigma-Bänke auf, nun mit halbkreisförmigen Tischen in der Mitte. Auf dem Bodenmosaik eines Bankettsaals im Haus des Falkners in Argos (frühes 6. Jh.) ist diese Aufteilung abgebildet als Halbkreis mit sieben radialen Liegeplätzen u. mit angerichteten Fischen auf dem halbrunden Tisch in der Mitte (Dunbabin, Banquet 170f Abb. 100). Auch die Sigma-Bänke konnten gemauert, mit Marmor verkleidet u. mit Wasserspielen bestückt sein (E. Morvillez, La fontaine ‚utere felix' de Carthage: AntTard 15 [2007] 303/20; ders., Les sigmasfontaines dans l'antiquité tardive: Vössing, Bankett 37/53). In den reichen suburbanen Villen u. Palästen der Spätantike tauchen Bankettsäle mit einander paarweise gegenüberliegenden Konchen oder Trikonchen auf, zB. in der Villa von Desanzo (Mitte 4. Jh.; E. Morvillez, Les salles de réception tri-

conques dans l'architecture domestique de l'antiquité tardive en occident: Histoire de l'Art 31 [1995] 15/26). Vereinzelt sind Festsäle mit bis zu sieben Konchen überliefert, zB. die Große Halle im sog. Antiochus-Palast in Kpel, vermutlich ein Umbau des 6. Jh. (R. Naumann, Vorbericht über die Ausgrabungen zwischen Mese u. Antiochus-Palast 1964 in Istanbul: IstMitt 15 [1965] 135/48), oder im Haus des Bacchus in Cuicul/Djemel, Numidien (Mitte 5./6. Jh.; J. Lassus, La salle à sept absides de Djemila-Cuicul: AntAfric 5 [1971] 193/207). Die wohl prächtigste solcher Hallen im Kaiserpalast in Kpel, das sog. Triklinium der Decanneacubita, wird Konstantin d. Gr. zugeschrieben, ist aber erst in Quellen des 5. Jh. genannt (R. Krautheimer, Die Decanneacubita in Kpel: Tortulae, Festschr. J. Kollwitz = RömQS Suppl. 30 [Rom 1966] 195/9).

d. Einrichtungen für Totenmähler. Architektonische Einrichtungen für Toten-M. sind häufiger erhalten, zB. in der Nekropole von Ostia bzw. auf der Isola sacra, mit gemauerten Triklinien u. zT. auch Kochstellen (M. Floriani Squarciapino, Scavi di Ostia 3. Le necropoli 1. Le tombe di età repubblicana e Augustea [Roma 1958]; I. Bragantini, Il lato ovest. L'occupazione dello spazio. Lo spazio rituale: S. Angelucci u. a. [Hrsg.], Sepolture e riti nella necropoli di Isola Sacra: BollArcheol 5/6 [1990] 61/70; Dunbabin, Banquet 125/9). Im oberirdischen Eingangsbereich des sog. Flavier-Hypogäums der Domitilla-Katakombe wird ein Saal mit umlaufenden Bänken von einer Brunnenkammer für die Versorgung mit Wasser ergänzt (A. M. Schneider, Der Eingang zum ,Hypogäum Flaviorum': RömMitt 43 [1928] 1/12; L. Pani Ermini, L'ipogeo dei Flavi in Domitilla: RivAC 48 [1972] 235/69). Auch von Zömeterien in Nordafrika sind ähnliche Befunde bekannt (A. Di Vita, L'area sacro-funeraria di Sidret el-Balik a Sabratha: RendicPontAcc 53 [1980/82] 273/82; Février, Culte 220/6).

II. Christlich. a. Eucharistie. Orte christlicher M.feiern sind vor der Monumentalisierung des Kirchenbaus nur selten greifbar, etwa in den Hauskirchen in *Dura-Europos u. Qirbize, Syrien (S. de Blaauw, Art. Kultgebäude: o. Bd. 22, 282/6). In der Frühzeit werden M. in spontan hergerichteten Räumen von Privathäusern stattgefunden haben. Erst ab konstantinischer Zeit werden in Kirchen mit einem festen *Altar auch archäologische Spuren für christliche M.feiern greifbar.

b. Totenmahl. Aus dem paganen Grabkult übernahmen die Christen mit der Sitte des Toten-M. auch den Bedarf an entsprechenden Einrichtungen im Bereich der Zömeterien. In Rom ist das Beispiel der oberirdischen Triklia bei S. Sebastiano erhalten. Die Nutzung des kleinen rechteckigen Gebäudes mit umlaufender Bank ist durch Graffiti an den Wänden gesichert, die die Abhaltung von refrigeria im Gedenken an Petrus u. Paulus u. Verstorbene bezeugen (Jastrzebowska, Unters.; A. M. Nieddu, La basilica Apostolorum sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante [Città del Vat. 2009] 7/13). Sie datieren wohl in die Jahrzehnte nach 250 (Ch. Pietri, Art. Graffito I: o. Bd. 12, 658; Diefenbach 38/80). Zahlreicher sind dagegen Mensen in den Katakomben. Besonders im 4. Jh. wurden sie mit Vorliebe in unmittelbarer Nähe der Gräber von reichen oder verehrten Bestatteten angebracht, in Raumecken von Cubicula oder seitlich von Arkosolen angesetzt, oft mit rundem Sockel u. einer runden Marmor- oder Glasschale, auf der wohl Speisen des Toten-M. symbolisch für den bzw. die Verstorbenen deponiert wurden (A. M. Schneider, Mensae oleorum oder Totenspeisetische: RömQS 35 [1927] 287/301; J. H. Tulloch, Woman leaders in family funerary banquets: C. Osiek / M. Y. MacDonald, A woman's place [Minneapolis 2006] 173f). Der genaue Ablauf vom oberirdischen Toten-M. (Klauser, Toten-M.; Février, Repas; Volp 77/86. 214/39) u. der Deponierung von Speisen ist allerdings unbekannt. In der Maius-Katakombe gibt es zudem aus dem Tuff gearbeitete Kathedren, die, da sie für einen Erwachsenen zu klein sind, vielleicht als symbolische Sitzplätze für die Verstorbenen gedacht waren (Klauser, Cathedra). Umlaufende Bänke bietet auch die Capella Greca in Priscilla (Nestori 27f; s. u. Sp. 1128). Grabmensen u. Einrichtungen für Toten-M. wurden in bedeutender Zahl auch auf Friedhöfen in Nordafrika (Février, Culte) u. Spanien gefunden (X. Barral i Altet, Mensae et repas funéraires dans les nécropoles d'époque chrét. de la péninsule ibérique: Atti del IX Congr. Intern. di Arch. Crist. [Città del Vat. 1978] 2, 49/69). In den christl. Katakomben auf *Malta sind in den zT. geräumigen Grabkammern öfters aus dem anstehenden Felsen niedrige runde Mensen mit sie umschlie-

ßenden Liegebänken ausgearbeitet, die Platz für Toten-M. direkt bei den Gräbern boten (M. Buhagiar, The Christianisation of Malta [Oxford 2007] 26/8). Im Verlauf des 4. Jh. wuchs seitens der Kirche der Wunsch, die oft ausartenden Toten-M.feiern in den Zömeterien zu unterbinden u. durch Eucharistiefeiern im Kirchengebäude zu ersetzen (Volp 234/9; R. M. Jensen, Dining with the dead. From the mensa to the altar in Christian Late Antiquity: L. Brink / D. Green [Hrsg.], Commemorating the dead [Berlin 2008] 107/43; Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 125f). Augustinus berichtet, dass seine Mutter Monnica in Mailand im Auftrag des Ambrosius vom Türsteher einer Kirche abgewiesen wurde, als sie ein traditionelles Trank- u. Speiseopfer zu Ehren eines Märtyrers darbringen wollte (Aug. conf. 6, 2 [CCL 27, 74]; Th. Klauser, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 238). Daraufhin gab sie die pagane Sitte für eine Spende an die Armen auf u. erfreute sich der Eucharistie in der Kirche. Dagegen lobte Paulinus v. Nola ausdrücklich das Toten-M., das Pammachius zum Tod seiner Gattin Paulina in Kirche u. Atrium von Alt-St. Peter in Rom stiftete, da es als euergetische Armenspeisung zugleich ein Werk der Caritas war (Paulin. Nol. ep. 13, 11/4 [CSEL 29, 92/6]; Ghedini 40; Jensen aO. 132f).

c. Verbindung Eucharistie - Grab. Bereits in konstantinischer Zeit war in den bislang sechs Umgangsbasiliken in Rom ein Bautyp entwickelt, der Bodengräbern in katakombenartiger Dichte Platz bot u. zugleich für Eucharistie- u. Toten-M.feiern dienen konnte (Krautheimer; V. Fiocchi Nicolai, La nuova basilica circiforme della via Ardeatina: RendicPontAcc 68 [1995/96] 69/233; de Blaauw aO. [o. Sp. 1111] 311/5; Diefenbach 155/65). Der Wunsch, direkt über den Gräbern der Märtyrer Eucharistie zu feiern, fand in Rom mit dem Konzept der Basilika ad corpus Verwirklichung. Genannt seien die Anlagen von Pelagius II in S. Lorenzo fuori le Mura, der Altar Gregors d. Gr. über der Petrus-Memorie in Alt-St. Peter u. der Honorius-Bau von S. Agnese (R. Krautheimer, Rom. Schicksal einer Stadt 312/1308 [1987] 98/102; vgl. L. Spera, Riti funerari e ‚culto dei morti' nella tarda antichità: Augustinianum 45 [2005] 5/34; dies., ‚Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrare'. Interventi papali su tombe di martiri per la celebrazione ad corpus tra tarda antichità e altomedioevo: dies. [Hrsg.], Martiri ed eucaristia nella civiltà cristiana [Città del Vat. 2007] 43/69). Eine Alternative war die Deponierung von Reliquien unter dem *Altar (zuletzt H. Brandenburg, Altar u. Grab: Martyrium in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 71/98; U. Peschlow, Altar u. Reliquie. Form u. Nutzung des frühbyz. Reliquienaltars in Kpel: M. Altripp / C. Nauerth [Hrsg.], Architektur u. Liturgie [2006] 175/202).

C. Mahlbilder. I. Allgemeines. Für die in allen Gattungen häufig überlieferten M.bilder hatte sich über Jhh. ein auf altorientalische, hellenistische u. etruskische Vorbilder rückführbares Grundschema herausgebildet (J. M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe s. av. J.-C. [Rome 1982]; J. Fabricius, Die hellenist. Toten-M.reliefs [1999]), das im Prinzip bis zum Ende der Spätantike als Grundmuster Verwendung fand (‚Toten-M.-Motiv': Dunbabin, Banquet 104/10). Dieses Schema eines Klinen-M. (s. unten) fand bis in die Kaiserzeit vor allem auf Grabmonumenten weiteste Verbreitung, auf Stelen, Urnen, Malereien oder Mosaiken, in vollplastischen Skulpturen auf Sarkophagdeckeln oder als Reliefbild auf Sarkophagdeckeln u. -fronten. Im privaten Kontext finden sich M.bilder mit wenigen Varianten etwa auf Malereien u. Mosaiken im Wohnbereich oder auf Luxusgegenständen (Pyxiden, Tafelgeschirr) u. in der Buchmalerei (s. unten). Nach einem Rückgang im 2. Jh. (ebd. 70f; Ghedini 39) wächst ihre Zahl ab dem 3. Jh. wieder stark an. Sie werden nun, je nach Kontext, Teil mythologischer u. biblischer Szenen oder bilden reale oder allegorische M. ab. Eine Identifizierung der wichtigsten M.teilnehmer ist oft durch Beischriften oder Porträts gesichert. Trotz der großen Bedeutung des M. bei Hof hat sich keine imperiale Ikonographie erhalten (Dunbabin, Banquet 8). Der Benennung des konkreten Anlasses einer M.darstellung u. der Entschlüsselung ihrer genauen Deutung wurde in der Forschung stets große Aufmerksamkeit gewidmet (s. unten).

II. Pagane / profane Mahldarstellungen. a. Klinenmahl. Der Grundtyp besteht aus einem auf einer Kline oder einem (Toten-) Bett Lagernden, der den Oberkörper auf einem Arm abstützt u. mit der freien Hand

eine Speise oder ein Getränk zu sich nimmt. Oft ist die Szene um die Ehefrau, gemeinsam liegend oder auf einem eigenen Sessel sitzend, oder weitere Angehörige erweitert. Ferner können Dienerinnen u. Diener Speisen oder Getränke herbeibringen oder auf Tischen abstellen. In der profanen Kunst werden Klinen-M. in der Spätantike selten. Ein einzelner M.herr auf einer Kline, dem Diener mit Speisen u. Getränken aufwarten, ist auf einem Fresko im Odeion-Hanghaus in Ephesos (frühes 4. Jh.) zu sehen (V. M. Strocka, Tetrarchische Wandmalereien in Ephesos: AntTard 3 [1995] 77/89 Abb. 12). Ein Bodenmosaik im House of the Boat of Psyches (235/312 nC.), Antiochia, zeigt ein Klinen-M. der Personifikationen Agros u. Oporoa, denen Oinos den Wein serviert (Dunbabin, Banquet 69f Abb. 35).

b. Bankettszene. Je nach Raumangebot, Kontext u. Bildintention wurde die Zahl der Klinen u. Teilnehmer zu ausführlichen Bankettszenen erweitert, mit Variationen in Geschlecht, Anzahl u. Tracht der Teilnehmer, den Speisen u. Getränken, dem Mobiliar, dem Personal sowie dem architektonischen Rahmen (Innen- oder Außenraum). Der größte Teil dieser Bilder wird in die Kaiserzeit datiert. Besonders dicht ist die Überlieferung auf Fresken in Wohnhäusern in Pompeji (ebd. 52/63); oftmals hat das M. hier neben festlichen auch dionysische oder erotische Züge. Neben M.bildern aus mythologischem Zusammenhang gibt es auch Darstellungen, die als realistische M.szenen gedeutet wurden, zB. in der Casa del Triclinio in Pompeji (V 2, 4; um 50 nC.; vgl. Th. Fröhlich, Lararien- u. Fassadenbilder in den Vesuvstädten [1991] 222/9).

c. Sigma-Mahl. Ab dem 3. Jh. werden M.szenen in allen Gattungen zumeist in Form eines Sigma-M. u. mit opulenten Details wie der reichen Kleidung von M.teilnehmern, der speziellen Tracht von Dienern etwa als Mundschenk, mit farbenfrohen Sigma-Polstern, wertvollem Tafelgeschirr aus Glas u. Edelmetallen, aufwendigen Möbeln oder Gerät wie dem caldarium (Heißwasserbehälter) oder exklusiven Speisen dargestellt. Auf dem Bodenmosaik im Eingang eines Trikliniums im Haus des Orpheus in Sepphoris (2. H. 3. Jh.) werden vier M.teilnehmer auf einem Sigma von zwei Dienern mit Getränken versorgt, ein weiterer Diener bedient das caldarium. Auf dem Tisch ist Geflügel angerichtet (Dunbabin, Banquet Taf. 12). Kaum jünger ist das zentrale Bodenmosaik im Atrium des sog. Freudenhauses in Ephesos mit vier bekränzten Männern u. Frauen u. einem nackten jugendlichen Diener als Mundschenk des Sigma-M. Mischkrater u. caldarium betonen den Aspekt des Weintrinkens (ebd. 164f Abb. 97). Wohl konstantinisch datiert das Mosaik der Kleinen Jagd in einem Saal der Villa Casale in Piazza Armerina, Sizilien, mit der M.szene im Freien auf einem Stibadium im Zentrum des Bildes. Hier dinieren fünf Männer nach der Jagd, es gibt einen Mundschenk u. weitere Dienerschaft, die das Essen bereitet (A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana. The villa of Piazza Armerina [Palermo 1982] 175/87). Ein direkter Bezug zur Jagd (durch die Abbildung direkt unter der Darstellung einer Tierjagd) ist auch beim Sigma-M. auf einem Stibadium im Zentrum der Jagd-Platte des Seuso-Schatzes gegeben (wohl Antiochia, 2. H. 4. Jh.). Ein Ehepaar in der Mitte des Stibadiums speist in Begleitung von drei weiteren Männern; auf dem Tisch vor ihnen wird Fisch von zwei Dienern angerichtet (M. Mundell-Mango / A. Bennett, The Sevso Treasure [Ann Arbor 1994] 80/97). Ein ähnliches Picknick im Freien auf einem Stibadium ziert auch das Zentrum der etwa gleichzeitigen Cesena-Platte (Dunbabin, Banquet 144f Abb. 85). Auch auf einem Stoff (wohl 5. Jh.) im Brooklyn Museum, New York, sieht man in der oberen Hälfte eines Bildmedaillons drei Männer, die auf einem Sigma-Polster dinieren; in der unteren Hälfte erscheinen Diener (Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 249/51 nr. 230). In zwei illuminierten spätantiken Codices sind Sigma-M. für die M.szenen der Erzählung gewählt. Auf fol. 100^v des Vergilius Romanus (Ende 5. Jh.) erscheint das Gast-M. der Dido als Sigma-M. mit drei nimbierten Teilnehmern, sie selbst in der Mitte des Sofas; Fisch u. Brote sind auf dem Tisch angerichtet, u. zwei Diener bringen Wein. Auf Miniatur nr. 27/30 der Ilias Ambrosiana (6. Jh.) speisen griechische u. trojanische Krieger vor ihren Zelten auf Sigma-Polstern, desgleichen lagern auf Miniatur nr. 9/10 die olympischen Götter bei ihren Beratungen über den Krieg beim Sigma-M. (R. Bianchi-Bandinelli, Hellenistic-Byz. miniatures of the Illiad [Illias Ambrosiana] [Olten 1955]

67/9). Auf einer Elfenbeinpyxis (frühes 6. Jh.) wird das M. der Götter im Zusammenhang mit dem Paris-Urteil als Sigma-M. wiedergegeben (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 104 Taf. 55). Eine weitere Pyxis mit Sigma-M. zeigt wohl ein Isis-Fest (ebd. nr. 105 Taf. 56).

d. Kultmahl. Sichere Darstellungen von M. innerhalb gemeinschaftlicher kultischer Handlungen sind selten. Das Lararium im Haus des Obellius Firmus in Pompeji (IX 14, 2/4; frühaugusteisch) zeigt unter den üblichen Bildern des häuslichen Kultes eine Bankettszene auf drei Klinen (Dunbabin, Banquet 56/8) mit sechs beim M. lagernden u. dazwischen einer stehenden Person, die zwei Becher hebt. Die Szene, früher als häusliches M. anlässlich der Saturnalia angesprochen, wird heute als Kult-M. zu Ehren der Verstorbenen anlässlich der caristia mit zugehörigem Opfer an die *Laren gedeutet (F. Giacobello, Larari pompeiani [Milano 2008] 102f). Einige wenige Weihereliefs aus Kleinasien vom 2. Jh. vC. u. 2. Jh. nC. zeigen wohl rituelle Bankette der Kultvereine mit den Mitgliedern, die eng aufgereiht auf den Liegepodien lagern (Schwarzer 162f). Das gemeinsame M., bei dem *Mithras u. Sol den Stier verzehren, gehört zur geläufigen mithräischen Ikonographie (Kane aO. [o. Sp. 1110] 313/51), in der Regel ein Klinen-M. Mehrfach sind darüber hinaus in Malerei oder Skulptur Sigma-M. gezeigt, die sich als Kult-M. der Mysten oder als eine Vermischung der Darstellung von Götter-M. u. Kult-M. deuten lassen, zB. auf einem Fresko im Mithraeum Barbarini, Rom (3. Jh.; Merkelbach aO. [o. Sp. 1110] 306f). Ähnliche Darstellungen eines Sigma-M. mit drei Mysten, wohl beim kultischen M. nach der *Initiation, zeigen Votivtafeln aus Blei des sog. Kultes des Donauländischen Reiters (E. L. Ochsenschlager, Lead plaques of the Danubian Horseman type at Sirmium: Sirmium 2 [1971] 51/66), u. zwar im dritten Bildregister. Die Mysten vollziehen hier wohl das Götter-M. nach.

e. Grabmonumente mit Mahldarstellungen. 1. Grabskulptur. Das in der Forschung als Toten-M.-Motiv bezeichnete Bild mit Verstorbenen auf einer Kline bleibt bis ins 3. Jh. auf paganen Grabmonumenten weit verbreitet u. tritt vereinzelt auch in der Spätantike noch auf. Prominente Beispiele aus Rom sind der Balbinus-Sarkophag (um 238) mit Balbinus u. seiner Frau, ganzfigurig beim Klinen-M. auf dem Deckel (Dunbabin, Banquet 120/5), u. der Sarkophag des Caecilius Vallianus (um 270) mit dem Verstorbenen auf der Kline im Zentrum der Front, zu dem eine Dienerprozession von den Seiten Speisen u. Getränke bringt (Katalog: Himmelmann 47/55). Auch auf Urnen u. Stelen werden Verstorbene so repräsentiert, zT. in besonderer regionaler oder sozialer Prägung wie auf den Stelen der equites singulares (A. Busch, Von der Provinz ins Zentrum. Bilder auf den Grabdenkmälern einer Elite-Einheit: P. Noelke [Hrsg.], Romanisierung u. Resistenz [2003] 679/94). Daneben zeigen Bilder auf Sarkophagen das gemeinschaftliche Toten-M., zumeist in der Form eines normalen Sigma-M. mit Stibadium im Freien (Katalog: Himmelmann 57/66), wie zB. auf dem Deckel-Frg. im Vatikan (3. Viertel 3. Jh.) mit vier im Freien speisenden u. zechenden Männern, Mundschenk u. Dienern, die einen Ofen befeuern u. warmen Wein mischen (Dunbabin, Banquet 131). Bisweilen wird in diesen Szenen auch der Verstorbene angegeben, u. Girlandenschmuck oder Blumen können auf eine himmlische Sphäre hinweisen. Im Übrigen liegt aber die Assoziation zum realen Toten-M. zu Ehren des Verstorbenen auf der Hand.

2. Grabmalerei u. -mosaik. Ein ähnliches Bild zeigt die Grabmalerei. Einerseits wurden Verstorbene auf dem stärker isolierenden Klinen-M. geehrt, wie in der spätseverischen Flavier-Galerie der Domitilla-Katakombe (Wilpert, Mal. Taf. 7, 4), im Grab nahe dem Columbarium der Statilii (Dunbabin, Banquet 109) oder in den Fresken eines Grabes der via Latina (Wilpert, Mal. Taf. 265). Andererseits finden sich häufig Darstellungen von Banketten auf Sigma-Bänken oder Stibadien, so zB. auf dem Fresko des Altares im Grab des Vestorius Priscus, in Pompeji vor der Porta Vesuvio (S. Mols / E. Moormann, ‚Ex parvo crevit'. Proposta per una lettura iconografica della Tomba di Vestorius Priscus fuori Porta Vesuvio a Pompei: Riv. Stud. Pomp. 6 [1993/94] 15/52), im Columbarium 31 der Nekropole der via Laurentina (1. H. 3. Jh.) mit den Namensbeischriften aller Teilnehmer (Dunbabin, Banquet 130 Abb. 75) oder im Hypogaeum der Crispia Salvia in Lilybaeum, Sizilien (2. Jh.; ebd. Taf. 7). In der Spätantike finden sich solche Sigma-M. als großfigurige Hauptbilder, sei es als

Fresko wie in Gräbern in Costanza (Tombeau du banquet, Mitte 4. Jh.; A. Barbet, Le tombeau du banquet de Costanta en Roumanie: Ch. Sapin [Hrsg.], Édifices et peintures aux IVe-XIe s. [Auxerre 1995] 25/47) oder auf Bodenmosaiken wie im Grab der Mnemosyne aus Antiochia mit einem opulenten Sigma-M. von drei reich geschmückten Frauen, die von Dienerinnen umgeben sind (spätes 4. Jh.; Dunbabin, Banquet Taf. 14). Einen Sonderfall bildet das jüngst restaurierte Bild der Attika des Mausoleums des Clodius Hermes (3. Jh.) in Rom. Während man im Bild der vier in der Landschaft verteilten Stibadien früher ein euergetisches Toten-M. gesehen hat (Ghedini 40), wurde jüngst eine Deutung als Gast-M. der *Circe vorgeschlagen, ähnlich wie für die M.szene in einem Fries des etwa gleichzeitigen Aurelier-Hypogaeums (Bisconti 85/7). Größten Wert haben wegen der begleitenden Inschriften die beiden Sigma-M. des Bild-Zyklus im Grab der Vibia (Mitte 4. Jh.). Die Malereien des von ihrem Gatten u. Sabazios-Priester Vincentius in Auftrag gegebenen Arkosols zeigen in der Bildfolge mit der Entführung der Vibia durch Pluto nach Art des Proserpinaraubes, dem Totengericht über sie, ihrer Einführung ins Paradies zum M. der Seligen (vgl. J. Engemann, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 306; E. Dassmann: ebd. 397) u. dem M. der septem pii sacerdotes eine direkte Darstellung eines jenseitigen M. unter der Anwesenheit der Verstorbenen (Engemann, Deutung 116/20).

f. Varianten u. Entwicklung. Relativ selten sind Abbildungen, bei denen im Sitzen gespeist oder getrunken wird. Auf kaiserzeitlichen Monumenten wie dem Amiternum-Relief (Mitte 1. Jh.) oder auch einem Sarkophagdeckel im Vatikan (Ende 3. Jh.), die sowohl liegendes wie auch sitzendes Speisen in getrennten Gruppen nebeneinander vorführen, dürfte diese bewusste Trennung genau die beabsichtigte Aussage beinhalten, dass nämlich euergetische M. verschiedene Gruppen der Gesellschaft auch verschieden bedachten (Dunbabin, Banquet 79/91 Abb. 40. 45). Je nachdem ob die Gäste zu einer cena oder einem epulum geladen waren, fanden sie sich dann am Bankett liegend oder im Sitzen speisend wieder. Dagegen führt das sitzende Trinken zweier Männer auf einem Sarkophag der Isola Sacra (Ende 3. Jh.) eine Alltagsszene in einer Taberne vor (ebd. Abb. 42). Schließlich wurde vorgeschlagen, dass die zahlreichen auf Bänken in einem großen Oval sitzenden M.teilnehmer auf dem Mosaic of banquet aus Karthago (Ende 4. Jh.) bereits das Ende der Sitte reflektieren, sich zum M. niederzulegen (H. Blanck, Ein spätantikes Gast-M. Das Mosaik von Dur-ech-Chott: RömMitt 88 [1981] 329/44). Auch hier scheint es sich aber mit den zahlreichen Dienern zwischen den Bänken u. den Musikanten im mittleren Bildraum um die Darstellung eines größeren euergetischen M. zu handeln, das, anders als beim convivium, sitzend erfolgte (Dunbabin, Banquet 89/91).

g. Indirekte Mahlbilder. Häufig wurde vor allem im privaten Wohnbereich das M. auch indirekt durch Assoziationen thematisiert. So konnte durch die Abbildung von Speisen oder ihren Zutaten auf Malereien u. Mosaiken in Form von Xenia oder Stillleben auf ein konkretes M. bzw. eine Speisefolge hingewiesen werden (H. Mielsch, Stilleben zwischen Naturstudie u. Speisekarte: Vössing, Bankett 27/35). Auch Abbildungen vom ἀσάρωτος οἶκος (‚ungefegten Haus') mit Speiseresten als Trompe l'œil, oft in breiten Rahmenstreifen von Mosaikböden in Triklinien verlegt, erinnern an das M. selbst (Dunbabin, Banquet 63f). In der Ausstattung von Triklinien u. Bankettträumen waren neben Anspielungen aus dem dionysischen Bilderkreis ferner zT. großfigurige Darstellungen von Dienern beliebt, die reale Gäste mit Aufmerksamkeiten wie Getränken u. auf Tabletts dargebotenen Imbissen willkommen hießen. In Ephesos boten im Triklinium der Wohneinheit 1 von Hanghaus 2 (um 225 nC.) fast nackte Dienerinnen u. Diener Eintretenden neben Schmuck u. Girlanden auch Speisen u. Getränke an (V. M. Strocka, Die Wandmalerei der Hanghäuser in Ephesos [Wien 1977] 52f; N. Zimmermann, Die Wandmalerei der Wohneinheit 1: F. Krinzinger [Hrsg.], Das Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheiten 1 u. 2 [ebd. 2009] 109/14). In der noch unpublizierten Taberne der Wohneinheit 7 aus der gleichen Zeit sind vergleichbare Diener mit Speisen u. Getränken normal bekleidet. Ähnliche Beispiele gibt es auch in Rom: Lebensgroße Diener vor Säulenarchitektur sollten die Gäste in einem Raum der Schola Praeconum (3. Jh.) in Empfang nehmen (Dunbabin, Banquet 100f Abb. 52f). Das Bildschema bleibt in der Spätantike

ISBN 978-3-7772-1010-0 (Lieferung 183/184)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 185: *Mahl VI [Forts.] – Manes*
(Mit Titelbogen und Register zu Band XXIII)



2010

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

beliebt, wie Diener mit Speisen u. Getränken aus einem Gebäude vom Caelius (1. H. 4. Jh.; H. Mielsch, Zur stadtröm. Malerei des 4. Jh. nC.: RömMitt 85 [1978] 167f) u. zB. ein Mosaik mit einer Reihe von sechs mit Trinkgefäßen aufwartenden Dienern auf einem Mosaik im Haus des Bacchus in Complutum, Spanien (um 400) belegen (Dunbabin, Banquet 152 Abb. 87).

III. Christliche Mahldarstellungen. a. Vorbemerkung. Christliche M.bilder unterscheiden sich in aller Regel nicht von den heidnischen u. sind nur durch den Bildkontext als christlich zu identifizieren. In biblischen Bildern wurden Klinen-M., Sigma-M. oder Varianten je nach inhaltlichem Bedarf u. Platzangebot abgerufen. Die zeitliche Stellung der Monumente bedingt wohl ein Überwiegen des Sigma-M.

b. Mahldarstellungen aus dem AT. Wohl situativ durch die laut Textvorlage oft wenig festlichen Anlässe motiviert, überwiegt bei den M.bildern des AT noch eine Darstellung des Speisens im Sitzen. In der Wiener Genesis (6. Jh.) sind zwei M.szenen ins Bild gesetzt. Auf fol. 8^{r} erscheint das M. Esaus (Gen. 25, 34). Esau sitzt hinter einem Tisch u. isst aus dem Teller vor ihm, von links bedient ihn Jakob (B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei [2003] 115/7). Dagegen ist das Gast-M. des Pharao (Gen. 40, 20) in Seitenansicht als zeitgenössisches Sigma-M. wiedergegeben (fol. 17^{v}; Zimmermann 164/6). Der Pharao in cornu dextro trägt Diadem u. Purpur des byz. Kaisers, Diener bieten Getränke an, u. zwei Frauen musizieren. Auf fol. 25^{r} des Ashburnham-Pentateuchs (7. Jh.) reicht im oberen Register rechts Jakob dem Isaak das Essen (Gen. 27, 25). Isaak sitzt an einem hölzernen Tisch, auf dem Jakob von rechts kommend ein Gefäß serviert (Schrenk 101). Jeweils differenziert sind auch die M.szenen im AT-Zyklus auf dem bemalten Behang der Abegg-Stiftung (4. Jh.). Während das M. der Brüder Josephs (Gen. 43, 32) als Sigma-M. erscheint, sitzen die drei Männer in Mamre hinter einem Tisch (Gen. 18, 8; Kötzsche 154/8). Ferner lagert hier Isaak auf einer Kline, als Jakob ihm das M. bringt (ebd. 170/2). Auch in der Mosaikkunst findet sich die Szene der Bewirtung in Mamre, u. zwar einmal in Rom im Mosaikzyklus in S. Maria Maggiore (um 432), mit den drei Männern hinter einem Holztisch sitzend (Schrenk 55/8), u. in S. Vitale in Ravenna (ca. 537/47), ebenfalls mit drei hinter einem Holztisch sitzenden Männern (Deichmann 235 Abb. 278). Nur auf der Holztüre von S. Sabina in Rom (um 430) findet sich auf der Tafel der Wunder in der Wüste die Episode des Wachtel- u. Manna-Wunders verbunden mit einem M. (Ex. 17, 13/8; G. Jeremias, Die Holztüre der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 34f Taf. 31b. 32a). Das Wachtelwunder illustrieren drei Männer, die um einen gedeckten Tisch sitzen u. nach den Wachteln auf der runden Tischplatte greifen. Beim Manna-Wunder wiederholt sich die Szene mit Manna-Flocken auf dem Tisch, zudem treten von den Seiten zwei typische Dienergestalten hinzu. Auf Sarkophagen findet sich das Thema M. im Bild des auf einem Felsen sitzenden Hiob, dem seine Frau Sitis das Brot anreicht, so zB. auf einem röm. Passionssarkophag (2. Drittel 4. Jh.; RepertChrAntSark 1, 57f nr. 61). In der Grabmalerei gibt es dieselbe Szene in Malerei 4 der Katakombe Ss. Marcellino e Pietro (Deckers / Seeliger / Mietke 202) u. in den Kammern C u. I (um 330 bzw. 2. H. 4. Jh.) der via Latina-Katakombe (A. Ferrua, Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV s. sotto la via Latina [Firenze 1990] Abb. 69. 110). Dort erscheint in einer Lunette in Kammer A (um 330) zudem ein Klinen-M. des lagernden Isaak, dem Jakob von links ein Tablett mit dem Essen anreicht (ebd. Abb. 36). Auf einer Elfenbeinpyxis in St. Petersburg (6. Jh.) sitzt schließlich Joseph mit seinen Brüdern hinter einem runden Tisch beim M. (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 191 Taf. 95).

c. Mahldarstellungen aus dem NT. Im Vergleich zum AT haben die Anlässe zum M. im NT wesentlich häufiger einen festlichen Charakter, wofür in der Regel das Bildschema des liegenden M. u. zumeist in der Sigma-Form abgerufen wird. Zu den frühesten Darstellungen gehört die Speisung der 5000 auf einem der sog. Polychromen Fragmente (Ende 3./Anf. 4. Jh.; RepertChrAntSark 1, 320f nr. 773a). Im Vordergrund stehen sechs Brotkörbe, dahinter lagern vier Männer essend und trinkend auf einem Sigma-Polster. Unter den Elfenbeinarbeiten gibt es auf dem Kasten in Brescia wohl ein Bild der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1/12), bei dem fünf Männer auf einem Sigma liegen u. nach Brot u. Geflügel auf dem Tisch vor sich greifen (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 107 Taf.

57). Auf einer der Tafeln der Maximianus-Kathedra (Ravenna, Mitte 6. Jh.) ist nach der Brotvermehrung auch die Speisung der Menge abgebildet (Mt. 14, 19f). Apostel verteilen Brot u. Fisch aus Körben an eine Frau u. zwei Männer, die auf einem Stibadium lagern (Dölger, Ichth. 5 Taf. 327). Auf einem Diptychon im Mailänder Domschatz (5. Jh.) erscheint ein erstes Bild des Letzten Abend-M. (Mt. 26, 20/9; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 119 Taf. 63) auf dem rechten Rand Mitte der 2. Seite. Das kleine Feld zeigt ein Sigma-M. mit vier Personen: Christus links in cornu dextro hält die Rechte über Fisch u. Brot auf dem Tisch. Zweimal ist die Hochzeit zu Kana auch in der Grabmalerei erhalten. In der Katakombe Ss. Marcellino e Pietro ist sie im Lunettenbild der Kammer 62-II (4. Jh.) als ein Sigma-M. mit Dienerin im Bildhintergrund u. rechts davor mit dem Wasserwunder Christi angegeben (Deckers / Seeliger / Mietke 306f). In Kammer 3 der Maius-Katakombe (4. Jh.) ist eine ganz ähnliche Kombination gewählt (Nestori 32). In einer großen Konche erscheint rechts im Bild ein großes Sigma-M. mit sieben Teilnehmern u. einem Diener vor dem runden Tisch in der Mitte. In der linken Bildhälfte stehen die sieben Weinkrüge. Ebenfalls in der Maius-Katakombe ist in der Lunette eines Arkosols von Kammer 19 (ebd. 36) das Gleichnis der fünf klugen Jungfrauen (Mt. 25, 1/13) dargestellt. Rechts von der Verstorbenen als Orans im Zentrum stehen eng gedrängt die fünf klugen Jungfrauen mit brennenden Fackeln, die links beim himmlischen M. in Form eines Sigma-M. wiederkehren (M. Minasi, Vergini sagge e stolte: F. Bisconti [Hrsg.], Temi di iconografia paleocristiana [Città del Vat. 2000] 296). Als Sigma-M. mit Christus links in cornu dextro u. allen zwölf Aposteln erscheint das Letzte Abend-M. im Mosaikzyklus von S. Appolinare Nuovo, Ravenna (um 520). Der halbrunde Tisch mit Fisch u. Brot im Zentrum ist wie ein zeitgenössischer Altar gedeckt (Deichmann 183 Taf. 180/3). Der Rossano-Codex (6. Jh.) bietet zwei Szenen mit Sigma-M. Beim Letzten Abend-M. (fol. 3[r]) liegt Christus, wiederum in cornu dextro, mit allen zwölf Aposteln um einen Marmortisch, auf dem Brot u. Wein stehen. Eventuell ist Judas im Zentrum hervorgehoben. Im Codex Sinopensis (6. Jh.) ist das Gast-M. des Herodes (Mc. 6, 21; fol. 10[v]), bei dem Salome das Haupt des Täufers überbracht wird, als zeitgenössisches Gelage mit Herodes in cornu dextro, in der Tracht des byz. Kaisers, dargestellt (Dunbabin, Banquet 199/201). Schließlich ist das Bild des Letzten Abend-M. im sog. Evangeliar des hl. Augustinus (Cambridge, wohl 6. Jh.) von höchstem Interesse (F. Wormald, The miniatures in the Gospels of St. Augustine, Corpus Christi College MS 286 [Cambridge 1954] Taf. 3f). Christus sitzt im Zentrum hinter einem runden Tisch, ein Brot in der Linken, mit der Rechten das Brot u. den Kelch vor sich segnend. Aus Platzgründen sitzen nur je drei Jünger rechts u. links, im Hintergrund erscheinen links zwei weitere (also acht), aber es ist deutlich, dass das traditionelle Schema eines liegenden M. verlassen ist (Engemann, Ehrenplatz 240. 247 Taf. 15c).

d. Abendmahl u. Apostelkommunion. Wie oben gesehen, folgen die wenigen Bilder des Letzten Abend-M. keiner einheitlichen Tradition, zeigen in der Mehrzahl aber ein Sigma-M. mit Christus in cornu dextro. Als Fortentwicklung des bibl. Letzten Abend-M. kann die erst ab dem 6. Jh. belegte Darstellung der Apostelkommunion verstanden werden (K. Wessel, Abend-M. u. Apostelkommunion [1964]; ders., Art. Apostelkommunion: RBK 1 [1966] 239/45), allerdings mit einer neuen Ikonographie ohne direkte Vorläufer. Christus steht an einem eucharistischen Altar u. spendet den seitlich sich nähernden Aposteln die Kommunion in Gestalt von Brot u. Wein. Auf den Silberplatten von Riha u. Stuma (beide letztes Viertel 6. Jh.) sind die Apostel in zwei Gruppen geteilt u. Christus am Altar verdoppelt (M. Mundell Mango, Silver from early Byzantium. The Kaper Koraon and related treasures [Baltimore 1986] 159/72). In dieser Form wird die Apostelkommunion fester Bestandteil der byz. Kunst. Auf fol. 3[v] u. 4[r] des Codex Rossanensis ist Christus bei der Brot- u. Weinspende außen am Bildrand angeordnet, ein Altar fehlt hier. Eine noch kürzere Version bietet die Randminiatur der Kanontafel auf fol. 11[v] des Rabbula-Codex (vJ. 586) mit Christus rechts, der den Aposteln, links in dichter Gruppe, die Kommunion spendet (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula Gospels. Faksimile [Olten 1959] 65), vielleicht bewusst ohne das Spenden des Weines (vgl. V. Tsamakda, Der Einfluss von Tatians Diatessaron auf die frühe Evangeli-

enillustration: I. Eichner / V. Tsamakda [Hrsg.], Syrien u. seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islamische Zeit [2009] 187f).

e. Direkte Eucharistie-Bilder. Direkte Darstellungen der Eucharistie sind, mit Ausnahme der Apostelkommunion, sehr selten. Ein enigmatisches Bild in der Sakramentskapelle A3 der S. Callisto-Katakombe mit einem Mann, der seine Hand auf ein Brot auf einem Tisch legt, u. einer Orans daneben wird als *Handauflegung gedeutet (Bisconti 82). Was auch immer der Sinn dieses Bildes war, es fand keine Nachahmung. Ein einziges Beispiel ist bekannt, u. auch dies nur aus schriftlichen Quellen des MA: Nach der Beschreibung (Deichmann 156) stand auf einem Mosaik im Gewände der Apsis, über dem Bischofsthron, in S. Giovanni Evangelista (um 426), Ravenna, ein Bischof mit erhobenen Händen am Altar, auf dem eucharistisches Brot lag. Darüber erscheinen Engel, seitlich brachten Theodosius II u. Eudokia bzw. Arcadius u. Eudoxia, als das verstorbene u. das aktuelle Kaiserpaar des Ostens, Gaben, vielleicht liturgische Geräte (ebd.). Das Bild steht völlig isoliert u. ist direkt mit dem Programm des Baus zu sehen, der von Galla Placidia als Dank für Errettung aus Seenot u. wohl als Hofkirche im Sinne einer dynastischen Theologie gestiftet wurde. Keine eucharistischen Darstellungen zeigen hingegen römische Katakombenmalereien wie die Capella Greca in Priscilla (s. u. Sp. 1128).

f. Symbolische Eucharistie-Bilder. 1. Typologische Eucharistie-Bilder. Häufiger wurden hingegen Darstellungen als symbolische Eucharistie-Bilder gedeutet. Im Sinne einer bibl. Typologie (vgl. Schrenk) dürfen etwa die atl. Opferszenen im Ashburnham-Pentateuch verstanden werden. Am deutlichsten ist dies auf fol. 6ʳ, wo das Dankopfer Moses nach der Gesetzesübergabe in der Form eines zeitgenössischen Messopfers am Altar erscheint, das nun mit Priester, Altar mit Brot u. (Wein-) Kelch u. den umringenden Israeliten als Gemeinde auf eine Eucharistiefeier anspielt. Der zeitgenössisch bereitete Altar im Zelt der Bundeslade unten auf dem gleichen Blatt verstärkt diese Anspielung (F. Rickert, Studien zum Ashburnham-Pentateuch [Paris. Nouv. acq. lat. 2334], Diss. Bonn [1986] 205/25; Schrenk 97/107). Als typologische Anspielungen auf die Eucharistie dürfen auch die Mosaiken mit dem Opfer *Melchisedeks im Langhaus von S. Maria Maggiore in Rom (ebd. 51/5) u. die Bewirtung der Männer in Mamre in S. Vitale in Ravenna verstanden werden. In S. Vitale ist der Aspekt des Opfers am Altar durch das im Presbyterium gegenüberliegende Mosaik mit dem Bild Abels u. Melchisedeks, die gemeinsam an einem zeitgenössischen Altar opfern, unterstrichen (Deichmann 235; Schrenk 11/5). Das eucharistische Opfer ist in gleicher Weise auf dem Mosaik im Apsisgewände von S. Apollinare in Classe (6./7. Jh.) durch Abel, Abraham mit Isaak u. Melchisedek am gleichen zeitgenössischen Altar reflektiert (ebd. 63/74). Dagegen findet sich ein typologischer Hinweis auf die Eucharistie unter dem Aspekt des M. bzw. des Brotes im Rossano-Codex. Auf fol. 3ᵛ ist dem Bild der Apostelkommunion eine Textkolumne mit dem atl. Manna-Wunder gegenübergestellt (Schrenk 94 Taf. 23).

2. Weitere symbolische Eucharistie-Bilder. Ein weiteres Bild, das als symbolischer Hinweis auf die Eucharistie gedeutet wurde, ist die Szene Daniels in der Löwengrube, wenn sie um den Brot bringenden Habakuk erweitert ist, wie zB. auf dem Sarkophag in Brescia (Dölger, Ichth. 5 Taf. 319, 2). Im Bild der Brotvermehrung auf einem der sog. Polychromen Fragmente hält Christus einen Brotlaib mit aufgemaltem Christogramm in der Hand (Ende 3./Anf. 4. Jh.; RepertChrAntSark 1, 320f nr. 773a). Auch die Kombination von Wein- u. Brotwunder Christi als Hinweis auf beiderlei eucharistische Gestalten ist hier zu nennen, wie etwa in Arkosol 48 in Ss. Marcellino e Pietro, wo im Bogen beide Szenen einander gegenüber angeordnet sind (Deckers / Seeliger / Mietke 274). Dort stehen sich auch im Deckensystem von Kammer 65 Brot- u. Weinwunder gegenüber (ebd. 313). In diesem Zusammenhang immer wieder genannt werden die beiden Fische mit Brotkörben in Kammer 2 der Lucina-Gruft (um 220) in der S. Callisto-Katakombe (Nestori 103). Angesichts der generell geringen Rolle, die Eucharistiebilder auch später spielen, mag dies vielleicht eher ein Hinweis auf die Brotvermehrung sein. Auch für den Tisch mit sieben Brotkörben in der Deckenmalerei der Sakramentskapelle A2 (ebd. 106) ist ein Nachweis über seinen eucharistischen Gehalt nicht zu erbringen, wie in vielen anderen Fällen auch (J.-M. Spieser, Des images eucharistiques dans l'art paléochrétien?: N.

Bériou / B. Caseau / D. Rigaux [Hrsg.], Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident [Antiquité et MÂ] 2 [Paris 2009] 649/70). Generell wird man immer auch den Kontext beachten. Daher kann die Platzierung des Bodenmosaiks im Altarraum der Brotvermehrungskirche in El Tabgah am See Genezareth mit Darstellung von Brotkorb u. Fischen (A. M. Schneider, Die Brotvermehrungskirche von eṭ-ṭâbġa am Genesarethsee u. ihre Mosaiken [1934] 55/7) natürlich in Zusammenhang mit der Eucharistie gebracht werden.

g. Mahlbilder im Grabkontext. 1. S. Callisto. Bereits in den frühesten Malereien der Katakomben mit christlichem Inhalt in Rom sind M.bilder vertreten. In den von Wilpert als ,Sakramentskapellen' bezeichneten Kammern von S. Callisto (Wilpert, Sacramentskapellen) erscheinen in den Räumen A2, A3 (Abb. 1), A5 u. A6 (ca. 220/60; Nestori 106f) in den schmalen Streifen zwischen den Wandgräbern je ein kleinfiguriges Sigma-M. Die Teilnehmer sind je sieben individuell nicht unterschiedene Männer. Zumeist stehen sieben Brotkörbe vor oder neben dem Sigma. Ob bzw. welche Symbolik diese Zahlen haben ist unklar, ebenso warum nur Fisch (J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 999. 1060. 1068f) u. Brot gezeigt werden u. auf Darstellungen von Dienern oder Getränken verzichtet wurde (Dunbabin, Banquet 175/7). Denn eindeutig christliche Elemente fehlen den M.bildern.

2. Capella Greca in Priscilla. In der Capella Greca (3. oder 4. Jh.) erscheint auf dem Bogen über der Hauptnische ein vieldiskutiertes Sigma-M. mit sieben Teilnehmern, darunter eine Frau mit Schleier (Abb. 2). Wie in S. Callisto fehlen Diener, doch außer zwei Tischen mit Fisch steht hier auch ein Trinkgefäß vor dem Sigma. Seitlich sind wiederum sieben Brotkörbe aufgereiht. Seit Wilperts Deutung als fractio panis (J. Wilpert, Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der ,Capella greca' [1895]) dauert die Diskussion an, obwohl bereits Dölger (Ichth. 5, 503/27) die eucharistische Deutung ausführlich widerlegte.

3. Ss. Marcellino e Pietro. Häufiger als in jeder anderen Katakombe sind M.bilder in Ss. Marcellino e Pietro (Jastrzebowska, Scènes; Deckers / Seeliger / Mietke). An Wand 2 in Kammer 13 wird im späten 3. Jh. zwischen die Loculusreihen neben christliche Szenen die Darstellung eines kleinfigurigen Sigma-M. eingefügt, ähnlich wie in S. Callisto; hier jedoch trinken die sechs männlichen Teilnehmer, während auf Tischen vor dem Sigma Fische angerichtet sind (ebd. 213f). Etwa gleichzeitig wird die inschriftlich benannte Verstorbene Binkentia an der Hauptwand von Kammer 10 beim Klinen-M. gezeigt, mit seitlichen Oranten (ebd. 209f). Der Bildraum ist dreidimensional erweitert, indem zugehörige Diener mit Getränken den Eingang in der Wand gegenüber flankieren. Beide Bildvarianten bleiben im 4. Jh. in der



Abb. 1. Mahlszene zwischen Loculi der Sakramentskapelle A3 in der S. Callisto-Katakombe. Nach Wilpert, Mal. Taf. 41 Mitte.



Abb. 2. Sog. fractio panis; Priscilla-Katakombe, Capella Greca. Nach Bisconti, Temi aO. (o. Sp. 1123) Taf. 42.

Katakombe präsent. In Kammer 59 ist ein Verstorbener in der Lunette des Hauptarkosols nochmals auf einer Kline ruhend dargestellt; eine Dienerin reicht ihm ein Trinkgefäß. Die Aufnahme des Sigma-M. ins Bildrepertoire der hier tätigen Maler führte zu weiteren elf Darstellungen, die eine eigene Gruppe bilden (N. Zimmermann, Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei = JbAC ErgBd. 35 [2002] 238/41). Sie schmücken meist die Lunettenfelder von Arkosolen, bei den Malereien der Kammern 39, 45 (Abb. 4), 47, 48 (zerstört), 50, 62, 75, 76 (Abb. 3) u. in beiden Arkosolen in Kammer 78. Die Malerei der Kammer 14 schmückt die Front eines Grabschachtes. Die Sigma-M. finden im Freien statt, u. trotz großer Homogenität ist jedes Bild individuell gestaltet. Zwischen zwei u. fünf Teilnehmer liegen am Sigma, mal nur Männer, mal zusammen mit Frauen, im Gespräch einander zugewandt oder nach Speisen u. Getränken greifend. Bis zu zwei Diener servieren Getränke. Die Ausstattung ist luxuriös, auf den verzierten Tischen ist Geflügel oder Fisch angerichtet, häufiger gibt es Warmwasserbehälter. Manche Bilder zeigen harmonische Familien mit Eltern u. Kindern (Kammer 76), andere wilde Zechereien (Kammer 75). Auf einigen Bildern tragen Teilnehmer porträthafte Züge u. sind Verstorbene unter den Lagernden erkennbar (ders., Verstorbene im Bild: JbAC 50 [2007] 154/79). Bisweilen ist der Bildraum dreidimensional erweitert, indem Diener oder M.teilnehmer an weiteren Flächen im Raum verteilt sind (Kammern 45 u. 76) oder Mensen Platz für reale Speisen bieten. Ehepaare können besonders betont oder die Frau stehend oder auf einem Sessel außen hervorgehoben sein (Abb. 3 u. 4). Zudem erscheinen nur hier in sieben Fällen Inschriften, auf denen Agape u. Irene zum Mischen u. Heranbringen des Weines aufgefordert werden, wie zB. in der Malerei der Kammer 39 links ‚Irene da calda' u. rechts ‚Agape misce mi' (P. Dückers, Agape u. Irene: JbAC 35 [1992] 147/67). Ob damit generell Allegorien des Friedens u. der Liebe gemeint sind, die auch die Darstellungen generell als allegorische M. einordnen lassen, muss offen bleiben, zumal die Inschriften offensichtlich zum üblichen Repertoire der Maler gehörten, die sie im Falle der Malerei von Kammer 78 auch auf zwei Arkosole teilen konnten. Zumindest beim Gelage auf der Malerei von Arkosol 75 mit der Inschrift ‚Sabina misce' wird wohl die reale Dienerin angerufen. Die Diskussion um die Deutung wird immer noch intensiv geführt (s. u. Sp. 1133). Jedenfalls handelt es sich bei diesen besonderen M.bildern um ein lokales, auf diese Katakombe begrenztes Phänomen.

4. Weitere Beispiele im Grabkontext. Weitere M.bilder in christlichem Kontext finden sich vor allem auf Deckeln römischer Sarkophage des 3. u. 4. Jh. Wie ihre Analyse im Detail ergab, gibt es ikonographisch keinen Unterschied zu gleichen Szenen auf paganen Sarkophagen (Himmelmann 47/55; R. Amedick, Die antiken Sarkophagreliefs 1, 4. Vita privata [1991] 44f; vgl. Engemann, Ehrenplatz 242f; ders., Deutung 117/20; R. Giordani, Di un controverso rilievo funerario cristiano con presunta rappresentazione della



Abb. 3. Malerei 76; Katakombe Ss. Marcellino e Pietro. Nach Deckers / Seeliger / Mietke, Farbtaf. 57b.

'Cena di Emmaus': CorsRavenna 42 [1995] 383/405). Eine Verbindung zu Wundern mit M.thematik gibt es nicht, dafür aber zum Bild des Jonas unter der Laube, der an die Stelle von Endymion tritt u. einem ähnlichen bukolischen Deutungshorizont nahesteht (Amedick aO. 44). Auch in späteren Monumenten mit sigmaförmigen M.bildern wie dem Tombeau des Orants in Costanza (Mitte 4. Jh.) stammt die Bestimmung als christli-



Abb. 4. Malerei 45; Katakombe Ss. Marcellino e Pietro. Nach Deckers / Seeliger / Mietke, Taf. 30b.

ches Monument aus dem Kontext mit nimbierten Heiligen (A. Barbet / M. Bucovala, L'hypogée paléochrétien des orants à Constanta [Roumanie], l'ancienne Tomis: MélÉcFrançRome Ant. 108 [1996] 105/58).

IV. Ikonologie. a. Pagane u. christliche Mahlbilder. Wie die Bilder von Schafträgern oder Oranten werden auch die M.darstellungen direkt aus der heidn. in die christl. Bilderwelt übernommen. Sie verändern dabei wie diese ebenfalls nicht oder kaum ihr Aussehen. Auf der Suche nach einem speziellen christl. Bildsinn wurden u. werden besonders die Bilder aus Ss. Marcellino e Pietro intensiv diskutiert, u. öfters wurden zuletzt die Stationen der Deutungsgeschichte von Eucharistiefeier über himmlisches Jenseits-M., allegorisches M. oder, heute bevorzugt, realistisches Toten-M. nachgezeichnet (E. Dassmann, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 396f; Dückers aO. 147/67; Engemann, Deutung 116/20; F. Bisconti, Mestieri nelle catacombe romane [Città del Vat. 2000] 79/90; Dunbabin, Banquet 175/87). Statt einer einzigen gültigen Deutung, die andere Erklärungen ausschließt, sieht man nun eine bewusste Verbindung von realen u. jenseitigen Aspekten in den Bildern, wobei die Mehrdeutigkeit dem Auftraggeber bewusst gewesen sein wird. Der jüngste Deutungsvorschlag geht für die M.bilder in Ss. Marcellino e Pietro davon aus, dass die Inschriften mit Nennung von Agape u. Irene die Rede u. Gegenrede eines Trinkspruchs festhalten, mit dem das M. eröffnet wurde. Eine besondere Rolle kommt dabei den Frauen zu, die dem M. auf Korbsesseln vorsitzen oder auch stehend ihren Becher erheben (Tulloch aO. [o. Sp. 1112] 164/93). Allerdings lässt sich auch dieser Ansatz wiederum nur auf einen Teil der Bilder der Gruppe anwenden. Der individuelle Zug eines jeden dieser Bilder führt zu keiner einheitlichen Deutung für alle. Als Darstellung mit diesseitigen u. jenseitigen Aspekten fand sie bei Heiden u. Christen in gleicher Weise Anklang.

b. Eucharistie u. refrigerium. Der intensiven Suche nach Bildern mit eucharistischem Sinn steht das nahezu völlige Fehlen von solchen Bildern entgegen, die man sich etwa wie die atl. Opferbilder des Ashburnham-Pentateuchs vorstellen würde. Am ehesten noch scheint in der Frühzeit der Entwicklung, in den kryptischen Bildern der Sakramentskapellen in S. Callisto, eine eucharistische Deutung angelegt, die später aber keine Ausformung erfährt. Angesichts der weiterhin großen Beliebtheit der M.bilder auch in der paganen Umwelt, wo das Bild je nach Kontext Lebensfreude beim convivium, verbunden mit Status u. Repräsentation wie im Konzept der Domäne (L. Schneider, Die Domäne als Weltbild [1983] 112/7), ausdrücken oder bukolische Jenseitsallegorie sein kann, stellt sich die Frage, wie geeignet das gleiche Bildschema für eine symbolische Abbildung der Eucharistie erschienen sein mag. Stattdessen scheint der doppelte Sinn des auch in den Grabinschriften verwendeten Begriffs refrigerium sowohl als konkretes M. wie als Zustand der Heilserwartung (Stuiber; zuletzt bes. Diefenbach 77/80) die Bilder zu prägen.

F. Bisconti, Prime decorazioni nelle catacombe romane: V. Fiocchi Nicolai / J. Guyon (Hrsg.), Origine delle catacombe romane = Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 18 (Città del Vat. 2006) 65/89. – Blumner, Röm. Priv.[3] – B. Bollmann, Röm. Vereinshäuser. Unters. zu den Scholae der röm. Berufs-, Kult- u. Augustalen-Kollegien in Italien (1998). – J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien = Roma Sotterranea Cristiana 6 (Città del Vat. 1987). – F. W. Deichmann, Ravenna 1 (1969). – S. Diefenbach, Röm. Erinnerungsräume. Heiligenmemoria u. kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jh. nC. = Millennium-Studien zu Kultur u. Geschichte des 1. Jtsd. nC. 11 (2007). – Dölger, Ichth. 5. – J. F. Donahue, The Roman community at table during the Principate (Ann Arbor 2004). – K. M. D. Dunbabin, The Roman banquet. Images of conviviality (Cambridge 2003); Triclinium and stibadium: Slater 121/48. – J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke (1997); Der Ehrenplatz beim antiken Sigma-M.: Jenseitsvorstellung in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 239/50. – P. A. Février, Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le 3e s.: Atti del IX Congr. Intern. di Arch. Crist. (Città del Vat. 1978) 1, 211/74; À propos du repas funéraire. Culte et sociabilité: CahArch 26 (1977) 29/45. – Friedlaender, Sittengesch.[10] – F. Ghedini, Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani: RivArch 14 (1990) 35/62. – N. Himmelmann, Typologische Unters. an röm. Sarkophagreliefs des 3. u. 4. Jh. nC. (1973). – E. Jastrzebowska, Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrét. des 3e et 4e s.: RechAug 19 (1979) 3/90; Unters. zum christl.

Toten-M. aufgrund der Monumente des 3. u. 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom = EurHochschSchr 38, 2 (1981). – TH. KLAUSER, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[2] = LiturgQuellForsch 21 (1971); Das altchristl. Toten-M. nach dem heutigen Stande der Forschung: TheolGl 20 (1928) 599/608. – L. KÖTZSCHE, Der bemalte Behang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg. Eine atl. Bildfolge des 4. Jh. = Riggisberger Berichte 11 (Riggisberg 2004). – R. KRAUTHEIMER, Mensa - coemeterium - martyrium: CahArch 11 (1960) 15/40. – MARQUARDT, Priv.[2] – A. NESTORI, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane[2] = Roma Sotterranea Cristiana 5 (Roma 1993). – S. SCHRENK, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 (1995). – H. SCHWARZER, Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike = Altertümer von Pergamon 15, 4 (2008). – W. J. SLATER (Hrsg.), Dining in a classical context (Ann Arbor 1991). – E. STEIN-HOLKESKAMP, Das röm. Gast-M. Eine Kulturgeschichte (2005). – A. STUIBER, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand u. die frühchristl. Grabeskunst = Theophaneia 11 (1957). – J. M. C. TOYNBEE, Death and burial in the Roman world (London 1971). – K. VÖSSING (Hrsg.), Das röm. Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften (2008); Mensa Regia. Das Bankett beim hellenist. König u. beim röm. Kaiser = BeitrAltK 193 (2004). – VOLBACH, Elfenbeinarb.[3] – U. VOLP, Tod u. Ritual in den christl. Gemeinden der Antike = VigChr Suppl. 65 (Leiden 2002). – J. WILPERT, Mal.; Die Malereien der Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus (1897).

Norbert Zimmermann.

Mahlzeiten, Thyesteische s. Blutschande: RAC Suppl. 2, 68f; Thyesteische Mahlzeiten.

Mahnrede s. Abschiedsreden: o. Bd. 1, 29/35; Exemplum: o. Bd. 6, 1231/3. 1238/41; Goldene Regel: o. Bd. 11, 930/40; Haustafel: o. Bd. 13, 1068/72.

Mai s. Monate.

Maiestas (Crimen maiestatis).

A. Begriff. Der lat. Ausdruck M. bezieht sich zunächst auf ein Wertkonzept, das die zwischen maior u. minor bestehende Beziehung im Sinne einer Superiorität prägt: Dem Inhaber der M. gebühren, wie für den Prinzipat belegt ist (vgl. Ovid. fast. 5, 23/8) u. davon ausgehend für die Republik vermutet wird (Kübler 542), Ehrfurcht (reverentia), Ehrerbietung (honor) u. Gehorsam (obsequium) durch den minor. Es handelt sich um eine relative Beziehung, keine absolute Eigenschaft (J.-L. Ferrary, Les origines de la loi de majesté à Rome: CRAcInscr 127 [1983] 562). Dementsprechend bleiben auch antike Definitionsversuche vage (s. u. Sp. 1138). Etymologisch stammt M. aus derselben Wurzel wie das Adjektiv maior (R. A. Bauman, The crimen maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate, Diss. Johannesburg [1967] 1/4; H. Dietzfelbinger, Art. m.: ThesLL 8 [1936/66] 152/8; Ferrary aO. 562; Seitz 4/10). Ein hinreichend kongruentes griech. Äquivalent existiert nicht. Die Quellen berichten über eine M. der Götter (Cic. div. 1, 82; nat. deor. 2, 77 mit Komm. von A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum [Cambridge, Mass. 1958] zSt.), des Familienoberhaupts, des röm. Volkes u. seiner Magistrate, später des Princeps (*Gloria; *Gravitas; zu Darstellungen vgl. E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 860. 895f. 898f). So schuldete in der Familie auch der erwachsene Römer dem pater familias Respekt u. *Gehorsam (K. S. Frank: o. Bd. 9, 396f), während jeder Bürger in den Magistraten den Trägern der m. populi Romani, der Würde u. des Vorrangs des Gesamtvolks, Ehre erweisen u. Folge leisten musste. Dies war auch wechselseitig möglich, wie etwa im Verhältnis zwischen dem Amtsgewalt innehabenden Haussohn u. dessen pater familias (Liv. 24, 44, 9f). Bedeutsam wurde das Konzept vor allem im politischen Bereich: Hier bezeichnet es nicht nur die Stellung des gesamten populus gegenüber dem einzelnen Bürger oder *Magistrat,

sondern darüber hinaus noch diejenige des röm. Volkes gegenüber Rom verpflichteten Völkern. In beiden Beziehungen bringt die Vorstellung von der M. die Spannung zum Ausdruck, die zwischen Forderung u. Pflicht, zwischen Unterordnung u. Schutzgewährung besteht (Gundel 311f). Das M.-Konzept blieb über Republik u. Prinzipat hinaus relevant u. gehörte noch im christl. Kaiserreich zu den ideologischen Grundlagen der politisch-religiösen Ordnung (s. u. Sp. 1155). Die Verletzung der M. zog, eingekleidet in verschiedene rechtliche Formen, strafrechtliche Sanktionen nach sich. Die Terminologie ist hier uneinheitlich. Sie veränderte sich teilweise im Einklang mit der Fortentwicklung der Begrifflichkeit; das Delikt wird etwa crimen maiestatis, crimen laesae maiestatis oder crimen (im)minutae maiestatis genannt. Da mit der Inhaberschaft von M. nicht selten Sakralität verbunden wurde, weist das M.-Delikt Überschneidungen mit dem sacrilegium auf (A. Dębiński, Sacrilegium w prawie rzymskim [Lublin 1995] 113/20).

B. Maiestas in der Republik. Der Ausdruck M. ist für das 3. Jh. vC. erstmalig überliefert (Seitz 23f mit Nachweisen). Livius setzt eine m. populi Romani allerdings als seit Beginn der Republik bestehend voraus (2, 7, 7). Gleichwohl wird der Ursprung des politischen M.-Konzepts um die Mitte des 3. Jh. angenommen (Gundel 318), was im Einzelnen jedoch umstritten ist. Auf Mommsen, StrR 538f geht die verbreitete Vorstellung zurück, das M.-Konzept sei im innenpolitischen Zusammenhang zum Schutz der plebejischen Tribune entstanden. Deren Verletzung sei in Form eines besonderen Delikts verfolgt worden, da die Tat, anders als im Falle der patrizischen Magistrate, nicht im Perduellionsverfahren geahndet wurde. Nach dem Ende der Ständekämpfe habe sich dann im 3. u. 2. Jh. die Wortbedeutung von der m. tribunicia zur m. populi Romani erweitert. Demgegenüber wird heute das Hervortreten des Ausdrucks um die Mitte des 3. Jh. zumeist mit der Expansion Roms in Italien zu dieser Zeit in Verbindung gebracht (Frézouls 19f; Gundel 318). Danach soll die M. einzelner Magistrate eine spätere, etwa um die Mitte des 2. Jh. zu datierende Ableitung des allgemeinen Konzepts der m. populi Romani gegenüber anderen Völkern sein (Kübler 545; Gundel 317f). Auch ein sakraler Entstehungskontext wurde erwogen (H. Drexler, M.: Aevum 30 [1956] 196. 210), ist jedoch unwahrscheinlich. Cicero nennt vereinzelt eine M. der Götter (s. o. Sp. 1136); diese entspricht inhaltlich jedoch dem politischen M.-Begriff u. meint lediglich Superiorität (vgl. Gundel 312/4). – Die republikanische M.-Gesetzgebung gebrauchte, wie sich aus Rhet. ad Her. 1, 12, 21 ergibt, den Ausdruck minuere maiestatem u. unterstreicht so den Charakter der republikanischen M. als relativ. Definitionen des M.-Begriffs sind lediglich außerhalb der Gesetzessprache überliefert (ebd. 2, 12, 17; 4, 25, 35; Cic. inv. 2, 53; part. orat. 105; de orat. 2, 164; Phil. 3, 13; Vell. 2, 89, 3). Die M.-Gesetzgebung hingegen definierte, differenziert nach Fallgruppen, nur verschiedene strafbare Verletzungen der M., vermied es aber, eine Definition der M. selbst zu geben. Nach Ausweis der literarischen Überlieferung beinhaltete der M.-Begriff im 1. Viertel des 1. Jh. vC. die Vorstellungen von potestas, amplitudo u. dignitas. In den republikanischen Quellen stehen sich die m. populi Romani u. die *auctoritas senatus ebenso gegenüber wie das iubere der Volksversammlung dem censere bzw. placere des Senats, wie die lex dem senatus consultum. Als in augusteischer Zeit auctoritas zunehmend die Bedeutung von ‚Ansehen' annimmt, nähern sich die beiden Konzepte einander an. Erst jetzt scheint auch dem Senat allein vereinzelt M. beigelegt worden zu sein (Mommsen, StR[3] 3, 2, 1033[1]; Gundel 308). – In republikanischer Zeit bezog sich der Begriff M. bis auf wenige Ausnahmen (dazu ebd. 309f) allein auf den populus Romanus (U. v. Lübtow, Das röm. Volk [1955] 472): Bis Tacitus ist m. populi Romani die meistüberlieferte Wendung, anschließend verschwindet dieser Sprachgebrauch fast völlig. Die Wendungen m. civitatis (Cic. div. in Caec. 69) u. m. rei publicae (Rhet. ad Her. 4, 25, 35) finden sich wesentlich seltener. Auch im Prinzipat hält sich die Vorstellung, M. sei im Wesentlichen eine Eigenschaft des populus Romanus. Sie unterliegt dabei jedoch den Wandlungen, welche der Begriff des populus durchläuft: Während dieser in der Republik die Gesamtheit der cives (civitas) als Ausgangspunkt staatlicher Gewalt meint, tritt im Laufe der Kaiserzeit der personale Aspekt hinter dem territorialen zurück. Civitas wird zu einer geographischen Bezeichnung, die res publica wird durch das imperium abgelöst (Gundel 303/5).

Im Übrigen kann auch einzelnen Personen, etwa Magistraten, als Vertretern u. Beauftragten des populus Romanus M. zukommen (Cic. S. Rosc. 54; Pis. 24; Phil. 13, 20). Dabei wird das Gleichgewicht der republikanischen Institutionen insoweit gewahrt, als M. nicht notwendig mit Zwangsmitteln einhergeht (A. Goltz, M. sine viribus: B. Linke / M. Stemmler [Hrsg.], Mos maiorum [2000] 253). Insgesamt enthält der staatsrechtliche u. politische Begriff der M. damit manche Aspekte des modernen Begriffs der Souveränität, ist jedoch nicht mit diesem gleichzusetzen (Gundel 319; S. Utschenko, Die Idee der Volkssouveränität bei den Römern: Romanitas 3 [1961] 227/48).

I. Maiestas in den Bündnisverträgen. Im Zuge der röm. Expansion in Italien im 3. Jh. vC. wurde die m. populi Romani zum Ausdruck u. Instrument der völkerrechtlichen u. machtpolitischen Vorrangstellung Roms (Ch. Baldus, Regelhafte Vertragsauslegung nach Parteirollen im klass. röm. Recht u. in der modernen Völkerrechtswissenschaft [1998] 266/95; J. Gaudemet, M. populi Romani: Synteleia V. Arangio-Ruiz 2 [Napoli 1964] 705f; Frézouls 20). Die ausdrückliche Anerkennung einer röm. M. ist in republikanischer Zeit lediglich in zwei Bündnisverträgen überliefert, denjenigen Roms mit Gades vJ. 206 vC. (Cic. Balb. 35) u. mit den Aetolern vJ. 189 vC. (Liv. 11, 2; Polyb. 21, 32; Seitz 24/31). M. drückt in diesen foedera iniqua die außenpolitische Überlegenheit Roms bei innenpolitischer Selbständigkeit der Bündnispartner aus (Gundel 289/95). Mommsen bezeichnete dieses Verhältnis als ‚autonome Unterthänigkeit' (StR^3 3, 1, 663f). Den seltenen Gebrauch der Hoheitsklausel erklärt Cicero damit, dass es sich bei dieser Wendung um einen der Gesetzgebung, nicht der Diplomatie angehörenden Sprachgebrauch handele (Balb. 35). Denkbar ist, dass sich die explizite Verwendung des innenpolitischen Ausdrucks der Superiorität in manchen Fällen außenpolitisch ungünstig, nämlich radikalisierend ausgewirkt u. damit den Zweck der Bündnisverträge unterlaufen hätte. Zudem bedurfte es wohl seit Beginn des 2. Jh. vC. keiner vertraglichen Anerkennung der röm. Überlegenheit mehr, da diese durch eine faktische Übermacht gesichert war (Gundel 315). Immerhin nimmt noch Proculus auf die Hoheitsklausel Bezug (Dig. 49, 15, 7, 1; Gundel 296f).

II. Crimen maiestatis. Das röm. Strafrecht bezeichnet mit dem Ausdruck crimen maiestatis solche Verhaltensweisen, durch welche die Hoheit des röm. Volkes u. seiner Vertreter beeinträchtigt wurde. Einzig in diesem Kontext fand der Begriff der M. eine konkrete juristische Fassung. Das crimen maiestatis trat neben das ältere Verbrechen der perduellio. Die Abgrenzung beider Delikte ist schwierig, zumal die späteren Quellen die Ausdrücke zT. synonym gebrauchen (Bleicken 27/9; Ch. H. Brecht, Perduellio u. crimen maiestatis: SavZsRom 64 [1944] 359; A. Pesch, De perduellione, crimine maiestatis et memoria damnata [1995] 199/206). Nach Mommsen, StrR 539 bildete das crimen maiestatis den Oberbegriff. Teils wird dagegen angenommen, dass das seit Mitte des 3. Jh. vC. bestehende M.-Delikt zuvor durch den Perduellionstatbestand erfasst worden war, bevor es im letzten Jh. der Republik Gegenstand spezieller Gesetze wurde (Kübler 544). Da schon der M.-Begriff nicht trennscharf zu definieren ist, lässt sich auch das M.-Verbrechen nicht auf eine allgemeine, präzise Formel bringen (Drexler aO. 201; E. Bund, Art. M.: KlPauly 3 [1979] 897). Die republikanischen Texte lassen einen sehr weiten Deliktstatbestand erkennen, in dessen Rahmen folgende Fallgruppen unterschieden werden (Mommsen, StrR 544): 1) Beziehungen zum Feind, also Hochverrat, Überlaufen, Konspiration (*Fahnenflucht); 2) Akte gegen die republikanische Verfassung, etwa der Versuch, das Königtum wiederherzustellen; 3) Amtsdelikte der Magistrate u. Priester; 4) Verletzung der staatl. Bürgerpflicht, etwa durch Entziehung der Wehrpflichtigen von der Gestellung bzw. Desertion; hierher gehört auch der im Prozess gegen Paulus erhobene Anklagevorwurf der seditio (vgl. H. Omerzu, Der Prozeß des Paulus = ZNW Beih. 115 [2002] 477/80); 5) Verletzung der religiösen Bürgerpflicht; 6) Angriff auf einen Magistrat. Sanktion war zunächst in der Regel die Verbannung (interdictio aquae et ignis), später auch die Todesstrafe. – Historisch fassbar wird das crimen maiestatis zuerst in den Fällen der Claudia, der Schwester des P. Claudius Pulcher, iJ. 246 u. des L. Quinctius Flamininus iJ. 193 (Sen. Rhet. contr. 9, 2). Darüber hinaus sind mehrere Anklagen wegen Staatsverbrechen bekannt, doch werden diese Fälle nicht explizit als Verletzungen der M.

bezeichnet. Es ist sehr fraglich, inwieweit man für diese Zeit von einem begrifflich gefestigten Tatbestand ausgehen darf (Kübler 546). Gegen Ende des 2. Jh. vC. begann man, das crimen maiestatis gesetzlich zu erfassen. Diese Entwicklung ist im Zusammenhang mit der Einsetzung außerordentlicher Gerichtshöfe (quaestiones extraordinariae) seit Beginn des 2. Jh. u. deren Verstetigung zu quaestiones perpetuae im Laufe des Jh. zu beobachten. Sehr unsicher überliefert ist eine lex Gabinia (Decl. in Catil. 65 [77 Kristoferson]), welche üblicherweise dem Volkstribunen Gabinius zugeordnet u. deswegen in das Jahr 139 vC. datiert wird. Sie soll das Anstiften geheimer Zusammenkünfte in der Stadt Rom unter Todesstrafe gestellt haben. Recht sicher bezeugt ist die lex Appuleia des L. Appuleius Saturninus vJ. 103 vC. Anlass waren wohl Ubergriffe des Feldherrn Q. Servilius Caepio in den Kimbernkriegen: Bei der Einnahme von Tolosa iJ. 106 vC. war der Tempelschatz abhanden gekommen. Durch das Gesetz wurde eine quaestio offenbar speziell für diesen Fall eingesetzt (Val. Max. 8, 5, 2; Cic. nat. deor. 3, 74 mit Pease aO. [o. Sp. 1136] zSt.), so dass es sich dabei wahrscheinlich noch nicht um eine quaestio perpetua handelte (Mommsen, StrR 198_1; W. Kunkel, Art. Quaestio: PW 24 [1963] 739; anders Santalucia 127. 135). Erstmalig wurde der Ausdruck minuta m. verwandt (Cic. de orat. 2, 107. 201; part. orat. 104f). Die im Zusammenhang des Bundesgenossenkrieges erlassene lex Varia des Volkstribuns Q. Varius Hybrida vJ. 91 oder 90 vC. schuf die Grundlage für die Aburteilung dessen, der Bundesgenossen gegen Rom aufhetzte, durch eine außerordentliche quaestio (Val. Max. 8, 6, 4; Santalucia 125_{71}). – Im Rahmen seiner umfassenden Reform richtete Sulla iJ. 81 vC. durch eine lex Cornelia de maiestate eine quaestio perpetua unter Vorsitz eines Prätors zur Ahndung des crimen maiestatis ein (Th. Hantos, Res publica constituta [1988] 143). Dieses wurde durch eine Aufzählung der einzelnen darunter fallenden Tatbestände näher bestimmt, nicht durch eine allgemeine Definition (Kunkel aO. 743; Santalucia 143). Strafe war der Tod, doch wurde dem Verurteilten vor dem Vollzug meist die Flucht ermöglicht (E. Levy, Die röm. Kapitalstrafe: ders., Ges. Schriften 2 [1963] 332/44; Santalucia 183). Die lex Cornelia de maiestate lässt zwei Schwerpunkte erkennen. Zum einen sollte die enge Bindung der Imperiumsträger an den Willen der politischen Führungsschicht im Senat gewährleistet werden. Zu diesem Zweck wurde die potestas der Magistrate in Bezug auf bestimmte Handlungen für unzureichend erklärt. Ohne einen entsprechenden Beschluss des Senats oder der Volksversammlung durfte der Magistrat nicht exire de provincia, educere exercitum, bellum sua sponte gerere, in regnum accedere (Cic. Pis. 50), sollicitare legionem (Cluent. 97), länger als 30 Tage nach Ablauf des Amtsjahres in der Provinz verbleiben (fam. 3, 6, 3. 6) oder auf dem Weg in die Provinz von der Reiseroute abweichen (Vatin. 12). Bei Zuwiderhandeln sieht Cicero den Tatbestand des maiestatem minuere durch aliquid de re publica, cum potestatem non habeas, administrare erfüllt (inv. 2, 55; Hantos aO. 156f). Zum anderen sollte die Ausübung des tribunizischen Interzessionsrechts gesichert werden, indem die Verhinderung der Interzession als M.-Delikt bestraft wurde (ebd. 143/5). Das sullanische Gesetz bezweckte damit zum einen die Kontrolle einzelner Feldherrn u. Statthalter durch den Senat, zum anderen die Vermeidung von Gewalt in der innenpolitischen Auseinandersetzung, wie sie in den Jahrzehnten zuvor häufig aufgetreten war, wenn das Interzessionsrecht vereitelt wurde. Ferner wurden durch das Gesetz Beamte u. Senat vor Angriffen u. Beleidigungen geschützt (E. Meyer, Röm. Staat u. Staatsgedanke[2] [1961] 320; anders Brecht aO. 357, nach dem erst die lex Iulia de maiestate das M.-Delikt eines Privaten gekannt haben soll). Verurteilt nach der lex Cornelia wegen imminuta m. tribunicia wurden u. a. iJ. 75 vC. der Volkstribun Q. Opimius u. iJ. 65 vC. der Volkstribun C. Cornelius (Cic. Verr. 2, 1, 155; Vatin. 5; Quint. inst. 4, 4, 8; 5, 13, 18; 10, 5, 13; zu beiden Hantos aO. 138/42). Für das Jahr 54 vC. ist ein Verfahren gegen A. Gabinius überliefert (Cic. ad Quint. fratr. 3, 1, 24. 2, 3. 3, 3; Att. 4, 18, 1; Pis. 50; Dio Cass. 39, 55f): Er hatte sich eigenmächtig mit Truppen aus seiner Provinz entfernt u. einen Krieg begonnen. – Der Beginn der M.-Gesetzgebung gegen Ende des 2. Jh., die Einbeziehung der Magistrate in ihren Schutzbereich u. die Definitionsversuche dürfen als Symptome der Krise der Republik gedeutet werden. Mit diesen Mitteln versuchte man, der mit den Gracchen beginnenden Konflikte

Herr zu werden, welche durch eine in der innenpolitischen Auseinandersetzung instrumentalisierte Vorstellung von ‚Volkssouveränität' begünstigt wurden (Gundel 319). – Das für die folgende Kaiserzeit maßgebende Gesetz war schließlich die lex Iulia de maiestate (Paul. sent. 5, 29, 1; Tac. ann. 1, 72, 2f; 3, 38, 1f. 50, 3; 4, 34, 2; Suet. vit. Tib. 58; Vell. 2, 100, 4; zur Rekonstruktion J. D. Cloud, The text of Digest 48, 4 Ad Legem Iuliam Maiestatis: SavZsRom 80 [1963] 206/32). Ungeklärt ist, ob es sich um ein Gesetz Caesars vJ. 46 vC. (Cic. Phil. 1, 23; J. E. Allison / J. D. Cloud, The lex Julia Maiestatis: Latom 21 [1962] 713f; Bleicken 28_2) oder ein Gesetz des Augustus vJ. 18 oder 12 vC. (Mommsen, StrR 541; C. W. Chilton, The Roman law of treason under the early Principate: JournRomStud 45 [1955] 75; Kunkel aO. 772) handelt oder ob gar beide nacheinander eine lex Iulia de maiestate erließen (Frézouls 22; A. Nogrady, Röm. Strafrecht nach Ulpian [2006] 147f). Inhaltlich entsprachen die unter Strafe gestellten Verhaltensweisen der Aufzählung der lex Cornelia. Womöglich ersetzte die lex Iulia die Sanktion der Todesstrafe der lex Cornelia durch die Verbannung auf Lebenszeit (Levy aO. 348).

C. Maiestas in Prinzipat u. Dominat. I. Begrifflichkeit. Bereits der frühe Prinzipat kennt das Konzept einer gestuften Rangordnung der Herrschaft mit der M. der Gottheit an oberster Stelle. Die Formulierung des Horaz dis te minorem quod geris, imperas (carm. 3, 6, 5) beschreibt ein Kernelement der Herrschaftstheorie (Hiltbrunner 29): eine Unterordnung des Princeps als minor unter die Götter, nach deren Willen die Herrschaft auszuüben ist. Gleichwohl verfügt auch der Princeps über eine spezifische M. (H. G. Gundel, Der Begriff M. im Denken der augusteischen Zeit: P. Steinmetz [Hrsg.], Politeia u. res publica [1969] 288/91). Die damit verbundene herausragende Stellung dürfte durch das Institut des republikanischen imperium maius vorbereitet gewesen sein (K. M. Girardet, Die Rechtsstellung der Caesarattentäter Brutus u. Cassius in den Jahren 44/42 vC.: Chiron 23 [1993] 207f. 222). – Die m. Augusti ist eng mit der m. populi Romani verknüpft. Auch für diese hatte bereits die Vorstellung von einer nachrangigen (secunda) M. bestanden. Der Anspruch der Superiorität über die anderen Völker, das imperium (Verg. Aen. 6, 851f), setzte voraus, dass das röm. Volk seinerseits die M. der Götter achte u. sich der Tatsache bewusst bleibe, dass seine eigene M. nur eine sekundäre sei. Es handelt sich um eine weniger religiöse als vielmehr politische Auffassung (Hiltbrunner 35), die es nun ermöglicht, die Stellung des Princeps ideologisch abzusichern. Diese Vorstellung veranlasste Plinius iJ. 100 sogar dazu, den Kaiser als Stellvertreter der Gottheit zu feiern (paneg. 80: vice sua fungeris; Hiltbrunner 31) u. damit ein Modell zu entwerfen, an das Tertullian später anknüpfen sollte (s. u. Sp. 1150). Schon in augusteischer Zeit begegnet demgegenüber ein Sprachgebrauch, der M. zum bloßen Bestandteil der Kaisertitulatur macht (Hiltbrunner 37).

II. Crimen maiestatis in Prinzipat u. Dominat. Im rechtlich relevanten Bedeutungsfeld von M. tritt bereits unter Augustus das crimen maiestatis in den Vordergrund. Es wandelt sich sukzessiv von einem Verbrechen gegen den Staat zu einem Delikt gegen die Person des Herrschers u. seine Familie (M. A. Levi, M. e crimen maiestatis: ParolPass 24 [1969] 96; *Imperium). Zwar stand der Princeps bereits durch sein imperium u. die tribunicia potestas unter dem Schutz der republikanischen M., doch setzte sich zunehmend die Idee durch, er sei aufgrund seiner Identität mit dem Staat in seiner Eigenschaft als Princeps geschützt: Er verkörpere die m. populi Romani. Das M.-Verbrechen heißt nicht mehr crimen (im)minutae maiestatis, sondern crimen laesae bzw. violatae maiestatis (Cod. Theod. 9, 37, 2 vJ. 369). Durch die bis zur Spätantike etablierte Auffassung von der göttlichen Natur des Kaisers rücken diese Taten in die Nähe des Religionsfrevels; sie werden dementsprechend teilweise auch als sacrilegium bezeichnet (Ulp.: Dig. 48, 4, 1; Cod. Iust. 9, 29, 2 [3] vJ. 384; vgl. Dio Cass. 57, 9, 2. 23, 3: ἀσέβεια). Die Entwicklung des Sprachgebrauchs geht dabei mit einem Wandel des M.-Begriffs einher (Gundel 298). Dieser verengt sich nun auf den Zusammenhang des M.-Verbrechens u. verbindet sich zudem eng mit der Person des Princeps. Wird das M.-Verbrechen ohne weitere Attribute genannt, so ist regelmäßig ein Angriff auf die M. des Princeps gemeint. Dieser Wandel spiegelt die Evolution des Prinzipats wider. Das der augusteischen res publica restituta zugrunde liegende Konzept der persönlichen auctoritas tritt hinter die

Vorstellung kaiserlicher Souveränität zurück (Frézouls 23). Die durch Tatbestand u. Rechtsfolge gekennzeichneten Strukturen des M.-Delikts bilden trotz ihrer teilweisen Unschärfe die Grundlage für die Entwicklung der spätantiken Begrifflichkeit.

a. Tatbestand. Als M.-Delikt werden zunächst dieselben Verhaltensweisen geahndet, die auch die republikanischen leges de maiestate unter Strafe gestellt hatten, wobei als Träger der M. bereits in augusteischer Zeit der Princeps in den Vordergrund tritt. Dieser war nicht nur in seiner Stellung geschützt, sondern auch als Person. Der deliktische Schutz erstreckte sich auch auf die Angehörigen der kaiserl. Familie. – Der Kreis der strafbaren Verhaltensweisen weitete sich aber in mehrfacher Hinsicht aus (Santalucia 256f. 287f). So wurden neue Tatbestandsvarianten aufgenommen: Als Eingriff in Vorrechte des Princeps galten Münzfälschung (Cod. Iust. 9, 24, 2 vJ. 326; Cod. Theod. 9, 21, 9 vJ. 389), das Unterhalten von Privatgefängnissen (ebd. 9, 11, 1 vJ. 388; Cod. Iust. 9, 5, 1 vJ. 486), vorzeitiges Verlassen der Provinz durch den Statthalter (ebd. 1, 49, 1, 3 vJ. 479) u. die Nennung des eigenen statt des kaiserl. Namens auf einem opus durch einen Statthalter (Cod. Theod. 15, 1, 31 vJ. 394). In diesem Kontext dürfte einer der Anklagepunkte im Prozess gegen Jesus gestanden haben: Wenngleich die Quellenlage problematisch ist, dürfte der Vorwurf einer adfectatio regni (‚König der Juden') als Verletzung der M. des Tiberius erhoben worden sein (vgl. Lc. 23, 2; Omerzu aO. [o. Sp. 1140] 188f; P. Święcicka-Wystrychowska, Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego [Kraków 2005] 119/25; B. Fabbrini, I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza [Mt. 26, 59]: F. Amarelli / F. Lucrezi [Hrsg.], Il processo contro Gesù [Napoli 1999] 179/92; o. Bd. 11, 1191/3). Der Tatbestand umfasste ferner den Religionsfrevel, so dass das Bekenntnis zum Christentum teilweise auch insoweit als tatbestandsmäßig angesehen wurde (Mommsen, StrR 569/80; s. u. Sp. 1149/53). Als Täter eines gegen die Person des Kaisers u. der kaiserl. Familie gerichteten M.-Delikts wurden die Liebhaber von Augustus' Tochter Julia verurteilt (Tac. ann. 3, 24, 2; Bleicken 33f. 44; Bauman aO. [o. Sp. 1136] 198/206). Als tatbestandsmäßig galten im Übrigen die Missachtung kaiserlicher Bildnisse (Scaev.: Dig. 48, 4, 4, 1; Venul.: ebd. 48, 4, 6), die Befragung von ‚Mathematikern', Astrologen u. Wahrsagern über die Zukunft des Kaisers (M. Th. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager [1997] 68/79 u. ö.; J. Engemann: o. Bd. 11, 292) u. der Gebrauch von Purpurkleidern u. -tinte (Cod. Iust. 11, 9, 4 vJ. 424; 1, 23, 6 vJ. 470; Ähnliches gilt für goldene Kleider bzw. goldene Verzierungen an den Kleidern: ebd.; M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 963; *Gold). Berichtet wird über die Verwirklichung des M.-Delikts durch Wort u. Schrift (Tac. ann. 1, 72, 2f; Dio Cass. 56, 27, 1; Sen. benef. 3, 27) u. die einschüchternde Wirkung, die die entsprechende Strafandrohung auf die zeitgenössischen Schriftsteller ausübte (ebd. 3, 26; Suet. vit. Tib. 58; Tac. ann. 6, 18, 1f; Ch. Gizewski, Art. M.: NPauly 7 [1999] 711). Zudem erfasste der Tatbestand, wie Ulpian berichtet, bald nicht nur das vollendete Delikt, sondern auch schon dessen Versuch u. sogar bereits das Planungsstadium (Dig. 48, 4, 1, 1: cuius opera ... consilium initum erit; Nogrady aO. 148). Die Nichtanzeige eines Delikts wurde als Mittäterschaft verfolgt. Unklar ist, inwieweit diese Erweiterungen aufgrund förmlicher Ergänzungen des Gesetzeswortlauts oder im Wege einer weiten Auslegung der geltenden Bestimmungen erfolgten. Jedenfalls löste auch die neue Verfahrensform extra cognitionem die Strafbarkeit wegen des M.-Delikts von den in der lex Iulia aufgezählten Tatbeständen.

b. Verfahren. Neben das M.-Verfahren vor der quaestio perpetua de maiestate trat seit Augustus das außerordentliche Verfahren vor einem Senatsgericht. Daneben wird bereits für den frühen Prinzipat die Existenz eines speziellen Kaisergerichts angenommen. Dessen Tätigkeit lässt sich allerdings schon für die Regierungszeit des Augustus nicht mit Sicherheit von der des Senatsgerichts unterscheiden. Dies liegt vor allem daran, dass auch das Senatsgericht faktisch unter dem übermächtigen Einfluss des Princeps stand (Bleicken 43/7. 60/6. 72/8; J. M. Kelly, Princeps iudex [1957] 37/40. 62/8; Santalucia 215/8; für den Forschungsstand zu Senats- u. Kaisergericht vgl. F. Arcaria, Senatus censuit [Milano 1992] 15/21). Im Bereich des M.-Delikts verdrängt kaiserliche Gerichtsbarkeit die quaestio de maiestate bereits unter Tiberius fast völlig (Santalucia 236). Sie bot besondere verfahrensrechtliche

Möglichkeiten, etwa diejenige, die Verfolgung verschiedener Delikte in einem Prozess zusammenzufassen. Zudem waren die cognitiones extraordinariae nicht an den Tatbestand u. die Strafbestimmungen der lex Iulia de maiestate gebunden, so dass eine freiere Anpassung der Strafverfolgung an die politischen Verhältnisse erfolgen konnte (zur Verfolgung des M.-Delikts in der Provinz vgl. Bleicken 176/8). Zur Anzeige des Verbrechens waren auch Personen zugelassen, die in anderen Fällen von der Anzeige ausgeschlossen waren: Sklaven, Soldaten, Frauen, Infame sowie Freigelassene gegen ihren Patron (Mod.: Dig. 48, 4, 7; Papin.: ebd. 48, 4, 8; Cod. Iust. 9, 1, 20 vJ. 397). Ungeklärt ist, ob dies nur in der Praxis so gehandhabt wurde oder durch die lex Iulia ausdrücklich gestattet war. Ein Ausschluss dieser Personen u. damit eine andere Handhabung des Anzeigeverfahrens ist immerhin für Nerva (Dio Cass. 68, 1), Trajan (Plin. paneg. 42), Pertinax (Hist. Aug. vit. Pert. 6, 8) u. *Constantinus d. Gr. (Cod. Theod. 9, 5, 1 vJ. 314) überliefert. Die Delation wurde durch Zuweisung eines Teils des konfiszierten Vermögens an den Delator belohnt, was dem Missbrauch Vorschub leistete. Die Anwendung der *Folter, um Aussagen zu erzwingen, war im Rahmen des M.-Verfahrens zulässig (Y. Thomas, Les procédures de la majesté: Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne, Festschr. A. Magdelain [Paris 1998] 481/4; o. Bd. 8, 105f). Gefoltert wurden Freie jeden Standes, sowohl Angeschuldigte als auch Zeugen, was die Quellen vielfach als rechtsmissbräuchlich brandmarken (Suet. vit. Tib. 58; Dio Cass. 60, 15, 6; Tac. ann. 11, 22, 1; 15, 56, 1f; zu Ammian vgl. H. Funke, Majestäts- u. Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus: JbAC 10 [1967] 165). Auch Sklaven wurden gefoltert (Tac. ann. 2, 30, 3; 3, 67, 3; Cod. Iust. 9, 41, 1 pr. vJ. 196; 9, 8, 6, 1). Zunächst konnte die Folter offenbar nur zugunsten des Herrn oder Patrons eingesetzt werden, nicht zu dessen Belastung. Die Strafgesetzgebung der Severer beseitigte diesen Grundsatz (Mommsen, StrR 414_4).

c. Strafe. Die Strafe bestand nach der lex Iulia in der interdictio aquae et ignis, doch waren die cognitiones extraordinariae nicht an dieses Strafmaß gebunden. Die dort stattfindenden Verfahren führten seit Tiberius teilweise zur Todesstrafe, die unter Septimius Severus dann zur Regel wurde (B. M. Levick, Poena legis maiestatis: Historia 28 [1979] 370). Sie wurde bei honestiores u. humiliores jeweils auf verschiedene Weise vollzogen (Paul. sent. 5, 29, 1; Inst. Iust. 4, 18, 3). Die interdictio aquae et ignis wurde zu einer Deportationsstrafe verschärft. Der Verurteilte unterlag der *memoriae damnatio (Papin.: Dig. 31, 76, 9; Cod. Theod. 9, 40, 17 vJ. 399). Er durfte weder betrauert noch bestattet werden. Das Vermögen des Verurteilten wurde konfisziert (*Konfiskation), sein Testament ungültig (Tac. ann. 6, 29, 1), nach Septimius Severus u. *Caracalla verlor der Schuldige rückwirkend zum Zeitpunkt der Tat die Verfügungsmacht über sein Vermögen (Mod.: Dig. 48, 2, 20; Cod. Iust. 9, 8, 6, 3 ohne J.; anders Papin.: Dig. 46, 3, 41 u. Hermog.: ebd. 49, 14, 46, 6). Auch ein Prozess post mortem war zulässig u. konnte zu damnatio memoriae u. Vermögenskonfiskation führen. In den Fällen der Niederschlagung sämtlicher schwebender Verfahren (abolitio) oder einer allgemeinen Amnestie wurden die M.-Verbrechen regelmäßig ausgenommen (Cod. Theod. 9, 38; Const. Sirmond. 8; Ch. Munier, Art. Indulgentia: o. Bd. 18, 71). Ob die allgemeine Verjährungsfrist von 20 Jahren (Diocletian: Cod. Iust. 9, 22, 12 vJ. 293) sich auch auf die M.-Delikte erstreckte, ist nicht gesichert (Kübler 554).

d. Praxis. Eine starke Zunahme u. Verschärfung der M.-Prozesse lässt sich unter Tiberius beobachten (Tac. ann. 1, 72, 2f; Bleicken 56/60; zum SC de Cn. Pisone patre s. W. Eck / A. Caballos / F. Fernández [Hrsg.], Das SC de Cn. Pisone patre [1996] 145/9. 190/211). Besonders hier wird teilweise eine Instrumentalisierung des Verfahrens zur Disziplinierung des Senats beobachtet (differenzierend E. Flaig, Loyalität ist keine Gefälligkeit: Klio 75 [1993] 289/305; zur Problematik der Darstellung bei Tacitus E. Koestermann, Die Majestätsprozesse unter Tiberius: Historia 4 [1955] 73/106; D. C. A. Shotter, A group of m. cases in A. D. 21: Hermes 108 [1980] 230/3), teilweise ein Missbrauch als Kampfmittel in der Auseinandersetzung unter Senatoren (E. Flaig, Können wir den Majestätsprozeß gegen C. Silius verstehen?: M. Heinz u. a. [Hrsg.], Zwischen Erklären u. Verstehen [2003] 27). Ähnliches wird für die Regierungszeiten von Nero, *Domitian u. *Commodus berichtet. – Diese ungleiche Häufigkeit der Prozesse wurde oft mit der Vorstellung von guten oder schlech-

ten Principes in Verbindung gebracht. Bereits Tacitus beurteilt die Kaiser jeweils nach der Handhabung des M.-Verfahrens (ann. 1, 72, 2/4. 74, 1f; 2, 50, 1/3; 3, 22, 2f u. ö.). Demgegenüber deutet die moderne Forschung die hohe Zahl der M.-Prozesse unter diesen Kaisern als Ausdruck der meist unsicheren Nachfolgeregelungen im Prinzipatssystem (Frézouls 24; Flaig, Loyalität aO. 290f; Meyer aO. [o. Sp. 1142] 424). Besonders das Ende der julisch-claudischen Dynastie markiert einen Einschnitt: Die Kontinuität der augusteischen auctoritas war nun endgültig gebrochen, die Nachfolgefrage völlig offen. Das M.-Verfahren wurde hier zu einem Mittel in der politischen Auseinandersetzung, um die Gunst des Princeps zu erringen u. Konkurrenten zu beseitigen. Auch die verfahrensrechtliche Möglichkeit der Verbindung mehrerer Anklagevorwürfe in einem Prozess trug zur Häufigkeit der M.-Prozesse bei: Indem man den Widersacher zugleich auch wegen eines M.-Delikts anklagte, eröffnete sich die Möglichkeit der Folterung seiner Sklaven im Prozess, die zum Beweis auch der anderen Tatbestände führen konnte. Seneca hielt die Auswirkungen der M.-Prozesse für schlimmer als die der Bürgerkriege (benef. 3, 26, 1). – Für weniger konfliktgeladene Zeiten wird dagegen auch von der Schonung politischer Gegner u. einer maßvollen Bestrafungspraxis berichtet (Plin. paneg. 42; Hist. Aug. vit. Pert. 8, 6; Cod. Iust. 9, 8, 3 vJ. 314). Nach Mitteilungen des Dio Cassius soll Caligula die Verfahren wegen ἀσέβεια sogar vorübergehend beendet haben (59, 4, 3. 6, 2. 16, 8); auch Claudius soll von der Strafverfolgung abgesehen haben (ebd. 60, 3, 6). Vor allem hieraus sowie aus Mitteilungen der Historia Augusta (vit. Hadr. 18, 4; vit. Pert. 6, 8) ist auf eine vorübergehende Abschaffung des M.-Delikts geschlossen worden (R. A. Bauman, Impietas in principem [1974] 191/223; Bleicken 119/24; P. A. Brunt, Did emperors ever suspend the law of m.?: Sodalitas, Festschr. A. Guarino [Napoli 1984/85] 469/80; A. Keaveney / J. A. Madden, The crimen maiestatis under Caligula: ClassQuart NS 48 [1998] 316/20). Immerhin sind verschiedene Versuche der Kaiser belegt, die Zahl der M.-Prozesse einzuschränken (Cod. Iust. 9, 8, 1f vJ. 223/24; 4, 1, 2 vJ. 223; Ulp.: Dig. 12, 2, 13, 6).

e. Christentum als Maiestas-Delikt. Wegen der göttlichen Natur des Kaisers war das Majestätsverbrechen in die Nähe des Religionsfrevels u. damit des sacrilegium-Tatbestandes gerückt (s. o. Sp. 1144). Im Griech. stand für das Majestätsverbrechen im monarchischen Kontext der Ausdruck ἀσέβεια, der der röm. impietas entspricht u. die religiöse Dimension des verletzten Gutes kennzeichnet (Mommsen, StrR 539f; o. Bd. 4, 102f). Vor diesem Hintergrund hat Mommsen eine der juristischen Grundlagen der *Christenverfolgungen in dem Vorwurf des M.-Verbrechens aufgrund des Bekenntnisses zum christl. Glauben gesehen (Mommsen, StrR 575f; ders., Der Religionsfrevel nach röm. Recht: ders., Ges. Schriften 3 [1907] 393). Dass der Vorwurf der Infragestellung des Kaisers im Raume stand u. der Bereich des M.-Strafrechts damit berührt war, zeigen die Bemühungen der Apologeten (bes. von Tertullian, Minucius Felix u. Origenes), die gängigen Beschuldigungen zu widerlegen (Seitz 237/47). Sie wiesen darauf hin, dass ihre Ablehnung des *Herrscherkults nicht mit mangelnder Loyalität einhergehe. Das Christentum akzeptierte den Kaiser vielmehr als weltlichen Herrscher u. unterstrich dessen herausgehobene Stellung als *Euergetes. So erklärt Tertullian, die Christen lehnten das röm. Herrschaftssystem keineswegs ab; sie beteten sogar für den Kaiser, weil er direkt unter Gott stehe u. von diesem seine Macht erhalten habe (ad Scap. 2; vgl. apol. 30/2; ferner 1 Tim. 2, 1f; 1 Clem. 61; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 11). Irenaeus verbindet die Pflicht zur Loyalität des Christen geradezu mit der Vorstellung, dass der Kaiser als Auserwählter Gottes herrsche (haer. 5, 24, 1 [SC 153, 294/8]). Auf eine ähnliche Argumentation hatte Paulus (Rom. 13, 1) seine Gehorsamsforderung zugunsten des Kaisers gestützt. So wurde das Röm. Reich teilweise aufgefasst als nach Gottes Plan für die Menschen geschaffen. Überhaupt unterstrich das Schrifttum die Integrationsfähigkeit der Christen in die röm. Gesellschaft (Ep. ad Diogn. 5). Allerdings erklärte Justinus, die Christen dienten dem Kaiser gerne; ihre Verehrung aber gelte nur Gott: Ihm allein eigne die m. unius dei (apol. 1, 12; vgl. Lact. inst. 1, 8, 1 [32 Heck / Wlosok]). Diese Lehren gingen einher mit einer Anknüpfung des frühen christl. Schrifttums an das Konzept der secunda m. als Erbe aus der Zeit des ersten Augustus. Schon gleich zu Beginn der lat.-christl. Literatur hat Tertullian den

sekundären Rang der kaiserl. M. zur Grundvoraussetzung erklärt, unter der Christen den Kaiser verehren können (apol. 33/5). Dem Vorwurf mangelnder Loyalität hielt er entgegen, dass sich oft genug Heiden gegen den Kaiser gewandt hätten (nat. 1, 17, 4). Tertullian beschrieb eine gestufte Rangordnung der Herrschaft mit der M. Gottes an oberster Stelle (ebd. 1, 17, 2; apol. 33, 2f; ad Scap. 2, 7 u. ö.; Hiltbrunner 18f. 28f). Er konnte in seinem Apologeticum an die philosophische Vorstellung einer obersten göttlichen Macht anknüpfen, die das Weltgeschehen lenkt, eine Vorstellung, die aE. des 2. Jh. längst Allgemeingut geworden war. Für die Macht u. Erhabenheit Gottes stand M. auch in der älteren lat. Überlieferungstradition der Bibel (o. Bd. 11, 207). – Die Frage, aufgrund welchen Tatbestands die Christen bis zu Decius' Opferedikt vJ. 249 vom röm. Staat verfolgt wurden (H. Last, Art. Christenverfolgung II: o. Bd. 2, 1210/27; Wlosok 14/7; Nogrady aO. [o. Sp. 1143] 40/75) oder jedenfalls der Verfolgungsgefahr ausgesetzt waren (W. Stegemann, Zwischen Synagoge u. Obrigkeit. Zur hist. Situation der lukanischen Christen [1991] 190), wird heute überwiegend nicht mehr so klar wie durch Mommsen (s. o. Sp. 1150) beantwortet. Weder die Mitteilungen der Apologeten noch andere Quellen, die von einer Bestrafung des praktizierten Christentums ebenso wie des Religionsfrevels als crimen laesae maiestatis berichten (Cod. Theod. 16, 1, 4 vJ. 386; Cod. Iust. 9, 29, 2 [3] vJ. 384; 9, 49, 10, 5 vJ. 426; Dio Cass. 57, 9, 2; vgl. 57, 23, 3; Tert. apol. 27f. 35), bezeichnen das in Betracht kommende Delikt genau genug. Sie lassen ganz überwiegend nur mittelbar darauf schließen, dass die Bestrafung von Christen jedenfalls teilweise auf den Vorwurf des M.-Verbrechens gestützt wurde (Last aO. 1216/9). Die wichtigste juristische Quelle, auf die Mommsen sich stützte, bildet Ulpian, der die Bestrafung von Christen im 7. Buch seines Werkes De officio proconsulis behandelt, also im Zusammenhang mit der lex Iulia de maiestate (Ulp.: Dig. 48, 4, 1; Lact. inst. 5, 11 [475/9 H. / W.]). Last hat das Argument damit zu entkräften versucht, dass das fragliche Buch noch andere Themen behandelt (aO. 1216/9. 1221/5). Allerdings ist die vermutete Verbindung von Christentum u. M. durchaus plausibler als ein Zusammenhang mit Mord oder Unterschlagung öffentlicher Gelder (Belege bei O. Lenel [Hrsg.], Palingenesia iuris civilis 2 [1889] 973/7). Auch in anderen Fällen wird man mit guten Gründen auf den M.-Vorwurf schließen dürfen. Mittelbar bezeugt sind M.-Prozesse gegen Christen vor allem aus domitianischer Zeit (vgl. Dio Cass. 67, 14; Tert. apol. 5, 4; Lact. mort. pers. 3 [CSEL 27, 176f]; Mommsen, StrR 574_3; Wlosok 22f); der Wert dieser Überlieferung wird allerdings teilweise bestritten (Stegemann aO. 188/90). – In anderen Fällen dagegen ist der Schluss auf M.-Verletzung nur unter Vorbehalten oder gar nicht möglich (differenzierend Wlosok 17. 31f). So fand die Ablehnung des Herrscherkults (Lact. inst. 1, 15 [63/9 H. / W.]; o. Bd. 14, 1085f) Ausdruck in symbolischen Akten (ebd. 1088), besonders in der Weigerung, den Kaiser bzw. dessen Bild (imago) anzubeten. Die Ablehnung des Kaiserkults darf aber nicht ohne weiteres als Grund für die Verfolgung der Christen durch Nero bzw. dessen Nachfolger angesehen werden (J. Speigl, Der röm. Staat u. die Christen [Amsterdam 1970] 28; vgl. aber o. Bd. 4, 103). Immerhin hatte Plinius vorgeschlagen, dass die Beschuldigten tätige Reue nicht nur durch Opfer vor der kapitolinischen Trias üben konnten, sondern auch durch Opfer vor dem Kaiserbild. Den letzteren Vorschlag hatte Traian übergangen. Versuche, im verweigerten Kaiserkult den eigentlichen Grund für die Christenverfolgungen zu finden, dürften daher gegenstandslos sein (R. Freudenberger, Art. Christenverfolgungen: TRE 8 [1981] 25). – Dass das Christentum die Göttlichkeit des Kaisers überhaupt bestritt, wird auch deshalb keinen hinreichenden Anlass für die Verfolgung geboten haben, weil dieser Punkt auch im heidn. Kontext nicht selten Gegenstand von Scherzen war. Schließlich kann auch eine Begründung der Verfolgung mit der christl. Ablehnung der polytheistischen Religion nicht überzeugen, zumal die röm. Staatsführung schon in republikanischer Zeit nahezu unbegrenzte Religionsfreiheit gewährt hatte (Flach 459/61). – Teilweise wiederum bestand der Vorwurf in der bloßen Zugehörigkeit zu einer christl. Gemeinde, worin aus mancher Sicht eine generell staatsfeindliche Gesinnung ihren Ausdruck fand (Wlosok 17/20). Tacitus glaubte, dass sämtliche Christen allein schon mit der Ausübung ihres Glaubens Verfehlungen (flagitia) begingen (ann. 15, 44, 2). Plinius

konnte sich immerhin vorstellen, dass einige von ihnen sich davon freihielten (ep. 10, 96, 2). Offenbar war in einer Zeit, in der sich die röm. Oberschicht dem aufklärerischen Zeitgeist öffnete, die strenge Gläubigkeit der Christen verdächtig (Flach 462). Plinius nimmt auch auf keinen bestimmten Straftatbestand Bezug (ep. 10, 96, 3); er begründet die Bestrafung allein mit ihrer ‚Hartnäckigkeit' (pertinacia) u. ihrem ‚unbeugsamen Starrsinn' (inflexibilis obstinatio). Ferner wurde die strafrechtliche Verfolgung offenbar mit dem Vorwurf der ‚Abkehr vom mos Romanorum' begründet (Acta mart. Scil. 14 [29 Krüger] unter *Marcus Aurelius; Tert. nat. 1, 10, 3). Hier dürfte sich ein tief verwurzeltes Misstrauen gegenüber den Christen ausgewirkt haben, das durch Vorurteile genährt wurde (Flach 452/4; J. Moreau, Die Christenverfolgung im Röm. Reich [1961] 61). So konnte mindestens bis 249 das Geständnis, Christ zu sein, für die Verwirkung der Kapitalstrafe genügen. Für Plinius mussten keine mit dem Christsein verbundenen besonderen Verbrechen vorliegen, u. der Kaiser akzeptierte das stillschweigend. Auch in diesem Fall wurde also die Kapitalstrafe des geständigen Christen nicht auf ein anderweitig begründetes crimen maiestatis oder sonstiges Verbrechen zurückgeführt (Freudenberger aO. 24 gegen Mommsen, Religionsfrevel aO. [o. Sp. 1150] 393; Mommsen, StrR 569/80; vgl. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1217/22 zu den christl. Märtyrern als Verfluchten). – Bei der Verfolgung der Tat machten die Statthalter offenbar von ihrer Befugnis zur extraordinaria cognitio Gebrauch (Flach 450 mit Anm. 41 gegen Mommsen, Religionsfrevel aO. 410; s. o. Sp. 1147). Dass auch unmittelbar auf die Strafbarkeit bezogene Erörterungen regelmäßig keinen spezifischen Tatbestand in Bezug nehmen, dürfte dadurch begünstigt worden sein, dass die Bestrafung noch nicht voraussetzte, dass die Tat zum Zeitpunkt ihrer Begehung schon mit Strafe bedroht war (‚nulla poena sine lege'). Es bedurfte daher weder der Anwendung eines der M.-Tatbestände noch sonst einer das Christentum unter Strafe stellenden Gesetzesnorm. Auch die wenig überzeugende Begründung des Plinius für die Bestrafung ist so zu erklären.

D. Spätantike. I. Die lex Quisquis. Im Zusammenhang mit der Entdivinisierung des Kaisers kam es zu einer Neukonstruktion des Majestätsverbrechens, nämlich durch eine am 4. IX. 397 von Kaiser Arcadius in **Ankyra erlassene Konstitution. Sie wird nach ihren Eingangsworten lex Quisquis oder präziser constitutio Quisquis genannt u. verschärfte die Verfolgung von M.-Delikten (Cod. Theod. 9, 14, 3 vJ. 397; Pesch aO. [o. Sp. 1140] 344/50), vermutlich als Reaktion auf ein Attentat auf den Minister Eutropius, welcher als Urheber der Konstitution gilt (Kübler 554). Es handelte sich um ein in ein rechtliches Gewand gekleidetes Terrorinstrument, das dem Machterhalt dienen sollte (Bund aO. [o. Sp. 1140] 898f). Unter Strafe gestellt war die Teilnahme an einem Komplott mit Privaten, Soldaten oder Ausländern zur Beseitigung eines Mitglieds des Staatsrates, eines Senators oder eines kaiserl. Beamten. Der Kaiser selbst wird nicht ausdrücklich erwähnt, u. daher ist umstritten, ob auch ein Anschlag auf ihn von der lex Quisquis erfasst wurde. Strafbedroht waren nicht nur Vollendung, Versuch u. Vorbereitung, sondern wohl schon die bloße Erwägung (cogitare). Die Strafe bestand in *Hinrichtung u. Vermögenskonfiskation. Mittäter u. -wisser wurden ebenso bestraft, gleichfalls diejenigen, die den Angeklagten zu verteidigen suchten. Beteiligte konnten Straflosigkeit allerdings durch Denunziation erlangen; falls sie noch nicht an Vorbereitungshandlungen beteiligt gewesen waren, erhielten sie auch eine Belohnung. Neben dem Vermögen des Verurteilten wurde auch dasjenige seiner Söhne konfisziert. Vermögensverfügungen des Angeklagten galten rückwirkend vom Tatzeitpunkt an als unwirksam. Seine Söhne wurden zudem erbunfähig sowie unfähig zur Bekleidung öffentlicher Ämter u. zum Dienst im Heer. Diese Sanktionen betrafen auch emanzipierte Söhne. Töchter durften aus dem mütterlichen Erbe einen Pflichtteil (quarta Falcidia) behalten, weil sie offenbar als weniger gefährlich galten. Sofern sie Kinder hatte, durfte die Ehefrau des Schuldigen den Nießbrauch an der dos behalten; im Übrigen ging das Vermögen jedoch auf den Fiskus über. Inwieweit durch die lex Quisquis Neuerungen eingeführt wurden u. inwieweit ältere Rechtsquellen aufgrund dieses Gesetzes später interpoliert wurden, ist strittig (Kübler 556/8). Justinian nimmt in seinen Novellen mehrfach Bezug auf das M.-Delikt bzw. die lex Quisquis (22, 15 vJ. 536; 95, 1, 1 vJ. 539 [vgl. Cod. Iust. 1, 49, 1, 3 vJ. 479];

115, 3, 3. 4, 1 vJ. 542; 117, 8f vJ. 542). Die Konstitution beherrschte auch noch das byz. M.-Recht (Kübler 558).

II. Maiestas im christl. Kaiserreich. Das Spannungsverhältnis zwischen Staat u. Christentum war mit dem Übertritt des Kaisers zum christl. Glauben u. der darauf folgenden Christianisierung des Reiches grundsätzlich gelöst worden (so gilt zB. ab 409 nC. die Verletzung des Asylrechts der Kirchen als crimen maiestatis: Cod. Theod. 16, 8, 19; Cod. Iust. 1, 12, 2; *Asylrecht). Dies ermöglichte eine Integration der von Tertullian entwickelten gestuften Rangordnung der Herrschaft mit Elementen der röm. Kaiserideologie. Während die M. Gottes in diesem Konzept den obersten Rang einnahm, fand der Kaiser seinen Platz als von Gott erwählter Stellvertreter (*Gottesgnadentum), dem aber selbst keine göttliche Natur zukam. Mit Rücksicht auf die nachgeordnete Stellung der christl. Kaiser forderte Augustinus, dass diese ihre Macht als Magd der M. Gottes gebrauchen müssten (civ. D. 5, 24): si suam potestatem ... maiestati eius famulam faciunt (vgl. Hiltbrunner 38). Obwohl der Herrscher also entdivinisiert war, hatte der Herrscherkult weitgehende Auswirkungen. Als sich das Christentum unter Konstantin d. Gr. durchsetzte, waren die Menschen an die Verehrung Sterblicher gewöhnt, u. in dieser Zeit tiefer Religiosität blieb die Volksfrömmigkeit eine der maßgeblichen Grundlagen der Herrscherverehrung. Gleichzeitig wurden Elemente des Herrscherkults in das Christentum rezipiert. Titulaturen u. Machtinsignien, die aus dem Herrscherkult stammten, wurden für den christl. Kaiser u. sogar für Christus selbst verwendet, etwa in den Παντοκράτωρ-Darstellungen der Ostkirchen (o. Bd. 14, 1088f; *Christus II [Basileus]). Ammian berichtet, dass es auch im christl. Kaiserreich zum Missbrauch der strafrechtlichen Verfolgung unter dem Vorwand der M.-Verletzung kam, die in seiner Darstellung als das Verbrechen schlechthin erscheint (19, 12; Funke aO. [o. Sp. 1147] 151/75; R. v. Haehling, Ammianus Marcellinus u. der Prozeß von Skythopolis: JbAC 21 [1978] 74/101). Bei *Iustinianus drückt sich besonders in seinem Kodifikationswerk ein kaiserl. Sendungsbewusstsein aus, wenn auf das Konzept der abgestuften M. Bezug genommen wird. Ausgehend von der M. als Heiligkeit Gottes (Cod. Iust. 1, 1, 1 pr. vJ. 380), leitet der Kaiser seine Herrschaftsmacht ab: Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est (const. Deo auctore pr. [8 Mommsen / Krüger = Cod. Iust. 1, 17, 1 vJ. 530]; Hiltbrunner 17); von der m. imperatoria (const. Imperatoriam maiestatem pr.; Cod. Iust. 1, 14, 12 pr. 5 vJ. 529) wiederum geht die kaiserl. Gesetzgebung aus.

J. Bleicken, Senatsgericht u. Kaisergericht = AbhGöttingen 3, 53 (1962). – D. Flach, Die röm. Christenverfolgungen. Gründe u. Hintergründe: Historia 48 (1999) 442/64. – E. Frézouls, De la ‚m. populi Romani' à la majesté impériale: H. Duchhardt u. a. (Hrsg.), European monarchy. Its evolution and practice from Roman antiquity to modern times (Stuttgart 1992) 17/25. – H. G. Gundel, Der Begriff m. im politischen Denken der röm. Republik: Historia 12 (1963) 283/320. – O. Hiltbrunner, Die drei Stufen der m. u. Horaz carm. 3, 6, 5: Gymn 98 (1991) 17/38. – B. Kübler, Art. M.: PW 14, 1 (1928) 542/59. – E. Pollack, Der Majestätsgedanke im röm. Recht, Diss. Leipzig (1908). – B. Santalucia, Diritto e processo penale nell'antica Roma[2] (Milano 1998). – W. Seitz, M. Eine bedeutungsgeschichtl. Unters. des Wortes in der Republik u. Kaiserzeit, Diss. Innsbruck (1974). – L. Solidori Maruotti, La disciplina del ‚crimen maiestatis' tra tardo antico e medioevo: C. Cascione / C. Masi Doria (Hrsg.), Diritto e giustizia nel processo = Pubblicazioni del Dip. di Diritto Romano e Storia della Scienza Romanistica dell'Università degli Studi di Napoli ‚Federico II' 17 (Napoli 2002) 361/446. – A. Wlosok, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jhh.: Gymn 66 (1959) 14/32.

Martin Avenarius.

Maiestas Domini s. Christusbild: o. Bd. 3, 21f; Epiphanie: o. Bd. 5, 895f. 898f; Hesekiel: o. Bd. 14, 1183/6.

Mailand.

A. Allgemeines. Wahrscheinlich leitet sich Mediolan(i)um aus dem keltischen ‚medio‘, ‚in der Mitte‘, u. ‚planum‘, ‚eben, die Ebene‘, ab u. bedeutet ‚in der Mitte der Ebene‘, denn auch andere Orte tragen diesen Namen (Aigner-Foresti: dies. / Krautschik 482; P. de Bernardo Stempel, Art. Keltische Ortsnamen: ReallexGermAlt^2 16 [2000] 410). Unsicher ist die Ableitung des Namens von einer sagenhaften Sau mit halbwollenem Fell, die sich bei Sidon. Apoll. ep. 7, 17, 20 (2, 392 Anderson) findet: ‚lanigero de sue nomen habent‘ (vgl. Claud. epithal. Hon. 182f: moenia Gallis / condita lanigeri suis ostentantia pellem; H. Philipp, Art. Mediolanum: PW 15, 1 [1931] 91f). A. M. Ardovino (L'umiliazione di Flaminio e la fondazione di Cremona: P. Tozzi [Hrsg.], Storia di Cremona 1. L'età antica [Bergamo 2003] 84) schlägt vor, Mediolanum vom gallischen Substantiv ‚lanium‘ oder ‚lan(n)o‘ (geweihter Bezirk) u. dem vorangestellten Adjektiv ‚medio‘ abzuleiten. – M. (Mediolan[i]um, heute Milano) liegt auf einer leichten Anhöhe in der Poebene nahe der Mündung mehrerer Alpentäler; das Klima ist kontinental mit kalten Wintern u. warmen Sommern sowie allgemein feucht bei viel Nebel. Es gab verschiedene Wasserläufe u. Kanäle im Bereich der Stadt, die auch eine fortifikatorische Funktion hatten (Haug 67). Der noch nicht lokalisierte Hafen erlangte keine größere Bedeutung, aber ein Horreum u. ein weiterer Speicherbau sind wohl spätantik (ebd. 419/22). Als Kreuzungspunkt bedeutender Nord-Süd- u. Ost-West-Handelsstraßen besaß M. nicht nur wirtschaftliche, sondern auch strategische Bedeutung, die in der Spätantike mit der Bedrohung des Nordens u. dem Bedeutungszuwachs des Ostens stieg.

B. Geschichte. I. Stadtgeschichte. a. Mailand als regionales Zentrum in Republik u. Kaiserzeit. Wohl seit dem 5. Jh. vC. besiedelt (Caporusso 97), entwickelte sich M. zu einem Vorort der keltischen Insubrer (Polyb. 2, 34, 10; Liv. 5, 34, 9; Strab. 5, 1, 6; Plin. n. h. 3, 124). 222 vC. wurde die Stadt von den Römern erstmals erobert (Polyb. 2, 34, 10/5; Plut. vit. Marcell. 7, 5; Eutrop. 3, 6; Oros. hist. 4, 13, 15); die Gründung von Cremona u. Placentia stärkte die röm. Präsenz in diesem Raum. Nachdem die Insubrer im Zuge des zweiten Römisch-Karthagischen Krieges abgefallen waren, erfolgte nach längeren Kämpfen in Oberitalien 194/191 vC. die endgültige Eroberung (Liv. 31, 10. 21; 32, 7, 5/8; 32, 30; 33, 23, 4/9. 36, 4/15. 37, 10; 34, 46, 1). Damit setzte ein allmählicher, aber stetiger Aufstieg ein. So wurde die Stadt zu einem Zentrum der Gallia Cisalpina. Gemeinsam mit den übrigen transpadanischen Städten erhielt M. offenbar iJ. 89 vC. das ius Latii, 49 vC. volles Bürgerrecht; 42 vC. wurde die Cisalpina mit Italien verbunden u. war damit nicht mehr Provinz. Als römische Stadt zählte M. zur Tribus Oufentina. In der Kaiserzeit war M. ein stark befestigtes administratives, wirtschaftliches u. kulturelles Zentrum (vgl. etwa Strab. 5, 1, 6; Tac. hist. 1, 70; Plin. ep. 4, 13, 3), das sich durch günstige Fernverbindungen auszeichnete; seine Elite scheint relativ offen gewesen zu sein (P. D. A. Garnsey, Economy and society of Mediolanum under the Principate: PapBritSchRome 44 [1976] 13/27). Im 2. Jh. nC.

wurde es colonia (CIL 5, 2, 634). – Die strategisch günstige Lage M.s ließ seine Bedeutung in der Zeit der sog. Reichskrise des 3. Jh. steigen (allerdings scheint die Bebauung des suburbium zurückgegangen zu sein; Haug 69). Zeitweise gelangten indes Barbaren in die Nähe der Stadt (um 260 Alamannen, die von *Gallienus vertrieben wurden: Joh. Zonar. ann. 12, 24 [596 Pinder]; Juthungen u. andere iJ. 271: Hist. Aug. vit. Aurelian. 18, 3; zur Identität der Stämme E. Groag, Art. Domitius nr. 36: PW 5, 1 [1903] 1370f; zeitweise trug die Stadt vielleicht den Beinamen Gallieniana [CIL 5, 5869 = Dessau nr. 6730]), u. mehrere Kaiser hielten sich dort auf: 267/68 begann Aureolus in M. eine Usurpation; Gallienus wurde vor den Toren der Stadt ermordet, als er ihn belagerte (Aur. Vict. Caes. 33, 18/21; Zos. hist. 1, 40; Joh. Zonar. ann. 12, 25 [601f Pinder]; vgl. PsAur. Vict. epit. 32, 4; Hist. Aug. vit. Gall. 14, 8f). Claudius II Gothicus wurde offenbar hier zum Kaiser ausgerufen u. ließ Aureolus umbringen (Aur. Vict. Caes. 34, 1; Eutrop. 9, 11, 1; Hist. Aug. vit. Claud. 4; vit. Gall. 15, 3; Zos. hist. 1, 41; Joh. Zonar. ann. 12, 26 [603f Pinder]). Wichtige Militäreinheiten waren in M. stationiert (Krautschick: Aigner-Foresti / Krautschick 489/91). Seit Mitte des 3. Jh. diente M. verschiedenen Herrschern zudem als Münzstätte, allerdings wurde diese unter Aurelian zunächst nach Pavia (Ticinum) verlegt (RomImpCoin 8, 232f). Trotz des Bedeutungszuwachses war M. noch keine wichtige Residenz.

b. Mailand als regia urbs (293/402). 1. Kaiserliche Präsenz in Mailand. Unter der Tetrarchie wuchs die Bedeutung M.s weiter (zu M. als Residenz: M. Bonfioli, Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III: AntAltoAdr 4 [1973] 125/49). 290/91 trafen sich Maximian u. *Diocletianus hier (Paneg. Lat. 11 [3], 11f). Seit 293 war M. wiederholt Residenz von Herrschern; längere Zeit hielten sich jeweils mit Unterbrechungen Maximian (285/306), namentlich ca. 293/96 u. 299/305 (im Wechsel mit **Aquileia), ferner Severus (305/07) u. *Constantinus d. Gr. (306/37) in M. auf (vgl. T. D. Barnes, The new Empire of Diocletian and Constantine [Cambridge, Mass. 1982] 56/87). **Constans (337/50) blieb M. u. Aquileia verbunden; als **Constantius II (337/61) im Westen weilte, war M. die meiste Zeit, also im Wesentlichen 352/57, seine bevorzugte Residenz. Valentinian I (364/75) hatte seinen Sitz 364/65 in M., ansonsten nur gelegentlich (M. Caltabiano, Gli imperatori e Milano: Milano 30f); ebenso wie Gratian (375/83) bevorzugte er Trier (vgl. T. D. Barnes, Ambrose and Gratian: AntTard 7 [1999] 166/8). Valentinian II (375/92) residierte gemeinsam mit seiner Mutter, der Kaiserwitwe Justina (gest. etwa 388), 374/87 überwiegend in M., bis er 389 nach Gallien ging. Nach seinem Sieg über Magnus Maximus blieb Theodosius d. Gr. zwischen 388 u. 391 überwiegend in M., ebenso 394/95 nach der Niederwerfung des *Eugenius, der sich seinerseits für eine gewisse Zeit in M. aufhielt (Ambr. ep. extra coll. 2 [61], 1f; 10 [57] [CSEL 82, 3, 180f. 205]). Zwischen 352 u. 402 war M. neben Trier damit die wichtigste Residenzstadt im Westen. Die Stadt wurde mit den entsprechenden privaten u. öffentlichen Baulichkeiten reich ausgestattet, eine Palastanlage sowie eine doppelte Ummauerung entstanden (vgl. Haug 65/85. 411/56; s. u. Sp. 1185/7).

2. Bedeutende politische Ereignisse. Mit seinem Rang als urbs regia war M. auch Schauplatz bedeutender politischer Ereignisse; in einigen Fällen wird es ausdrücklich erwähnt, weitaus häufiger ist dies zu vermuten. Barnes, Empire aO. 60, nimmt an, dass Constantius Chlorus 293 hier zum Caesar erhoben wurde. Maximian, der in M. anscheinend 285 zum Caesar ausgerufen worden war, legte dort iJ. 305 auch den Purpur nieder u. dürfte ebenfalls in M. Constantius zum Augustus u. Severus zum Caesar erhoben haben (Eutrop. 9, 27, 2; Hieron. chron. zJ. 305 [GCS Eus. 7, 228]; Joh. Zonar. ann. 12, 32 [618 Pinder]). 312 unterwarf sich M. kampflos dem gegen *Maxentius ziehenden Constantinus (Paneg. Lat. 12 [9], 7, 5/8). 313 trafen dieser u. *Licinius in M. zusammen u. koordinierten ihre weitere Politik; Licinius heiratete die Halbschwester des Constantinus, Constantia (Lact. mort. pers. 45, 1f; PsAur. Vict. epit. 39, 7; 41, 4; Anon. Vales. 5, 13 [41 König]; Zos. hist. 2, 17, 2; wohl auch Theomnestos: Hippiatr. Berol. 34, 12 [CorpHippiatrGr 1, 183f]). In den dort getroffenen Vereinbarungen (früher als Mailänder Edikt bezeichnet) wurde die Duldung der Christen neben den anderen Religionen sowie die Rückgabe ihrer Kultstätten u. *Kirchengüter vereinbart (Lact. mort. pers. 48, 2/12; Eus. h. e. 10, 5, 2/14; B. Bleckmann, Art. Li-

cinius: o. Bd. 23, 142; K. M. Girardet, Konstantin. Wegbereiter des Christentums als Weltreligion: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] 237f; J. Rist, Die Mailänder Vereinbarung von 313: StudPatr 34 [Leuven 2001] 217/23; J. Vogt, Art. Constantinus I: o. Bd. 3, 317/30; O. Seeck, Das sog. Edikt von M.: ZKG 12 [1891] 381/6). Constantinus verhandelte hier 315 im Donatistenstreit (Aug. ep. 43, 7, 20 mit Frg. Vat. 273 [Riccobono, Fontes^2 2, 523]); Constans gewährte 342/43 Athanasius eine Audienz (Athan. apol. Const. 4 [SC 56bis, 94/6]). Der Usurpator *Magnentius erhob 350 Decentius in M. zum Caesar (Joh. Zonar. ann. 13, 8, 2 [618 Pinder]; zur Historizität B. Bleckmann, Die Schlacht von Mursa u. die zeitgenössische Deutung eines spätantiken Bürgerkrieges: H. Brandt [Hrsg.], Gedeutete Realität [1999] 47/101, bes. 89_{171}). Im J. 352 fand hier die Eheschließung des Constantius II mit Eusebia statt (Iulian. Imp. or. 3, 109 [1, 1, 80f Bidez]; Seeck, GdU 4, 438). Der Kaiser ernannte am 6. XI. 355 *Iulianus an diesem Ort zum Caesar u. verheiratete ihn mit seiner Schwester Helena (Amm. Marc. 15, 8, 18). Valentinian I trat hier 365 sein Konsulat an (ebd. 26, 5, 4/6). Anfang 395 feierte Theodosius gemeinsam mit Honorius ein Siegesfest in M. (Socr. h. e. 5, 26, 3), wo der Kaiser am 17. I. 395 starb (ebd. 5, 26, 4; Soz. h. e. 7, 29, 4; Chron. Pasch. zJ. 394 [MG AA 9, 245]). *Ambrosius hielt 40 Tage später seine *Leichenrede; der Leichnam wurde indes nach Kpel übergeführt. Für Maximian, Gratian u. Valentinian II hingegen wurde M. vermutlich mit einem Mausoleum bei der heutigen Kirche S. Vittore zur Begräbnisstätte (Ambr. obit. Valent. 54. 79; s. u. Sp. 1192).

3. Hohe Beamte u. Mailänder Eliten. Während der Kaiser nur phasenweise präsent war, blieb M. im 4. Jh. Sitz des vicarius Italiae, der für das nördl. Italien (sog. Italia annonaria) zuständig war, sowie Hauptstadt der Provinz Liguria et Aemilia zunächst unter einem corrector, seit spätestens 321 unter einem consularis (vgl. G. A. Cecconi, Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica [Como 1994] 59/61); nach der Trennung der Aemilia von Liguria blieb der Sitz des consularis Liguriae in M. (Pol. Silv. chron. I 1, 6 [MG AA 9, 536]). Darüber hinaus residierte hier der praefectus praetorio Italiae, der gewöhnlich auch die Verantwortung für Africa u. Illyricum hatte (vgl. allgemein F. M. Ausbüttel, Die Verwaltung der Städte u. Provinzen im spätantiken Italien [1988]). – Über die innere Struktur erfährt man sehr wenig (wichtige Hinweise bei McLynn 220/51); es gab ein mächtiges corpus von Händlern (Ambr. ep. 76 [20], 6. 26 [CSEL 82, 3, 111. 124]). Auch eine aristokratische Elite von überregionaler Bedeutung entwickelte sich (Ch. Pietri, Aristocratie milanaise. Païens et chrétiens au IVe s.: Sena Chiesa / Arslan 157/70). Das Ansehen der Stadt zeigt sich darin, dass der dort verwurzelte, hochangesehene Mallius Theodorus (ProsLatRomEmp 1, 900/2 s. v. Flavius Mallius Theodorus; s. u. Sp. 1165) 397 eine *Gesandtschaft möglicherweise als Patron unterstützte, bei der darum gestritten wurde, ob Honorius den Consulat 398 in Rom oder M. antreten solle (Symm. ep. 6, 52 [MG AA 6, 167f]).

4. Städtische Strukturen. M., dessen kulturelle u. wirtschaftliche Blüte von Ausonius gerühmt wurde (ord. urb. nobil. 35/45 [190 Green] unter Beschränkung auf profane Bauwerke [s. u. Sp. 1182]; vgl. F. Marazzi, Cadavera urbium, nuove capitali e Roma aeterna: J.-U. Krause / Ch. Witschel [Hrsg.], Die Stadt in der Spätantike [2006] 47/9), besaß einen Circus, war ein wichtiger Handelsplatz, zudem weiter ein kulturelles u. künstlerisches Zentrum (s. u. Sp. 1187). – Eine moneta publica bestand in M. offenbar nicht; allerdings wurden seit Constantius II u. mit Unterstützung der Münze von Aquileia gegen Ende des 4. Jh. Gold- u. Silbermünzen geschlagen, sofern der Hof dort residierte (F. Panvini Rosati, La zecca di Mediolanum nell'ambito delle zecche imperiali del IV-V sec.: Sena Chiesa / Arslan 61/4; RomImpCoin 8, 232; 9, 71/84). – Nachdem zunächst durch Stilicho offenbar bereits 395 Funktionen von Trier nach M. verlagert worden waren (M. R. Alföldi, Das Datum der Aufgabe der Residenz Treviri unter Stilicho: JbNumGeldgesch 20 [1970] 241/9), verlor M. weiter an Bedeutung, da es, als Oberitalien immer stärker Angriffen ausgesetzt war, aufgrund seiner Lage in einer offenen Ebene leicht angreifbar war. Die Bedrohung Oberitaliens durch die Goten unter Alarich iJ. 402 (Claud. paneg. VI cons. Hon. 453/90) führte dazu, dass die Residenz nach Ravenna verlegt wurde (vgl. Procop. b. Vand. 1, 2, 9; Cod. Theod. 7, 13, 15: am 6. XII. 402 Honorius in Ravenna nachweisbar). Damit verlor M.

seine politische Bedeutung, erlitt aber auch ökonomische Einbußen, da große Teile der Aristokratie u. viele hohe Beamte dem Hof folgten.

c. Mailand als regionales Zentrum im 5. Jh. Den Bedeutungsverlust aufgrund der Verlagerung der Residenz (Honorius ist lediglich 408 in M. bezeugt [Cod. Theod. 9, 42, 20; 11, 28, 4]) vermochte M. nicht zu kompensieren, auch wenn es Zentrum einer *Diözese u. Provinz blieb, seine strategische Bedeutung bewahrte (Ennod. vit. Epif. 53 [MG AA 7, 90]) sowie seit dem Ende der Regierungszeit des Valentinian III (425/55) wieder eine regelmäßige Münzstätte hatte, die allerdings 498 geschlossen wurde (Cracco Ruggini 21; RomImpCoin 10, 30f; W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini 1 = DenkschrWien 109 [Wien 1973] 78; M. Chiaravalle: La Zecca e le monete di Milano, Ausst.-Kat. Milano [1983] 11/41, bes. 17). In Oberitalien lösten sich die bisherigen Strukturen auf, die Bautätigkeit ging zurück (vgl. die Einzelstudien in J. Ortalli [Hrsg.], Abitare in città. La Cisalpina tra impero e medioevo [Wiesbaden 2003]); in M. verlor das Forum seine Bedeutung (Ch. Witschel, Rom u. die Städte Italiens in Spätantike u. Früh-MA: BonnJbb 201 [2001] 113/62, bes. 146), die Infrastruktur u. die materielle Kultur erlebten einen Niedergang (Caporusso 356; eine Differenzierung versucht Haug 80/5). Zudem gewann das gut befestigte, nahe der Mündung des Ticino in den Po gelegene Pavia an Bedeutung. – M. erlebte eine Reihe von Bedrohungen u. Katastrophen: 452 wurde es von Hunnen eingenommen (Iordan. Get. 222 [MG AA 5, 1, 89]; Prisc. frg. 22, 1, 3 [310 Blockley]; Add. Prosp. Haun. zJ. 452 [MG AA 9, 302]; Paul. Diac. hist. Rom. 14, 11 [MG Script. rer. Germ. 49, 114]). Doch scheint die Stadt trotz gewisser Schäden (PsMax. Taur. serm. 94 [PL 57, 469/72]) glimpflich davongekommen zu sein (vgl. Caporusso 45) u. gerade unter Ricimer an Bedeutung gewonnen zu haben (s. bes. Ennod. vit. Epif. 53 [MG AA 7, 90]; vgl. P. MacGeorge, Late Roman warlords [Oxford 2002] 300f). Im Kampf zwischen Odoaker u. Theoderich d. Gr. war M. stark umkämpft; 489 wurde es Theoderich übergeben (Anon. Vales. 2, 51 [76 König]; Ennod. vit. Epif. 109 [MG AA 7, 97f]; Paul. Diac. hist. Rom. 15, 16 [MG Script. rer. Germ. 49, 124f]), doch 490 scheint Odoaker die Stadt zurückerobert zu haben, die nach der Schlacht an der Addua im selben Jahr wieder an Theoderich zurückgefallen sein dürfte (Anon. Vales. 2, 53 [76 König]; vgl. Ennod. dict. 1, 14/7 [MG AA 7, 3] mit D. Henning, Periclitans res publica [1999] 69).

d. Mailand als regionales Zentrum im 6. Jh. Bei allen Schwierigkeiten versank M. nicht in Bedeutungslosigkeit (Procop. b. Goth. 2, 21, 39 geht, wenn auch gewiss übertreibend, von 300 000 Opfern bei der Eroberung iJ. 539 aus; vgl. ebd. 2, 7, 38). Die Ostgotenherrschaft brachte M. wie anderen Teilen Italiens eine langjährige Erholungsphase. 523/26 ist der vir spectabilis Bacauda als tribunus voluptatum auf Lebenszeit bezeugt (Cassiod. var. 5, 25 [CCL 96, 209f]). Es gab weiterhin einflussreiche Senatoren, die ihre Basis in M. u. Umgebung hatten, darunter auch verhältnismäßig viele Aufsteiger (Ch. Schäfer, Der weström. Senat als Träger antiker Kontinuität unter den Ostgotenkönigen [490/540 nC.] [1991] 133/6. 292). – Einschneidend waren die Auseinandersetzungen zwischen Ostgoten u. *Iustinianus; 538 gewann Belisar auf Anraten des Mailänder Bischofs Datius die Stadt friedlich (Procop. b. Goth. 2, 7, 35f. 12, 36), die bald darauf von den Goten belagert, zurückerobert u. brutal gebrandschatzt wurde (ebd. 2, 12, 39/41. 21, 25/38). Die Schäden sind auch am archäol. Befund ablesbar (Caporusso 356f). Wahrscheinlich wurde die Stadt während der Kriege kurzzeitig durch Franken besetzt (ebd. 357). Mailänder Kleriker baten jedenfalls fränkische Gesandte, auf eine Rückkehr ihres Bischofs hinzuwirken (E. Schwartz, Vigiliusbriefe = SbMünchen 1940, 2 [1940] 24, 8/12). Nach Beendigung der Kriege gab es unter Narses Versuche, die Stadt zu erneuern (Mar. Avent. chron. zJ. 568 [MG AA 11, 238]). 569 wurde M. durch König Alboin eingenommen (Paul. Diac. hist. Lang. 2, 25 [MG Script. rer. Lang. 86]); damit wurde M. in das Langobardenreich eingegliedert, als dessen Hauptstadt sich Pavia etablierte, auch wenn M. gelegentlich Schauplatz zentraler Ereignisse war (etwa die Königserhebung Agilulfs 591; ebd. 3, 35 [113f]).

e. Judentum. Wenige Grabinschriften belegen die Anwesenheit von Juden in der Spätantike (CIJud 1, 461/3 nr. 644/6; D. Noy, Jewish inscriptions of western Europe 1 [Cambridge 1993] 1/5 nr. 1/3). Kleinfunde aus Mailänder Sammlungsbeständen ermöglichen keine weitergehende Interpretation;

eine jüd. Gemeinde u. Synagoge haben aber nach der Überlieferung zZt. des Ambrosius als gesichert zu gelten (CIJud 1, 464f). In einem Brief des Theoderich an die Juden in M., deren Synagoge Angriffen ausgesetzt war, bestätigt dieser 523/26 der jüd. Gemeinde ihre Rechte gegenüber christlichen Klerikern (Cassiod. var. 5, 37 [CCL 96, 211]).

f. Geistiges Leben. Während *Ammianus Marcellinus sich nur kurze Zeit (iJ. 354, also vor Abfassung seines Geschichtswerks) in M. aufhielt (S. Döpp: o. Bd. 18, 1293), ist ein Exponent literarischen Schaffens am Mailänder Hof der Dichter Claudius *Claudianus (vgl. W. Schmid: o. Bd. 3, 152/67, der Zugehörigkeit zum Christentum postuliert, was jedoch fraglich ist; vgl. H. Hofmann: NPauly 3 [1997] 4), der, abgesehen von kürzeren Reisen, in der Zeit von 395 bis 402 in M. weilte u. seine dort entstandenen Gedichte vor der Publikation bei Hofe rezitierte (Döpp aO. 1281), darunter etwa den Panegyricus auf Probinus u. Olybrius iJ. 395, die Panegyrici auf den dritten (iJ. 396) u. auf den vierten (iJ. 398) Konsulat des Honorius u. den auf den Konsulat des Stilicho iJ. 400. Auch ein Panegyricus auf den Konsulat des Mallius (oder Manlius) Theodorus (iJ. 399) findet sich unter diesen Gedichten. Mallius Theodorus selbst (s. o. Sp. 1162; Döpp aO. 1292f), der seit dJ. 382 in der Gegend von M. lebte, befasste sich mit verschiedenen philosophischen Lehren, namentlich der neuplatonischen (Claud. paneg. Manl. 253/5 u. ö.; vgl. Aug. beat. vit. 4 [CSEL 63, 92]: lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi; P. Courcelle, Les lettres grecques en occident [Paris 1948] 122/9) u. verfasste ein metrisches Handbuch (De metris: GrammLat 6, 585/601). Er pflegte Kontakt zu Augustinus, der ihm die Schrift De beata vita widmete, später aber eingesteht, ihn überschätzt zu haben (retract. 1, 2 [CCL 57, 11]: Mallio Theodoro ... quamvis docto et christiano viro plus tribui ... quam deberem). – Bereits vor *Ambrosius (vgl. u. Sp. 1179f) sind Zeugnisse geistigen Lebens in christlichen Kreisen M.s auf uns gekommen. Das Symbolum seines Vorgängers Auxentius (s. u. Sp. 1169) ist noch erhalten in der Schrift Contra Arianos seu contra Auxentium des Hilarius v. Poitiers (Döpp aO. 1324; Schanz, Gesch. 4, 1, 293). Zum Aufenthalt des Martin v. Tours in M. s. u. Sp. 1169f. Filastrius, ca. 381/97 Bischof von Brescia, hielt sich vor seiner Bischofsweihe u. während seines Episkopats mehrfach in M. auf; ob sein Diversarum hereseon liber (CCL 9, 207/324) während dieser Reisen in M. entstanden ist, bleibt unklar (vgl. Aug. ep. 222, 2 [CSEL 57, 448]; Döpp aO. 1328f). Zu Paulinus v. M. (ca. 370/428-9) u. dessen Vita Ambrosii vgl. M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1280/7. – *Augustinus war in der Zeit von 384/86 Rhetorikprofessor (vgl. conf. 5, 13, 23) u. schrieb auch Reden für den kaiserl. Hof; in diese Zeit fiel seine Beschäftigung mit neuplatonischen Schriften, die im Rahmen eines sog. Mailänder Kreises erfolgte (Courcelle aO. 119/29; Döpp aO. 1277f), der wohl eher als heterogene Gruppe philosophisch u. theologisch Interessierter im Umkreis Augustins zu verstehen ist (Ch. Markschies, Ambrosius v. M. u. die Trinitätstheologie [1995] 79f; V. H. Drecoll, Ambrosius als Taufvater Augustins u. der ‚Mailänder Kreis': ders. [Hrsg.], Augustin Hdb. [2007] 140/2); Augustin erfuhr in M. sein Konversionserlebnis u. ließ sich, nach einem zeitweisen Rückzug auf das rus Cassiciacum, in M. in der Osternacht dJ. 387 taufen; noch im selben Jahr verließ er M. u. begab sich über Ostia nach Rom, von dort aus 388 über Karthago in seine Geburtsstadt Thagaste. – Zu den im Umkreis Augustins während seiner Zeit in Mailand bezeugten philosophisch-theologisch interessierten Personen zählen (vgl. auch zum Folgenden Markschies aO. 79f; Drecoll aO. 140/2; Th. Fuhrer, Augustin in M.: dies. [Hrsg.], Die christl.-philosophischen Diskurse der Spätantike [2008] 63/79, bes. 71/9): 1) Mallius (bzw. Manlius) Theodorus (s. o. Sp. 1162. 1165). 2) Simplicianus, Presbyter in M. u. Nachfolger des Ambrosius als Bischof von M.; Augustinus bezeugt Simplicians Kenntnis der von *Marius Victorinus angefertigten Übersetzung platonischer Bücher (conf. 8, 2, 3). Schriften des Simplicianus sind nicht erhalten, lediglich an ihn gerichtete Briefe (Ambr. ep. 2f [65. 67]; 7 [37]; 10 [38] [CSEL 82, 1, 14/26. 43/66. 73/8]; Aug. ep. 37 [ebd. 34, 63f] vJ. 397; Vigil. Trid. ad Simplic.: E. Menestò: A. Quacquarelli / I. Rogger [Hrsg.], I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del 4 sec. [Bologna 1985] 159/61). Ihm ist auch die Schrift Augustins De diversis quaestionibus ad Simplicianum (ClavisPL^3 290) aus dJ. 397 gewidmet, in der er auf von dem Nachfolger des Ambrosius ge-

stellte Fragen der Schrifterklärung eingeht. 3) Licentius, ein Schüler des Augustin, der ebenfalls aus Africa stammte u. seinen Lehrer nach M. begleitete; von ihm ist ein an Augustin gerichtetes Gedicht in 154 Hexametern erhalten, das zusammen mit Augustins Brief an Licentius (ep. 26 [CSEL 34, 1, 86/8; die Verse des Licentius ebd. 89/95]) überliefert wird; Thema der Versepistel sind Schwierigkeiten bei der Lektüre einer Abhandlung Varros über Musik, für die Licentius die Zusendung der Bücher Augustins De musica erbittet (vgl. U. Pizzani, Presenze classiche nel Carmen Licentii ad Augustinum: M. Salvadore [Hrsg.], La poesia tardoantica e medievale [Alessandria 2001] 85/115; D. Shanzer, Arcanum Varronis iter. Licentius's verse epistle to Augustine: RevÉtAug 37 [1991] 110/43; G. Bardy, Un élève de s. Augustin, Licentius: L'Année Theologique Augustinienne 14 [1954] 55/79; Schanz, Gesch. 4, 2, 462); er tritt in den Frühdialogen Augustins auf. 4) Trygetius, der wie Augustin aus Thagaste stammt u. ebenfalls in den auf dem Landgut Cassiciacum angesiedelten Frühdialogen auftritt (Th. Fuhrer, Augustin. Contra Academicos [1997] 11f). 5) Alypius, ebenfalls Landsmann Augustins u. Gesprächsteilnehmer in den Frühdialogen (ebd. 10f; E. Feldmann / A. Schindler / O. Wermelinger, Art. Alypius: AugLex 1 [1986/94] 245/67). 6) Verecundus, grammaticus in M. u. Eigentümer des Landgutes in Cassiciacum (Fuhrer, Academicos aO. 12). 7) Nebridius, Freund Augustins, der kurz nach dessen Bekehrung starb; ein Briefwechsel mit Augustin ist in Aug. ep. 3/14 (CSEL 34, 1, 4/35) erhalten. 8) Hermogenianus, Empfänger von Aug. ep. 1 (ebd. 1/3). 9) Zenobius, Empfänger von Aug. ep. 2 (ebd. 3f). 10) Celsinus (vgl. Aug. Acad. 2, 5 [CCL 29, 20]). 11) Romanianus, der Augustin nach Mailand gefolgt ist und mit ihm dort eine Asketengemeinschaft gründen wollte (vgl. Fuhrer, M. aO. 72). 12) Zenobius, an den der Frühdialog De ordine adressiert ist (ebd.). Bei einzelnen der genannten Personen ist die Zugehörigkeit zum Christentum zweifelhaft bis unwahrscheinlich. Die Lokalisierung des Platon-Übersetzers u. Kommentators **Calcidius in M. (J. H. Waszink: RAC Suppl. 2, 288f; Döpp aO. 1339) ist unsicher (Markschies aO. 179f). – Für weitere christliche Autoren sind Aufenthalte in M. anzunehmen: *Prudentius, dessen Vita weitgehend im Dunkel liegt, dürfte sich mehrere Jahre am Hof zu M. aufgehalten haben (Döpp aO. 1306f mit Lit.) u. ein gewisser Teil der literarischen Produktion des *Ennodius (J. Fontaine: o. Bd. 5, 398/421) während seiner Zeit im Mailänder Klerus um Bischof Laurentius um die Jahre 495/99 bis 513/15 entstanden sein (die genaue Nachzeichnung der Ämterlaufbahn des Ennodius, auch während des Aufenthalts in M., ist schwierig; nach einer Synode in Rom iJ. 502 erscheint er als Diakon; vgl. ProsItalChr 2, 1, 621/6). Nur am Rande erwähnt sei, dass der Libellus de situ civitatis Mediolani, zeitweise Paulinus v. Nola oder Sulpicius Severus zugeschrieben, in erheblich spätere Zeit gehört (ClavisPL^3 2341a).

II. Kirchengeschichte. a. Christentum in Mailand vor dem 4. Jh. Während der frühen u. mittleren Kaiserzeit ist das Christentum in M. schwach bezeugt; erst ab dem 3. Jh. verdichtet sich die Tradition. Es sind einige Bischofsnamen aus vorkonstantinischer Zeit unsicher belegt (Cuscito XXXIV/XXXVII; Picard 25/35. 741; Monfrin 7/46, bes. 9/12) sowie einige Märtyrernamen (namentlich Victor; vgl. Picard 35/40). Insgesamt aber bleibt die entsprechende Überlieferung bescheiden, trotz der Bemühungen des Ambrosius (bes. ep. 77 [22], 7 [CSEL 82, 3, 130f]), die christl. Vergangenheit M.s herauszustreichen (s. u. Sp. 1170).

b. Mailand als Bischofssitz im 4. Jh. vor Ambrosius. Die kirchl. Bedeutung M.s wurde durch seine politische wesentlich mitbestimmt. Es entstand, nicht zuletzt unter Einfluss des Kaisers u. seines Hofes, eine ungewöhnlich hohe Zahl aufwendiger Kirchenbauten (Haug 73/6; s. u. Sp. 1188). Der Mailänder Bischof konnte lange mit dem röm. rivalisieren u. übertraf ihn zeitweise an Bedeutung. Zugleich führte die Anwesenheit des Hofes dazu, dass bestimmte höfische Gruppen, darunter homöische Angehörige der Truppen, stärker ihre Interessen gegenüber der Kirche beim Kaiser durchzusetzen suchten. Das Selbstverständnis der Mailänder Kirche geht aus den Bischofslisten (vgl. Picard 442/59) u. besonders für die Spätantike aus den Gedichten des Ennodius (carm. 2, 77/88 [MG AA 7, 162/7]) über die Bischöfe von M. hervor (vgl. Monfrin 9/17). – Nicht alle Mailänder Bischöfe sind namentlich erwähnt, u. nur Auxentius u. Ambrosius vermögen Einfluss im Trinitarischen Streit auszuüben. Erwähnt wird Merocles (Schreib-

weise unsicher), der im Kontext des Donatistenstreits als einer der führenden italischen Bischöfe an den Konzilien v. Rom iJ. 313 u. Arles iJ. 314 teilnahm (vgl. ProsItalChr 2, 2, 1509f). Schwer zu fassen bleibt Maternus (ebd. 1430). Um 342/43 ist Protasius bezeugt, der Athanasius v. Alex. in M. aufnimmt u. zu Constans begleitet (ebd. 1861f). Zwischen Protasius u. Dionysius lässt sich Eustorgius I datieren, in dessen Tradition sich Ambrosius stellt (2, 1, 719). In den Jahren 345 u. 347 war M. auch Ort zweier Konzilien (H. Ch. Brennecke, Hilarius v. Poitiers u. die Bischofsopposition gegen Konstantius II [1984] 54/60; W. Löhr, Die Entstehung der homöischen u. homöusianischen Kirchenparteien, Diss. Bonn [1986] 35_{213}; R. P. C. Hanson, The search for the Christian doctrine of God [Edinburgh 1988] 236. 312f). Nachdem Constantius II iJ. 352 die Herrschaft in M., wo Dionysius (ProsItalChr 2, 1, 563/5) als Ortsbischof wirkte, übernommen hatte, versuchte er, seine religiösen Vorstellungen im Westen durchzusetzen. Der Konflikt zwischen Kaiser u. Athanasius Nahestehenden eskalierte mit dem Konzil vJ. 355, wo ein Großteil der italischen Bischöfe auf die kaiserl. Linie einschwenkte oder exiliert wurde (Brennecke aO. 147/84; Hanson aO. 329/34; Williams 38/69). Dionysius, der sich zunächst gegen Athanasius geäußert hatte, lehnte es schließlich ab, die Verurteilung des Alexandriners zu unterschreiben u. wurde nach einigen Wirrungen abgesetzt; er starb im Exil. – In M. wirkte seit 355 mit dem aus Kappadokien stammenden, zuvor in Alexandria tätigen Auxentius (ProsItalChr 2, 1, 238/41) ein homöischer Bischof, der angeblich des Lat. nicht mächtig war (Athan. hist. Arian. 75, 1 [AthanWerke 2, 1, 224f]). Er genoss bei Amtsantritt die massive Unterstützung des Constantius II (McLynn 20f). Wiederholte Versuche anderer Bischöfe, namentlich des Hilarius v. Poitiers, ihn abzusetzen, schlugen fehl (M. Durst, Das Glaubensbekenntnis des Auxentius v. M.: JbAC 41 [1998] 118/68, bes. 122/32; sehr strittig ist die Stärke der Homöer in M.: P. I. Kaufman, Diehard Homoians and the election of Ambrose: JournEarlChrStud 5 [1997] 421/40 betont die integrativen Ansätze sowohl bei Auxentius als auch bei Ambrosius; dagegen D. H. Williams, Politically correct in Milan: ebd. 441/6; N. McLynn, Diehards. A response: ebd. 446/50). In dieser Zeit hielt sich *Martin v. Tours für kurze Zeit als Asket in M. auf (Sulp. Sev. vit. Mart. 6, 4 [SC 133, 265f]).

c. Mailand zZt. des Ambrosius. Besonders gut, aber auch einseitig sind die Verhältnisse in M. unter Ambrosius (374/97) durch seine eigenen Schriften u. die Vita des Paulinus v. M. bezeugt. Dies sollte nicht zu einer Überschätzung seiner Rolle führen. Zunächst Statthalter, wurde Ambrosius 374 Bischof. In der kirchl. Tradition wurde die Wahl als Folge eines Wunders gedeutet; allerdings kam sie den Interessen des Hofes zumindest entgegen (Hauptquellen: Paulin. Med. vit. Ambr. 6/9 [60/4 Bastiaensen]; Rufin. h. e. 11, 11 [GCS Eus. 2, 2, 1018f]; vgl. McLynn 44/52; Williams 112/6). Möglicherweise war die Bevölkerung M.s mehrheitlich nizänisch u. wollte deswegen keinen Presbyter aus dem Umfeld des Auxentius als Bischof akzeptieren (T. D. Barnes, Valentinian, Auxentius and Ambrose: Historia 51 [2002] 227/37, bes. 235f).

1. Konflikte zwischen Ambrosius u. dem Hof Valentinians II. Im Wesentlichen hört man in der Folgezeit von diesen Konflikten (zu möglichen Konflikten bereits unter Gratian vgl. T. D. Barnes, Ambrose and Gratian: AntTard 7 [1999] 165/74). Aus der Überlieferung kann man wichtige Rückschlüsse auf die Verhältnisse in M. ziehen. Das für eine Residenz typische Grundproblem bestand darin, dass auf der einen Seite die traditionale kaiserl. Autorität stand, auf der anderen die spirituelle Autorität des Bischofs, die sich auch auf Angehörige des Hofes u. den Kaiser selbst erstrecken konnte. Die verbliebenen Homöer trafen sich in privaten Kreisen (H. O. Maier, Private space as the social context of Arianism in Ambrose's Milan: JournTheolStud NS 45 [1994] 72/93); deutlicher trat als homöischer Rivale des Ambrosius ein Auxentius (ProsItalChr 2, 1, 241/3) hervor, dessen Name (ursprünglich hatte er Mercurinus geheißen) sicherlich den des Vorgängers des Ambrosius evozieren sollte. – Der Streit zwischen dem Bischof u. dem Kaiserhof ging um die Nutzung von Kirchen durch homöische Angehörige des Hofes u. nicht zuletzt durch den Kaiser selbst. Nachdem 385 ein erster Versuch Valentinians, eine Kirche für die Homöer zu reklamieren, aufgrund von Protesten der Mailänder Bevölkerung gescheitert war, eskalierte der Konflikt in der Passionszeit 386, da der Kaiser das von ihm am 23. I. gewährte Recht

der Homöer, sich zu versammeln (Cod. Theod. 16, 1, 4), durchzusetzen versuchte, Ambrosius sich aber zur Wehr setzte. 385 ging es anscheinend um die extramurane Basilica Portiana, 386 dann um die Basilica Nova, die Bischofskirche innerhalb der Mauern, schließlich wieder um die Basilica Portiana. Am Ende musste der Herrscher nachgeben, obwohl er sich der Unterstützung höchster Würdenträger bedient u. Soldaten zur Kirche entsandt hatte. Teile der Bevölkerung von M. hielten die Kirche Tag u. Nacht besetzt, so dass sogar die Soldaten durch Wenden der Schilde zeigten, dass sie nicht bereit waren, gegen die versammelte Gemeinde vorzugehen (zu den Einzelheiten Ambr. ep. 75f [21. 20] [CSEL 82, 3, 74/81. 108/25]; Paulin. Med. vit. Ambr. 13 [68/70 Bastiaensen]; vgl. McLynn 181/96; R. Lizzi Testa, La ‚certatio' fra Ambrogio e Mercurino Aussenzio, ovvero a proposito di una deposizione mancata: Studia Ambrosiana 3 [Roma 2009] 39/68; M. L. Colish, Why the Portiana? Reflections on the Milanese basilica crisis of 386: JournEarlChrStud 10 [2002] 361/72; Barnes; G. Nauroy, Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'Arianisme Milanais: RechAug 23 [1988] 3/86 = ders., Ambroise de Milan [Bern 2003] 33/189; s. u. Sp. 1200). Die Episode ist charakteristisch für die Machtverteilung innerhalb der Residenz: Der Bischof vermochte an einem bestimmten Ort, sofern er in wichtigen Teilen der Bevölkerung Rückhalt hatte, einen Einfluss zu gewinnen, dem der Kaiser nicht gewachsen war; dieser konnte zwar Soldaten einsetzen, um eine Drohkulisse aufzubauen, doch sie nicht für Kämpfe verwenden. Die lokalen Eliten treten hierbei nicht in den Vordergrund, dafür aber das erwähnte corpus der Händler (s. o. Sp. 1162), dem zeitweise eine hohe Geldstrafe auferlegt wurde. Der Hof erscheint gespalten. Ambrosius muss hier mit Gegnern rechnen, kann aber auch auf Anhänger zählen; eine nicht unwichtige Rolle als Vermittler spielen die honorati, ehemalige hohe Beamte. Die Episode zeigt auch die Fähigkeit des Ambrosius, das Volk zu beeinflussen. Zum geschlossenen Agieren trug sicherlich auch der Hymnengesang bei (s. u. Sp. 1179f).

2. Weiteres (kirchen-) politisches Wirken des Ambrosius. Um seinen kirchenpolitischen Ansprüchen sichtbaren Ausdruck zu verleihen, veranlasste Ambrosius den Neu- bzw. Umbau verschiedener Mailänder Kirchen (s. u. Sp. 1191. 1193); die These, dass M. wie Rom von einem Kranz von Kirchenbauten umgeben werden sollte, die schon durch ihre Lage, Größe u. Form den christl. Charakter der Stadt augenscheinlich machen sollten (vgl. de Blaauw, Culto; Krautheimer), ist strittig (McLynn 227/9). Ambrosius war bemüht, in Habitus u. Predigtstil die Eliten anzusprechen u. zugleich das Asketenideal zu fördern (R. Lorenz, Die Anfänge des abendländ. Mönchtums im 4. Jh.: ZKG 77 [1966] 9f). Er unterstützte ein Kloster vor den Mauern M.s (Aug. conf. 8, 6, 1) u. förderte Frauen, die den Schleier als virgines nehmen wollten. Ferner gab es zu dieser Zeit eine asketische Gemeinschaft von Männern unter Leitung eines Presbyters in der Stadt (Aug. mor. eccl. 1, 33, 70 [CSEL 90, 74f]); auch spätere Hinweise auf Asketen (etwa CIL 5, 6240 add. p. 1086 [ILCV 1700]; ILCV 1740) liegen vor (zum Gesamtkomplex G. Jenal, Italia ascetica atque monastica 1 [1995] 16/20). – Am 17. VI. 386 entdeckte Ambrosius die Reliquien der Märtyrer Protasius u. Gervasius (zum Hintergrund E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 49/68; J. San Bernardino, ‚Sub imperio discordiae'. L'uomo che voleva essere Eliseo [giugno 386]: L. F. Pizzolato / M. Rizzi [Hrsg.], Nec timeo mori [Milano 1998] 709/38; s. u. Sp. 1184). Die damit verbundenen Wunder fanden offenbar bei Nizänern u. Homöern Anerkennung (Hauptquellen: Ambr. ep. 77 [22], 10. 16/23 [CSEL 82, 3, 132f. 136/40]; Paulin. Med. vit. Ambr. 14 [70/2 Bastiaensen]; Aug. conf. 9, 7, 16). Die Auseinandersetzungen zwischen Valentinian II bzw. seinem Hof u. Ambrosius zeigen, dass der Bischof mächtig genug war, um die kirchl. Räume vor kaiserlichen Eingriffen zu bewahren. Dies verdankte er wesentlich seinem Einfluss auf die Bevölkerung.

3. Auseinandersetzungen zwischen Ambrosius u. Theodosius d. Gr. Die Auseinandersetzungen mit Theodosius d. Gr. waren anders gelagert u. eher punktuell, da der Kaiser wie der Bischof selbst Nizäner war (dazu McLynn 291/360; H. Leppin, Theodosius d. Gr. [2003] 135/68). Ambrosius erhob faktisch den Anspruch, ein Berater des Kaisers zu sein. In zwei Konflikten setzte er sich mit ihm auseinander, wobei er in beiden Fällen das (angesichts eines getauften Kaisers besonders wichtige) Recht nutzte, die Messe

zu feiern oder zu verweigern, u. auch seine Autorität gegenüber Büßern herausstellte. Zum einen zwang er (wohl iJ. 388) den Kaiser, sein Urteil, dass ein Bischof die von Christen zerstörte Synagoge von Callinicum wiederaufbauen müsse, zu revidieren (ep. 74 [40] [CSEL 82, 3, 54/73]; dazu McLynn 298/300; Leppin aO. 139/43), zum anderen brachte er Theodosius dazu, nach dem Massaker von Thessalonike öffentlich Buße zu tun. Nach McLynn 315/23 u. Leppin aO. 157/61 konnte der Kaiser damit allerdings zugleich das Bild eines Tyrannen von sich abstreifen, so dass das Ereignis nicht allein als ein Sieg des Bischofs interpretiert werden darf. Ein weiterer wichtiger Aspekt des Episkopats des Ambrosius ist das Bestreben, etwa durch seinen Einsatz auf der Synode v. Aquileia iJ. 381 (McLynn 124/37) u. durch Interventionen bei Bischofswahlen, überregionalen Einfluss bis hin nach Sirmium auszuüben, wodurch er auf Dauer die Position M.s stärkte (R. Lizzi, Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica [Como 1989] 15/57; dies., Ambrose's contemporaries and the Christianization of Northern Italy: JournRomStud 80 [1990] 156/73; skeptisch Williams 122/6). – Das Beispiel des Ambrosius verdeutlicht die Möglichkeiten eines Bischofs in der Residenz, die sich aus der persönlichen Nähe zum Kaiser u. dem Einfluss auf große Bevölkerungsgruppen ergaben. Dabei vermittelte er der Märtyrerverehrung in seiner Stadt, die potentiell auch Christen anderer Orientierung einschließen konnte, neue Anstöße. Eine wichtige integrative Bedeutung hatten ferner Veränderungen der Liturgie u. insbesondere der Hymnengesang (s. u. Sp. 1179f). – Nachfolger des Ambrosius wurde sein geistlicher Lehrer Simplicianus, der vor Nov. 400 starb (ProsItalChr 2, 2, 2075/9; vgl. o. Sp. 1166).

d. Mailand als Bischofssitz im 5./6. Jh. Als Bischofssitz (mit Landbesitz auch außerhalb der näheren Umgebung) behielt M. eine überregionale Ausstrahlung u. konnte gelegentlich erneut mit Rom rivalisieren. Allerdings litt die Bedeutung M.s unter dem auch kirchl. Aufstieg Aquileias u. Ravennas; die Diözese schrumpfte (C. Alzati, Metropoli e sedi episcopali fra tarda antichità e alto medioevo: A. Caprioli [Hrsg.], Chiesa e società = Storia religiosa della Lombardia 1 [Brescia 1986] 47/77, bes. 51f). Über die Reihenfolge der Amtsträger von Ambrosius bis Theodorus ist man auch durch Ennodius informiert. Von 400 bis etwa 404/07 war Venerius, der in ein dichtes Netzwerk von Amtsbrüdern eingebunden war, Bischof (ProsItalChr 2, 2, 2263f). Er gehörte zu denjenigen, die Origenes verdammten u. Joh. Chrysostomos zu unterstützen versuchten. Der aus dem Osten stammende Marolus (ebd. 1413f) machte sich v. a. als Asket einen Namen. Martin(ian)us (ebd. 1418f) griff 430/31 in den sog. Nestorianischen Streit ein, bei dem ihn die ‚Nestorianer' als einen der Ihren identifizierten, während Glycerius (2, 1, 933; gest. 440), Lazarus (2, 2, 1267), Gerontius (2, 1, 926), Benignus (296), Senator (2, 2, 2021/3), der immerhin als Presbyter eine wichtige Rolle in der westl. Gesandtschaft, die in Kpel in den miaphysitischen Streit einzugreifen suchte, spielte, u. Theodorus (2, 2, 2169f) blass bleiben; auch ihre Datierung ist problematisch. – Größere Bedeutung erlangte Eusebius (um 451; 2, 1, 704). Er handelte in enger Abstimmung mit Leo, indem er noch vor dem Chalcedonense ein Konzil in M. versammelte, das dem Papst seine Unterstützung versicherte (Synodalbrief an Leo d. Gr. = Leo M. ep. 97 [PL 54, 945/50]). Wenn tatsächlich er Kaiser Avitus nach dessen Niederlage gegen Ricimer zum Bischof weihte, war er bis mindestens 456 im Amt (Add. Prosp. Haun. zJ. 456, 2 [MG AA 9, 304]). – Sehr profiliert war auch der seit 488/89 bis etwa 503/06 wirkende Bischof Laurentius (ProsItalChr 2, 2, 1239/42), der zu jenen Bischöfen der Spätantike gehört, die ihre Stadt auch politisch vertraten; er verhandelte während der Belagerung mit Odoaker u. führte eine Gesandtschaft zu Theoderich an. Während des Laurentianischen Schismas um den Bischofsstuhl von Rom gehörte er schließlich zu den führenden Unterstützern des Symmachus. Ihm folgten Eustorgius II (ebd. 2, 1, 719f), Magnus (ebd. 2, 2, 1350f) u. Datius (2, 1, 532/4). Dieser, ein vormaliger Mönch, wurde 535/36 im Auftrag Cassiodors (var. 12, 27 [CCL 96, 495f]) tätig, um eine *Hungersnot zu lindern, u. ermunterte 537/38 während einer Gesandtschaft nach Rom Belisar dazu, M. zu erobern. Nach der Rückeroberung durch die Goten konnte er nicht mehr an seinen Bischofssitz zurückkehren u. wandte sich nach Kpel. Dort griff er massiv u. in Gegnerschaft zu Justinian auf Seiten des Vigilius in den Dreikapitelstreit ein, wobei er sich als Vertreter westlicher

Kirchen innerhalb u. außerhalb des unmittelbaren Herrschaftsgebiets Justinians (Norditalien, *Gallia, Burgund, Spanien) gebärdete (Schwartz aO. [o. Sp. 1164] 21, 20/30). 552 starb er, so dass er die Kehrtwende des Vigilius nicht mehr miterlebte. Im Zuge der Auseinandersetzungen war er nie nach M. zurückgekehrt, das 15 Jahre keinen Bischof vor Ort hatte. Während Vitalis (ProsItalChr 2, 2, 2330f) großen Wert darauf legte, in Rom geweiht zu werden, brach Auxanus (ebd. 2, 1, 237f) offenbar mit dem Papst, weil er sich der Verdammung der Drei Kapitel nicht anschließen wollte, eine Linie, die sein Nachfolger Honoratus (ebd. 1009) fortsetzte. Damit bekräftigte er die weiterhin bestehende starke Stellung M.s in Oberitalien. Nach der Eroberung M.s durch die Langobarden wichen die Bischöfe in das byz. Herrschaftsgebiet nach Genua aus, von wo sie erst nach etwa 100 Jahren zurückkehrten (Picard 74/82). – Die Erinnerung an die (gar nicht so lange) Zeit reichsweiter Bedeutung der Stadt in der Antike wurde in M. bewahrt; im Hoch-MA konnte sie daran anknüpfen, zumal in kirchlicher Hinsicht die Tradition des Ambrosius kraftvoll weiterwirkte.

e. Liturgie. Borella; A. M. Ceriani, Notitia liturgiae Ambrosianae ante saec. XI (Mediolani 1895); A. King, Liturgies of the primatial sees (London 1956) 286/456; A. Paredi, Storia del rito ambrosiano (Milano 1990); A. M. Triacca, La liturgia Ambrosiana: S. Marsili (Hrsg.), Anàmnesis 2 (Casale Monferrato 1978) 88/110. – Die Mailänder Liturgie, heute noch in der Erzdiözese M. u. einigen Alpentälern gefeiert (Borella 103/19), stellt einen eigenständigen abendländischen Liturgietypus dar (H. B. Meyer, Eucharistie = Gottesdienst der Kirche 4 [1989] 152/64). Sie weist eine von verschiedenen Einflüssen geprägte längere Entwicklung auf u. verdankt sich nicht unmittelbar Ambrosius (Meyer aO. 162; Schmitz XXVf; Triacca, Liturgia aO. 89/91). Erst spät wird aufgrund seiner großen Bedeutung für die Mailänder Kirche die dortige Liturgie direkt auf ihn zurückgeführt (Walahfr. exord. 23 [MG Cap. 2, 497]).

1. Ursprünge u. Entwicklung. (Borella 35/102; M. Navoni, Riti e testi orientali della liturgia ambrosiana: Liturgie dell'Oriente Cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88 [Città del Vat. 1990] 807/41; Triacca, Liturgia aO.; Paredi, Storia aO. 7/56.) In der Mailänder Liturgie lassen sich römische, östliche u. galli(kani)sche Elemente u. Einflüsse erkennen, worin sich die zahlreichen kulturellen Kontakte M.s als bedeutendem spätantikem Zentrum widerspiegeln; welcher Liturgietyp ursprünglich zu Grunde liegt, bleibt unentschieden (Borella 38/42. 65/77. 79/92; Triacca, Liturgia aO. 95/7). Ambr. sacr. 3, 1, 5 (CSEL 73, 40) scheint für die 2. H. des 4. Jh. eine Orientierung am röm. Brauch unter Einbeziehung außerrömischer Traditionen nahezulegen. So verteidigt er ebd. den in Rom unbekannten Brauch der bei den Neugetauften vorgenommenen Fußwaschung (Schmitz 168), während das sacr. 4, 5, 21f (CSEL 73, 55) überlieferte Zitat des eucharistischen Hochgebets inhaltlich dem röm. entspricht (s. u. Sp. 1178). Die Verwendung von Hymnen in der Tagzeitenliturgie folgt eher östlichem Brauch (s. u. Sp. 1179f). – Erste Umrisse der Mailänder Liturgie treten aus Ambrosius' Schriften hervor: Initiatio christiana (Schmitz 2/229; M. Metzger: o. Bd. 20, 536/8), Eucharistiefeier (Schmitz 232/431) u. Tagzeitenliturgie (A. Franz, Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jh.: ArchLiturgWiss 34 [1992] 23/83). Mit Sicherheit existierten bereits vor Ambrosius feste, jedoch nicht mehr erkennbare liturgische Traditionen (M. Righetti, Manuale di storia liturgica 1 [Milano 1964] 170). Nach der Grundlegung der Mailänder Liturgie im 4./5. Jh. nimmt die Forschung zwei weitere Redaktionsstufen an, die eine im 6./7. Jh. (Borella 88f), die andere im frühen 9. Jh. (ebd. 93/102; O. Heimig: ArchLiturgWiss 2 [1952] 52/4).

2. Liturgische Bücher. (Borella 19/34; K. Gamber, Codices liturgici Latini antiquiores² [1968] 257/86; Righetti aO. 174/7; A. M. Triacca, Libri liturgici ambrosiani: Marsili aO. 201/17.) Die ältesten erhaltenen liturgischen Bücher gehören dem 9. Jh. an, enthalten jedoch zu einem guten Teil spätantikes Material (s. unten).

α. Sakramentare. (R. Amiet, La tradition manuscrite du Missel ambrosien: Scriptorium 14 [1960] 15/60; Gamber, Codices aO. nr. 501/35; Triacca, Libri aO. 205f.) Mit Ausnahme zweier, dem 7. Jh. angehöriger Palimpsest-Frg. (A. Dold [Hrsg.]: RevBén 36 [1924] 310/5; P. Carmassi, Libri liturgici e istituzione ecclesiastiche a Milano in età medioevale [Münster 2001] 106/23; Gamber, Codices aO. nr. 501f mit Lit.) entstammen die

frühesten erhaltenen Sakramentare karolingischer Zeit: Zu erwähnen sind als älteste das Sakramentar von Bergamo (A. Paredi [Hrsg.], Sacramentarium Bergomense [Bergamo 1962] 39/366 [2. H. 9. Jh.]; Gamber, Codices aO. nr. 505; ClavisPL³ 1908), das Sakramentar aus dem Kloster S. Simpliciano (J. Frei [Hrsg.], Das Sakramentar D 3 3 aus dem Mailändischen Metropolitankapitel [1974] 165/424 [9/10. Jh.]; Gamber, Codices aO. nr. 510; ClavisPL³ 1909b) u. das Sakramentar von Biasca (O. Heimig [Hrsg.], Das ambrosianische Sakramentar von Biasca [1969] [10. Jh.]; Gamber, Codices aO. nr. 515; ClavisPL³ 1909).

β. Lektionare. (Carmassi aO. 202/89; Gamber, Codices aO. nr. 540/9; Triacca, Libri aO. 206/8.) Das früheste erhaltene Frg. eines Mailänder Lektionars umfasst neben einer Epistel zwei als Leimabdruck erhaltene Evangelien-Lesungen u. gehört dem 6./7. Jh. an (K. Gamber [Hrsg.]: Scriptorium 15 [1961] 117/21; ders., Codices aO. nr. 540; ClavisPL³ 1961a). Bedeutend sind ferner das Capitulare Evangeliorum von Busto Arsizio (2. H. 9. Jh.), das auf eine vorkarolingische Redaktion zurückgehen dürfte (Carmassi aO. 89/105; Gamber, Codices aO. nr. 541; ClavisPL³ 1974), u. ein Mailänder Evangelistar des 9. Jh. (Gamber, Codices aO. nr. 543). Darüber hinaus liegen noch fragmentarisch überlieferte Lektionare (ebd. nr. 544. 547) sowie zwei Codices des 11./12. Jh (ebd. nr. 548f) vor, die atl. Lesungen enthalten. – Auch in den Sakramentaren finden sich Perikopenverzeichnisse, wobei die atl. Lesung meist fehlt (ebd. 270f. 274).

γ. Sonstiges. Neben einigen teils fragmentarisch tradierten Antiphonarien (ebd. nr. 550/7) ist ein die Texte der Tagzeitenliturgie enthaltendes Manuale des 10./11. Jh. zu nennen (M. Magistretti [Hrsg.], Manuale Ambrosianum 1/2 [Mediolani 1904]; Gamber, Codices aO. nr. 580. 582). Die frühesten, von einem Ostiarier Beroldus zusammengestellten Ordines entstammen dem 12. Jh. (M. Magistretti [Hrsg.], Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis kalendarium et ordines saec. XII [Mediolani 1894]; Borella 29). – Eine liturgische Unterweisung für Neugetaufte enthalten Ambrosius' Schriften De sacramentis (CSEL 73, 15/85) u. De mysteriis (ebd. 89/116). Wahrscheinlich handelt es sich beim ersten Werk um eine stenographische Mitschrift von sechs in der Osterwoche gehaltenen Predigten, während die zweite Schrift die für die Veröffentlichung bestimmte Überarbeitung eigener Taufkatechesen darstellt (O. Pasquato: o. Bd. 20, 459; skeptisch J. Schmitz: Fontes Christiani 3 [1990] 14). – Von Interesse ist ferner die Expositio missae canonicae, eine Erklärung des Mailänder Messordo aus dem 9. Jh. (F. Brovelli [Hrsg.]: Archivio Ambrosiano 35 [1978f] 40/81; ClavisPL³ 1911), die vor allem Sach- u. Worterläuterungen enthält.

3. Beispiele spätantiker Gebetsliteratur. α. Eucharistisches Hochgebet. (P. Borella, Il ‚Canon missae' Ambrosiano: Ambrosius 30 [1954] 225/57; A. M. Triacca, Le preghiere eucaristiche ambrosiane: A. Gerhards u. a. [Hrsg.], Prex eucharistica 3 [Fribourg 2005] 145/202; Borella 171/93.) Für Sonn- u. Festtage finden sich in den Sakramentaren zahlreiche Präfationen, in Form u. Sprache den röm. Präfationen ähnlich (Borella 171/5). A. Paredi, I prefazi ambrosiani (Milano 1937) vermutet Bischof Eusebius (gest. 462; s. o. Sp. 1174) aufgrund stilkritischer Vergleiche mit einem von diesem erhaltenen Brief (= Leo M. ep. 97 [PL 54, 945/50]) u. anderer Indizien als Verfasser des ältesten Corpus praefationum. Im Liber notitiae sanctorum Mediolanensis (Anfang 14. Jh.) 135 (120 Magistretti / Monneret de Villard) wird Eusebius unspezifisch als Vf. liturgischer Gesänge erwähnt. O. Heimig, Das mailändische Präfationale: ArchLiturgWiss 1 (1950) 128/32 spricht sich nach Analyse verschiedener Heiligenpräfationen für das 6. Jh. als Entstehungszeit aus. – Das ältestes Zeugnis des Hochgebetes ist bei Ambr. sacr. 4, 5, 21f überliefert (CSEL 73, 55; Schmitz 384/98), wobei Autor u. Entstehungsort dieses Textstückes unklar bleiben (ebd. 398). Nach Ch. Coebergh: Ambrosius 31 (1955) 138/50 ist das in den Sakramentaren enthaltene Hochgebet (Sacr. Bergom. 814/21 [213/5] u. a.; Borella aO. 248/52) eine im 7. Jh. erfolgte Fusion des bei Ambrosius überlieferten Textes mit dem röm. *Canon missae. Am Gründonnerstag differierte das Hochgebet ab dem Communicantes teilweise vom üblichen Wortlaut (Sacr. Bergom. 488/92 [156f] u. a.), in der Ostervigil wurde ein eigenes Postsanctus verwendet (ebd. 547 [169] u. a.; CCL 161I, 141f; vgl. Frei aO. 149/53). Beide Texte sind wohl im 6./7. Jh. in M. eingeführt worden (Ch. Coebergh, Tre antiche anafore della liturgia di Milano: Ambrosius 29 [1953] 219/32).

β. Osterlob. Im Manuale Ambrosianum (s. o. Sp. 1177) ist ein Praeconium paschale überliefert (CCL 161C, 357f mit App. ebd. 161D, 566f; H. Zweck, Osterlobpreis u. Taufe [1986] 84/113; A. Budde: o. Bd. 23, 592f; ClavisPL^3 1906a). Entstanden dürfte es in der 2. H. des 5. Jh. sein (Zweck aO. 111/3). M. Huglo: VigChr 7 (1953) 86 vermutet als Vf. den Mailänder Dichter Maximianus (s. u. Sp. 1180), da Spracheigentümlichkeiten des Praeconium Ähnlichkeiten mit ihm zugeschriebenen Hymnen aufweisen (skeptisch Zweck aO. 112: ,Die Frage der Autorschaft ... muss offenbleiben'). Die beiden Praeconia des *Ennodius (s. o. Sp. 1168) sind vom Mailänder Osterlob deutlich beeinflusst (CSEL 6, 415/22; Zweck aO. 114/58).

γ. Hymnen. (A. Franz, Tageslauf u. Heilsgeschichte [1994] 1/31; J. Fontaine [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992] 11/139; J. Szövérffy, Die Annalen der lat. Hymnendichtung 1 [1964] 48/68; A. Zerfass, Mysterium mirabile [2008].) Bedeutsam ist die Einführung des Hymnengesangs in die Tagzeitenliturgie durch Ambrosius. Aug. conf. 9, 7, 15 (CCL 27, 141f) bringt die Entstehung des Mailänder Hymnengesangs in Verbindung mit dem Basilikenstreit (s. o. Sp. 1172): Ambrosius habe das in der Basilika versammelte Volk Hymnen singen lassen, ne (scil. populus) maeroris taedio contabesceret. Von M. ausgehend, hätten sich die Hymnen über den ganzen Erdkreis hin verbreitet. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass Ambrosius erst aufgrund dieses äußeren Anlasses Hymnen gedichtet hat (Franz, Tageslauf aO. 3_7). Vermutlich besteht die eigentliche Neuerung nach Schmitz 304f u. a. darin, dass Hymnen von dieser Zeit an (tunc) nach dem Brauch des Ostens (secundum morem orientalium partium) vom gesamten Volk gesungen worden sind, während dies zuvor vielleicht Aufgabe von Kantoren gewesen sein könnte (W. Bulst, Hymni Latini antiquissimi LXXV Psalmi III [1956] 10; zur Existenz von Kantoren in M. Schmitz 314). – Sowohl das Versmaß (jambischer Dimeter) wie auch die formale Anlage der Hymnen (Strophenform, *Bildersprache usw.) sind in späterer Zeit nachgeahmt worden, so dass man von ,hymni Ambrosiani' sprechen konnte, um eine literarische Gattung, nicht den Verfasser zu bezeichnen (Isid. Hisp. eccl. off. 1, 6 [CCL 113, 7]; Walahfr. exord. 26 [MG Cap. 2, 506] u. ö.). Folglich wird die Frage der von Ambrosius verfassten Hymnen kontrovers diskutiert (Franz, Tageslauf aO. 17/29; Fontaine aO. 93/102; S. Döpp: o. Bd. 18, 1301f). Bereits Walahfr. exord. 26 (MG Cap. 2, 506) hatte aufgrund stilistischer Beobachtungen erkannt, dass einige unter Ambrosius' Namen überlieferte Hymnen nicht von ihm gedichtet wurden. Mit Sicherheit können ihm vier von Augustinus bezeugte Hymnen zugeschrieben werden: 1) Deus creator omnium (Aug. conf. 9, 12, 32f [CCL 27, 151f] u. ö.), 2) Aeterne rerum conditor (retract. 1, 21, 1 [CCL 57, 62]), 3) Iam surgit hora tertia (nat. et grat. 63, 47 [CSEL 60, 289]), 4) Intende qui regis Israel (Aug. [?] serm. 372, 2 [PL 39, 1663]; vgl. eine Äußerung Caelestins I bei Arnob. iun. confl. 2, 13 [CCL 25A, 112]). Darüber hinaus wird von weiteren Hymnen die Verfasserschaft des Ambrosius angenommen; neuere Untersuchungen gelangen zu einem Bestand von etwa 14 authentischen ambrosianischen Hymnen (Franz, Tageslauf aO. 25f; Fontaine aO. 97/101 u. a.). – Vielleicht sind die Hymnen des Ennodius (carm. 1, 10/21 [CSEL 6, 539/55]) während seiner Zeit in M. (s. o. Sp. 1174) entstanden u. für die dortige Liturgie bestimmt gewesen, ohne sich jedoch durchsetzen zu können (G. M. Dreves: AnalHym 50 [1907] 61; zu Spuren einer liturgischen Verwendung Szövérffy aO. 120f). – C. Blume: AnalHym 51 (1908) XIf vermutet, dass einige der in den mittelalterl. Mailänder Hymnarien (Überblick bei G. M. Dreves, Aurelius Ambrosius, ,der Vater des Kirchengesanges' [1893] 17/26) enthaltenen Hymnen, die ähnliche Stilmerkmale aufweisen, auf einen ansonsten unbekannten Dichter Maximianus zurückgehen, den Blume ins 6./7. Jh. datiert. Im Hymnus Miraculum laudabile (Blume aO. 160f) habe dieser seinen Namen als Akrostichon verewigt (vgl. Szövérffy aO. 144).

δ. Sonstiges. Ambr. in Lc. 10, 48 (CSEL 32, 4, 473f; Schmitz 94/8) zitiert einen Lobpreis auf das Wasser, der teilweise Eingang in das Mailänder Gebet zur Taufwasserweihe gefunden hat. Nach Schmitz 97f handelt es sich um einen vermutlich von Ambrosius formulierten Hymnus auf das Wasser, der erst von einem späteren Autor für die Abfassung des Taufwasserweihegebets verwendet worden sei (anders M. Magistretti, La liturgia della Chiesa Milanese nel sec. IV [Milano 1899] 17f, der von einer liturgischen Verwendung bereits im 4. Jh. ausgeht). – Überliefert

sind ferner drei vorkarolingische Gebete zur Weihe des Krankenöls (B. Kranemann: o. Bd. 21, 939f; R. Kaczynski: Gottesdienst der Kirche 7, 2 [1992] 265).

4. Perikopenordnung. Ambrosius' Schriften teilen eine größere Anzahl von Lesungstexten mit, ohne dass man diese in der Mehrzahl bestimmten Tagen zuordnen kann (Schmitz 317/41). Wahrscheinlich existierte bereits eine Leseordnung, von der aber auch abgewichen werden konnte (Ambr. c. Aux. 19 [CSEL 82, 3, 94]; Schmitz 327). Ein festes System lässt sich erst aus den Lektionaren (s. o. Sp. 1177) u. Sakramentaren ableiten (vgl. zB. die Lesungsordnung vom Beginn der Fastenzeit bis zum Ostersonntag bei Carmassi aO. 297/345). – Ambr. in Ps. 118 expos. 17, 10 (CSEL 62, 382) kann man eine auch für die spätere Mailänder Liturgie charakteristische dreigliedrige Leseordnung entnehmen, bestehend aus einer atl., einer ntl. u. einer Evangelien-Lesung (Schmitz 317f). Gelegentlich wurde die atl. durch eine ntl. Lesung ersetzt (zB. am Ostersonntag; Carmassi aO. 344f). An den Ferialtagen der Fastenzeit wurden beide Lesungen dem AT entnommen (ebd. 297/330). – Zu besonderen Zeiten des Kirchenjahres scheint eine lectio continua (mit Auslassungen) praktiziert worden zu sein. So bezeugt Ambr. myst. 1, 1 (CSEL 73, 89) den Vortrag der Bücher Genesis (patriarcharum gesta) u. Proverbia während der Taufvorbereitung (Schmitz 335f), was der späteren Leseordnung für die Ferialtage der Quadragesima entsprechen könnte (Übersicht bei Carmassi aO. 346/50). Ambr. ep. 76 (20), 14 (CSEL 82, 3, 115) erwähnt für die Karwoche Lesungen aus Job (Schmitz 327f), was ein früher Beleg für den später üblichen Vortrag dieses Buches in der Tagzeitenliturgie der Karwoche sein könnte (Übersicht bei Carmassi aO. 351).

C. Topographie u. Städtebau. I. Topographie. Topographie u. Straßenraster (Abb. 1) können trotz der dichten rezenten Überbauung gut nachvollzogen werden (D. Caporusso, Alcuni elementi per la topografia di Milano in età romana: Sena Chiesa / Arslan 45/60); rechtwinklig verliefen die Straßen nur im Zentrum, außerhalb des Kernbereichs radial. Ausschnittweise sind Portiken u. Läden sowie Bereiche des Forums mit entsprechenden Bauten bekannt, zB. das Forumspaviment in der Biblioteca Ambrosiana (Ceresa Mori 41 Fig. 10). Für das 4. Jh., vielleicht zZt. des Kaisers *Gratian, lässt sich im Südosten die Einrichtung einer 370 m langen Prachtstraße nachweisen, die, von einem Ehrenbogen ausgehend (s. u. Sp. 1193) u. von Portiken gesäumt, zum Stadttor führte (D. Caporusso, La via porticata e l'arco onorario: Milano 99). – Ausonius (ord. urb. nobil. 40 [190 Green]) beschreibt die Münze, die nach den bis heute überlieferten Ortsbezeichnungen mit dem Namensbestandteil ,moneta' unweit westlich des Forums zu suchen ist (zu den wenigen archäol. Anhaltspunkten Haug 418f); zur Münzprägung in M. s. o. Sp. 1159.

II. Befestigung. Der ältere Mauerring entstand in der 2. H. des 1. Jh. vC., Teile v. a. der Nordseite wurden später mehrmals verstärkt. Nach der Beschreibung des Ausonius (ord. urb. nobil. 38 [190 Green]; s. o. Sp. 1162) besaß M. um 380 einen doppelten, im Norden u. Westen erweiterten Mauerring (Abb. 1). In der Spätantike wurden diese Erweiterungen erneuert; wohl im 6. Jh. nahm man erneut Verstärkungen vor (zusammenfassend mit Lit. Haug 414/6).

III. Gräberfelder. Wie alle antiken Städte besaß auch M. rings um die Innenstadt, besonders an den Ausfallstraßen, ausgedehnte Gräberfelder (M. Bolla, Le necropoli romane di Milano [Milano 1988]; dazu Nachträge: dies.: Sibrium 22 [1992/93] 245/58; M. P. Rossignani / M. Sannazaro / G. Legrottaglie [Hrsg.], La signora del sarcofago. Una sepoltura di rango nella necropoli dell'Università Cattolica [Milano 2005]). Verschiedentlich sind in der Spätantike dort auch cellae memoriae errichtet worden. Christliche Grabinschriften sind in großer Zahl vorhanden, meist jedoch ohne sicheren Beleg für einen nicht verlagerten Fundort (CIL 5, 2; Cuscito; ders.: La città 116/9; V. Forcella / E. Seletti, Iscrizioni cristiane in Milano anteriori al 9 sec. [Codogno 1897]; neuere Funde auch in jüngeren Grabungsberichten). Mittelalterliche Kirchen im antiken suburbanen Bereich weisen dementsprechend häufig Spolienmaterial u. Frg. von Grabinschriften in ihrem Baubestand auf. – Der Mailänder Bischofskatalog gibt auch schon in spätantiker Zeit die Bestattung von Bischöfen bei suburbanen Basiliken an, so etwa die Beisetzung der Bischöfe Gerontius u. Benignus (s. o. Sp. 1174) in S. Simpliciano, im Norden der Stadt an der Straße nach Como gelegen (Catal. archiepisc. Mediol.: MG Script. 8, 103, 5f; M.

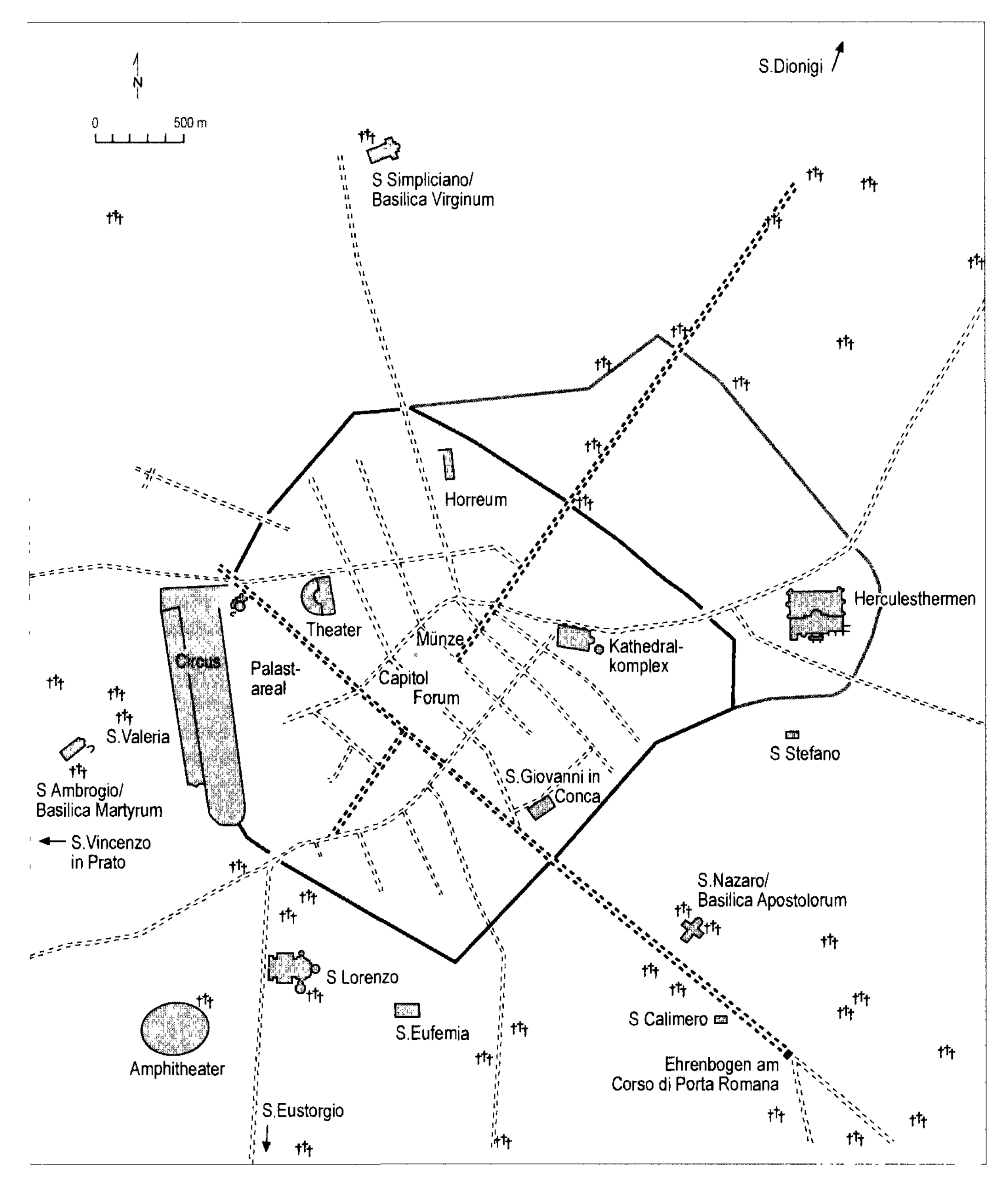


Abb. 1. Plan des spätantiken Mailand mit den bedeutendsten im Text genannten Bauten. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

Sannazaro, S. Simpliciano come complesso funerario: Studia Ambrosiana 1 [2007] 105/28; Picard 17/108). Sehr bald sind in M. also auf den kaiserzeitl. Großgräberfeldern Plätze geschaffen worden, an denen sich bei bedeutenden Gräbern das christl. Totengedächtnis bzw. die Märtyrerverehrung konzentrierten. Aus diesem Fundus schöpfte auch Ambrosius, als er nicht nur ‚Märtyrergebeine' von außerhalb in seine neuen Kirchenbauten transferierte, sondern auch von den vorstädtischen Friedhöfen, darunter v. a. die von Gervasius u. Protasius (Ambr. ep. 77 [22] [CSEL 82, 3, 126/40]; s. o. Sp. 1172),

aufgefunden vor M. aufgrund eines Traumes (*Divinatio). – Im Früh-MA wurden die alten Gräberfeldareale weiter genutzt. Grundsätzlich bestatteten auch die mehrheitlich homöischen Ostgoten zwischen der übrigen, der Großkirche angehörenden Bevölkerung, wie zB. ein Grab mit Adlerfibeln aus der Nähe von S. Ambrogio zeigt, das ad martyros angelegt war (V. Bierbrauer, Archeologia degli Ostrogoti in Italia: I Goti, Ausst.-Kat. Milano [1994] 174). – Unter der Kirche S. Vittore al Corpo wurden westlich extra muros Fundamente eines oktogonalen Gebäudes mit 7,5 m Seitenlänge nachgewiesen, das in den Baumaßen weitgehend dem Baptisterium S. Giovanni entspricht (M. Mirabella Roberti, Il mausoleo romano di San Vittore a Milano: Atti del VI Congr. Naz. di Archeol. Crist. Pesaro - Ancona 1983 [Ancona 1985] 2, 777/83, zu den Maßen 782). Dieses u. weitere Befunde, auch ein wohl als Apsis-Frg. anzusehender halbkreisförmiger Mauerrest, sind nicht funddatiert. Mittelalterlich ist hier eine Kapelle S. Gregorio überliefert. Der möglicherweise dem 4. Jh. angehörende Zentralbau stand in der Mitte eines wohl etwas später (5. Jh.?) unregelmäßig oktogonal ummauerten Bezirks mit maximalem Durchmesser von 132 m. Die Grabungen von 1953/60 erbrachten einige Gräber (zT. ins 4. Jh. datiert); unter den Funden sind auch frühchristliche Grabinschriften. Aufgrund der Größe u. der topographischen Situation kann an ein spätantikes kaiserl. Mausoleum des 4. Jh. gedacht werden, möglicherweise für Kaiser Maximian errichtet (Krautheimer 70) u. durch Valentinian II erneut verwendet (Monfrin 34f; Haug 453f mit Lit.).

D. Architektur u. Denkmäler. I. Profane Bauten. a. Großbauten u. Denkmäler. Im Zuge des Ausbaus als regionale Hauptstadt erhielt M. im 1. Jh. vC. u. nC. Theater u. Amphitheater. Große Thermen sind aus der Umgebung des Forums u. von S. Maria in Valle bekannt (A. Ceresa Mori / A. Sartori, Le mura e le terme: La città 28/32; Haug 424f mit Lit.). Die röm. Kultbauten können bisher nicht lokalisiert werden (s. u. Sp. 1187). – Infolge der Funktion von M. als Verwaltungskapitale u. Residenzstadt seit tetrarchischer Zeit, besonders seit der Zeit des hier residierenden Kaisers Maximian (Eutrop. 9, 27), entstand repräsentative Architektur (Aur. Vict. Caes. 39, 45). Im späten 3. oder frühen 4. Jh. erhielt die Stadt einen gewaltigen Circus von wohl etwa 470 m Länge u. 85 m Breite (M. Mirabella Roberti, Milano Romana [Milano 1984] 63). – Nach Ausonius (ord. urb. nobil. 39f [190 Green]), der alle durchaus in stattlicher Anzahl vorhandenen christl. Bauten in seinem Ordo ausblendet (M. Gindhart, Lineare u. interaktive Ordnung: JbAC 51 [2008] 76. 80f; s. o. Sp. 1162), dominierten im spätantiken M. neben Circus u. Theater v. a. der Kaiserpalast, die Münze u. die Hercules-Thermen. Teile dieser Bauten blieben mindestens bis zum Ende des Früh-MA in Benutzung. Paulus Diaconus (hist. Lang. 4, 30 [MG Script. rer. Lang. 127]) berichtet für das 7. Jh. von der Inthronisierung des Langobarden Adaloald im Circus (G. Tabacco, Milano in età longobarda: Atti del 10 Congr. intern. di studi sull'alto medioevo [Spoleto 1986] 27f; mit weiteren Beispielen: Ward-Perkins 129. 224; zu Thermen u. Palast im MA Landulf. hist. Mediol. 2, 16, 12f [MG Script. 8, 53]). – Der Fund einer Bronze des Theodosius im Theater (Haug 422) deutet auf die geregelte Nutzung bis mindestens in das späte 4. Jh. Das Amphitheater wurde 396 (Paulin. Med. vit. Ambr. 34 [96/8 Bastiaensen]) noch genutzt; vielleicht schon im 5. Jh. legte man in seinem Inneren Gräber an (D. Caporusso, Milano. Monastero di S. Maria della Vittoria: Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia [Hrsg.], Notiziario 1986 [Milano 1987] 161). – Am Corso di Porta Romana sind 600 m südöstlich der röm. Stadtmauer Fundamentreste eines Bogenmonuments aus dem späten 4. Jh. erhalten (ders., Nuovi scavi archeologici in corso di Porta Romana a Milano: BollArt 72, 43 [1987] 63/70). – Umstritten ist auch die Lokalisierung des aus der schriftlichen Überlieferung seit der Zeit des Kaisers Maximian (Paneg. Lat. 10 [2], 2, 1) bekannten Palastbezirks u. der Residenzbauten (Bonfioli aO. [o. Sp. 1159]; N. Duval, Le palais de Milan parmi les residences imperiales du bas-empire: Sena Chiesa / Arslan 137/46; Marazzi aO. [o. Sp. 1162] 47/9). Mehr als die allgemeine Angabe der Lage im Südwesten des Stadtgebiets nahe des Circus (s. o. Sp. 1162) u. wohl auch nahe S. Lorenzo (s. u. Sp. 1195) kann nach der archäol. Quellenlage derzeit nicht erfolgen (Haug 72f. 420f mit Lit. u. Schriftquellen).

b. Private Bauten. Reste handwerklicher Produktion u. Schlachtabfälle sind seltene Befunde u. bleiben für M. auf das 1. vor- u.

nachchristl. Jh. beschränkt. Das ist sicher ein Problem der Quellenlage. Unansehnliche Produktionsrückstände wie Schlacken, Töpfereiabfälle usw. wurden meist gar nicht dokumentiert u. aufgehoben (Ausnahme zB. Metallverarbeitung an der Piazza S. Nazaro). – Reste von gut ausgestatteten Wohngebäuden des 1./4. Jh., deren Nutzung zT. bis in die ostgotische (Beispiele bei Caporusso; mit Vergleichen G. P. Brogiolo, Edilizia residenziale di età gota in Italia settentrionale: I Goti aO. 214/21) u. vereinzelt sogar in die langobardische Zeit nachgewiesen werden kann, sind hingegen zahlreich, aber nicht in flächenmäßig großem Zusammenhang dokumentiert. Verschiedentlich lassen sich Zerstörungshorizonte des 4., 5. u. 6. Jh. identifizieren (D. Perring, Lo scavo di piazza Duomo. Età romana e altomedioevale: Caporusso 105/61 [Perioden 4 u. 5]; Ceresa Mori, bes. 30; vgl. allg. Haug 439 mit Lit.). Ein vollständiger Abbruch der Kontinuität in breiten Bereichen der Stadt u. ihrer Suburbien ist jedoch nicht festzustellen bzw. an einen historischen Fixpunkt zu knüpfen.

c. Hinweise auf pagane Kultbauten. Befunde römischer Heiligtümer u. Tempelanlagen fehlen (Haug 425f; zu möglichen Hinweisen auf einen Matronenkult an der Stelle von S. Simpliciano vgl. F. Sacchi: Studia Ambrosiana 1 [2007] 99/103). – Verschiedene Funde im Museo Archeologico u. der Bodendenkmalpflege von M. bezeugen die Verehrung der röm. Götter in der Stadt, u. a. Skulpturen (E. Camporini, Sculture a tutto tondo del Civico Museo Archeologico di Milano provenienti dal territorio municipale e da altri municipia: Corp. Sign. Imp. Romani - Italia 11, 1 [Milano 1979] 17/40) wie zB. der Kopf des Zeus von der Porta Giovia (ebd. 38f nr. 24) u. Inschriften wie die ‚Deo Magno Pantheo' aus dem 2./3. Jh. (A. Sartori: Milano 80).

d. Kunst u. Kunsthandwerk. M. kommt mit seinem hauptstädtischen Charakter als Produktionsort für nahezu alle Kunstgattungen in Frage. Wegen der schlechten Quellenlage u. der Überbauung durch die moderne Stadt sind aber kaum Werkstätten u. Produktionsorte bekannt. – Besonders für verschiedene Silberschmiedearbeiten des 3./5. Jh., wie zB. das Reliquiar mit Treibarbeit aus S. Nazaro Maggiore (2. H. 4. Jh.; V. Alborino, Das Silberkästchen von S. Nazaro in M. [1981]; vgl. Th. Klauser: o. Bd. 5, 264), wird eine Fertigung in M. in Erwägung gezogen (F. Baratte, Les ateliers d'argenterie dans l'antiquité tardive: Sena Chiesa / Arslan 87/101; G. Sena Chiesa u. a., Argenti e avori: Milano 335/50; F. Slavazzi, La Capsella di S. Nazaro a Milano: 387 d. C. Ambrogio 170/2; G. Noga-Banai, The trophies of the martyrs [Oxford 2008] 155). – Auch als spätantikes Zentrum von Spitzenprodukten im Glashandwerk ist M. denkbar (D. Whitehouse, Luxury glass in Late Antiquity: Sena Chiesa / Arslan 103/16 [zB. 106 Fig. 2: Netzdiatret Cagnola aus dem nahen Varese]; B. Massabò / F. Paolucci, I vetri incisi: 387 d. C. Ambrogio 183/8). – Für die in den Kirchenschätzen von M. verwahrten Elfenbeinarbeiten fehlen gesicherte Provenienzen, aber auch hier scheint gelegentlich eine entsprechende Herkunft denkbar (G. Sena Chiesa u. a. aO.; C. Bertelli, Gli avori tardoantichi: 387 d. C. Ambrogio 173/8). – Sehr sicher dürfen Werkstätten aus dem Bereich der Steinbearbeitung angenommen werden, da große Mengen hochqualitätvollen spätantiken u. frühmittelalterlichen Baudekors nicht zuletzt die zahlreichen Kirchen seit der Zeit des ambrosianischen Bauprogramms zierten (H. Brandenburg, La scultura a Milano nel 4 e 5 sec.: Bertelli 80/129; spätantik: S. Lusuardi Siena: Milano 143/5; frühmittelalterlich zB. die Wandinkrustationen von S. Ambrogio: dies., Tarsie parientali del coro: ebd. 133f); Gleiches gilt für die spätantike Sarkophagproduktion (F. Rebecchi, I sarcofagi: ebd. 328/34).

II. Christliche Bauten. Während die Anfänge der bischöflich verfassten Gemeinde von M. schon im 3. Jh. historisch wahrscheinlich gemacht werden können (s. o. Sp. 1168), lassen sich archäologische Befunde erst ab dem 4. Jh. ausmachen.

a. Kathedralen u. Baptisterien. Im Bereich des heutigen Doms unmittelbar im Stadtzentrum u. mit deutlich repräsentativem Anspruch (Abb. 2, 6; M. Wallraff, Rom u. M. in den Jahren 383/88: Drecoll aO. [o. Sp. 1166] 33) wurden umfangreiche Reste der frühchristl. Kathedralgruppe aus spätantiker Zeit gefunden (S. Lusuardi Siena, Il complesso episcopale di Milano: AntTard 4 [1996] 124/9; P. Piva, L'ipotetica basilica doppia di Milano e la liturgia ambrosiana: ebd. 129/32); bis zum Ende des Früh-MA waren dort mehrere Kirchen u. Baptisterien errichtet worden (Abb. 2). Die Korrelation der archäol.

Befunde u. Schriftquellen ist nicht immer ganz eindeutig (Haug 426f). Bei Ausgrabungen konnten die folgenden Bauten gesichert dokumentiert werden (Benati / Roda).

1. S. Tecla. Es handelt sich um eine im 4. Jh. über älterer Architektur errichtete fünfschiffige Narthex-Basilika von 67,7 m Länge u. 45 m Breite mit halbkreisförmiger Apsis, die nach Krautheimer 76f möglicherweise um 350 unter Constans im Hinblick auf die Synode dJ. 355 erneuert wurde (Abb. 2, 1). Ambrosius erwähnt diese Kirche wohl als basilica nova ... quae maior est (Ambr. ep. 76 [20], 1 [CSEL 82, 3, 108]). S. Tecla kann als früheste bekannte Gemeindekirche mit einem Querschiff bezeichnet werden, wobei allerdings dessen Raumwirkung eingeschränkt bleibt, weil sich die Kolonnaden der fünf Schiffe im Querhaus fortsetzen (de Blaauw, Kultgebäude 307). Eine Brandschicht trennt den älteren Presbyteriumsboden von einer Erneuerungsphase, die auch mit dem Neubau einer zweiten Apsis verbunden ist. Da PsMax. Taur. serm. 94 (PL 57, 469/72) Zerstörungen auch an der Kathedrale durch den Hunneneinfall erwähnt, könnte diese Bauphase einen terminus post quem mit dJ. 452 besitzen (Kinney 48/52).

2. S. Giovanni alle Fonti. Zur Teclakirche gehörte ein repräsentatives Baptisterium in Form eines Nischenoktogons mit alternierenden Seiten, wohl aus den 370er Jahren (Abb. 2, 3; S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 183f nr. 376; S. Lusuardi Siena: La città 36/67; zur Datierungsproblematik mit Lit.: Haug 428f; Apollonj Ghetti; Benati Caglieri). Die heute sichtbaren Befunde im Inneren u. die Ausstattungsreste scheinen jedoch dem 5. u. 6. Jh. anzugehören. Das achtseitige Taufhaus bzw. eine entsprechende Taufpiscina wurde von Ambrosius in einer Inschrift zahlensymbolisch ausgedeutet, ohne dass damit ein Datierungsanhalt gegeben wäre (Sylloge von Lorsch [Cod. Vat. Pal. 833]; CIL 5, 617, 2; ILCV 1, 1841; T. Mannoni: Fieni 14; zum oktogonalen *Baptisterium K. Schneider, Art. Achteck: o. Bd. 1, 73f; zur Acht als Zahl der Vollendung F. J. Dölger, Zur Symbolik des altchristl. Taufhauses: ders., ACh 4 [1934] 157f; J. Schmitz, Die Taufe auf den Tod Jesu bei Ambrosius v. M. Ein Beispiel für den Einfluß der Theologie auf die Liturgie: Ecclesia Orans 12 [1995] 153/71; *Achtzahl). M. stellt den Prototyp für solcherart gestaltete Baptisterien dar. In S. Giovanni alle Fonti wurde am 24. IV. 387 Augustinus zusammen mit seinem Sohn Adeodatus getauft (M. Mirabelli Roberti: Benati / Roda 81).

3. ‚Aula biapsidiata'. Südwestlich von S. Giovanni sind im Zwickel zur Teclakirche Reste eines Saalbaus mit Dreiapsidenschluss ergraben worden (Abb. 2, 4). Nach der dürftigen archäologischen Quellenlage ist der Bau frühestens langobardenzeitlich einzuordnen (Haug 429). Architekturtypologisch liegt am wahrscheinlichsten eine karolingerzeitliche Kirche vor.

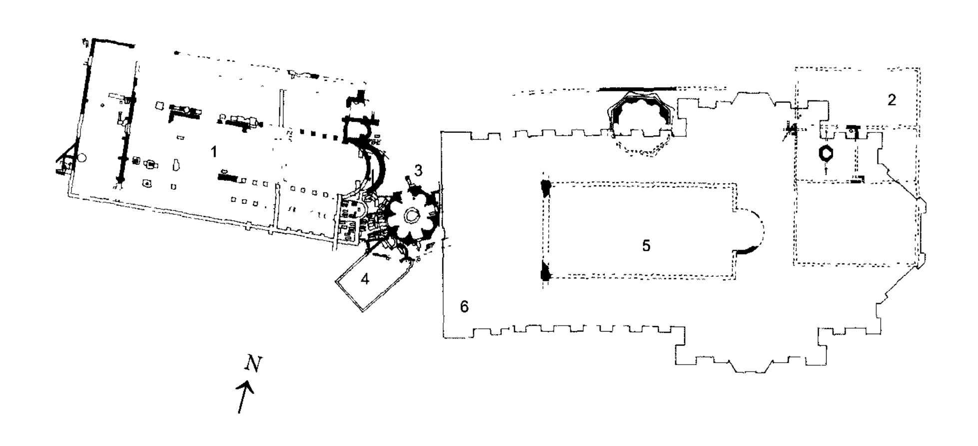


Abb. 2. Spätantike Architektur am Domplatz: 1 S. Tecla; 2 S. Stefano; 3 S. Giovanni alle Fonti; 4 ‚Aula apsidiata'; 5 S. Maria Maggiore; 6 Dom (S. Maria Nascente). Nach Haug Taf. 74.

4. *,Domus episcopalis'.* Von Ambrosius selbst beschrieben ist der Bischofspalast (Ambr. ep. 76 [20], 10 [CSEL 82, 3, 113]). Ob damit allerdings 1969 u. 1996 aufgedeckte Reste im Südosten des Kathedralkomplexes zu verbinden sind, bleibt kaum zu bestimmen (Haug 429f).

5. *S. Stefano u. die Basilica vetus.* Ein zweites Baptisterium in Form eines Rechteckbaus mit oktogonaler Piscina mindestens aus einer zweiten Ausbauphase ist an der Nordostseite des heutigen Domes ergraben (Abb. 2, 2). Wohl Anfang des 6. Jh. ist dieses Taufhaus prächtig mit einer Galerie, von der das Taufwasser herabströmte, ausgestattet worden (Ennod. carm. 2, 149 [MG AA 7, 271]; Monfrin 19f; Ristow aO. 184 nr. 377). – Im MA wurden hier möglicherweise Frauen getauft, was die Doppelung der Baptisterien erklären könnte (M. Mirabelli Roberti: Benati / Roda 82). – Die zugehörige Kirche könnte die von Ambrosius ,basilica vetus' genannte Kirche sein, die vielleicht unter dem heutigen Dom gesucht werden muss u. möglicherweise schon in der 1. H. des 4. Jh. errichtet wurde (ders., Basilica vetus: ebd. 80; zu den Problemen der Identifikation McLynn 191f; Barnes 283f. 291f mit Lit.), etwa am Ort der nach geringen Resten bekannten karolingerzeitlichen Kirche S. Maria Maggiore (Abb. 2, 5).

b. *S. Ambrogio (Basilica Ambrosiana) mit S. Vittore.* Westlich der Stadt extra muros u. gegründet durch Ambrosius (zu den kirchenpolitischen Motiven des Ambrosius, der M. vielleicht mit einem Kranz von Kirchen umgeben wollte, wie Rom ihn aufweist, s. o. Sp. 1172; vgl. auch im Folgenden de Blaauw, Culto; Krautheimer 77/9) hieß die Kirche zunächst ,basilica Ambrosiana'. In ihr wollte sich Ambrosius unter dem Altar u. damit an prominenter Stelle bestatten lassen (ep. 77 [22], 13 [CSEL 82, 3, 134f]). Die heute geläufige Bezeichnung ,basilica Martyrum' dürfte dem MA entstammen (de Blaauw, Culto 50 nennt eine Quelle des 14. Jh.). Am 17. VI. 386 wurden anlässlich der Fertigstellung u. Einweihung der Kirche auf Wunsch des Volkes hierher die Reliquien von Gervasius u. Protasius verbracht u. unter dem Altar beigesetzt (vgl. auch im Folgenden S. Lusuardi Siena, Tracce archeologiche della ,depositio' dei Santi Gervasio e Protasio negli scavi ottocenteschi in S. Ambrogio: Studia Ambrosiana 3 [2009] 125/53; dies., I corpi dei santi Gervasio e Protasio e la sepoltura di Ambrogio: La città 98/103 [mit Rekonstruktion des Presbyteriums, ebd. 102 Fig. 59]; de Blaauw, Culto; Haug 430f; O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1035f; Ambrosius nennt sich selbst als *Gründer dieser Kirche: o. Bd. 12, 1158; vgl. B. Botte / H. Brakmann, Art. Kirchweihe: o. Bd. 20, 1145f). Nach seinem Tod ließ Ambrosius sich direkt neben diesen Märtyrergebeinen bestatten. Die Reste dieser frühchristl. dreischiffigen, mit 53,4 m Länge u. 26 m Breite außergewöhnlich großen Basilika wurden im 19. Jh. ergraben (zur Forschungsgeschichte M. E. Colombo / B. Howes, Sant'Ambrogio. La basilica Martyrum: La città 84/8). Ihr Baubeginn muss mit dem Anfang der Amtszeit des Ambrosius, also kurz nach dem Jahr 374, parallelisiert werden. Unter dem Altar fand man zwei jeweils mit einer Marmorplatte verschlossene loculi, in denen seit 386 vermutlich die Reliquien von Gervasius u. Protasius bzw. von Ambrosius seit 397 geborgen waren. Außer Teilen des Altars sind durch diese Grabungen auch Schranken (möglicherweise im Zusammenhang mit einer Umgestaltung des 5. Jh. zZt. des Bischofs Laurentius) erfasst. Über den loculi u. unter dem Altar war ein Porphyrsarkophag aufgestellt, in den höchstwahrscheinlich durch Angilbertus II im 9. Jh. die Gebeine des Ambrosius u. der beiden Märtyrer umgebettet worden waren (Lusuardi Siena, Tracce aO.). Da bei den Grabungen des 19. Jh. keine Funde dokumentiert wurden, können chronologische Anhaltspunkte für eventuelle Umgestaltungen in diesem Bereich u. an anderen Teilen der Architektur, wie dem Atrium u. auch für die Reste eines frühmittelalterl. Altarziboriums, nur erschlossen werden. – Südlich des Chors schließt sich die Memoria von S. Vittore in Ciel d'Oro an, ein kleiner, leicht trapezförmiger Bau mit Ostapsis u. Kuppel. Im Boden befinden sich zwei Gräber, von denen das eine dasjenige des hierher translozierten hl. Victor sein dürfte (G. MacKie, Symbolism and purpose in an early Christian martyr chapel. The case of San Vittore in Ciel d'Oro, Milan: Gesta 34 [1995] 91/101; nach Picard 37/40 bleibt eine Beisetzung der Reliquien hypothetisch). Ihren Namen ,in caelo aureo' erhielt die Memoria nach den goldgrundigen Mosaiken einer zweiten Ausstattungsphase wohl aus dem 5. Jh., die den Hl. in einem clipeus zeigen (vgl. o. Bd. 13, 443 Abb. 13) u.

Bezug auf sein Grab nehmen (MacKie aO.). Das zweite Grab könnte nach einer im 9. Jh. belegten Inschrift dasjenige des Bruders des Ambrosius, Satyrus (gest. 378; CIL 5, 617, 5), gewesen sein. Ob diese Memoria bereits im 4. Jh. zu S. Ambrogio gehörte oder schon früher entstand, ist nicht geklärt (zur Forschungsgeschichte Colombo / Howes aO. 86f; de Blaauw, Kultgebäude 320; ders., Culto 47f; nach Monfrin 35f handelt es sich um einen späteren Anbau). – Zur heutigen Ausstattung des Gebäudes gehören auch noch zwei spätantike hölzerne Türflügel, deren Reliefbilder biblische Szenen in einem möglicherweise ambrosianischen Bildprogramm zeigen (A. Goldschmidt, Die Kirchenthür des hl. Ambrosius in M. [Straßburg 1902]; L. Quartana, Il restauro della Porta Maggiore della Basilica di S. Ambrogio: Studia Ambrosiana 3 [2009] 225/63; A. Melucco Vaccaro, Le porte lignée di S. Ambrogio alla luce dei nuovi restauri: Sena Chiesa / Arslan 117/25 mit Lit.; I. Vay / R. Cacitti: La città 89/97; zu Szenen mit *David vgl. J. Daniélou: o. Bd. 3, 601); ein in der Kirche aufgestellter Stadttorsarkophag, der sog. Sarkophag des Stilicho, datiert in ambrosianische Zeit (Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 263).

c. S. Nazaro (Basilica Apostolorum). Die Kirche wurde ebenfalls durch Ambrosius als ‚basilica romana‘ (Ambr. ep. 77 [22], 1 [CSEL 82, 3, 127]) extra muros über einer Nekropole gegründet. Sie befindet sich etwa auf halber Strecke an der 370 m langen Via Porticata, der spätantiken via triumphalis (s. o. Sp. 1182) zum kaiserl. Palast im Westen der Stadt. Diese wurde nun zugleich als Zugang zur Apostelkirche lesbar (Brenk 56/60) u. verweist damit eindrucksvoll auf den kirchenpolitischen Anspruch des Mailänder Bischofs Ambrosius. Charakteristisch für diesen durch ein Atrium zugänglichen kreuzförmigen Bau sind die in Relation zum schlanken einschiffigen Langhaus (56 × 14,2 m) mit halbkreisförmiger Apsis weit ausgreifenden Querarme (18,5 m) mit östlich u. westlich angefügten Apsidiolen für die Aufnahme von Gräbern u. Sarkophagen (ebd. 58; gelegentlich stattgefundene Sondagen u. Grabungen sind schlecht publiziert; Monfrin 28/31; D. Caporusso: ders. 333/5; Haug 436f). Diesen kreuzförmigen Grundriss, der auch am Außenbau ablesbar ist u. der sich unmittelbar an die Apostelkirche Konstantins d. Gr. u. seiner Söhne in Kpel anschließen lässt (F. W. Deichmann, Einführung in die Christl. Archäologie [1983] 246), deutet Ambrosius in seiner Weihinschrift (ILCV 1800f) als Hinweis auf das Kreuz als Zeichen des Sieges Christi u. stattet sie ebenfalls mit Reliquien der Apostel aus (S. Lewis, Function and symbolic form in the Basilica Apostolorum at Milan: Journ. of the Soc. of Architect. Historians 28 [1969] 83/98; de Blaauw, Kultgebäude 281; Wallraff aO. [o. Sp. 1188] 33f; Krautheimer 80 mit Hinweis auf die Deutung der Apostelkirche in Kpel durch Gregor v. Naz.; *Ekphrasis). Damit wurde die architektonische Form direkt von ihrer theologischen Bedeutung abgeleitet u. nicht mehr wie in Rom unter Konstantin von den Formgesetzen imperialer Repräsentation geprägt (Wallraff aO. 34f). In der Spätantike trug der Bau den Namen ‚basilica Apostolorum‘ (Paulin. Med. vit. Ambr. 32f [94/6 Bastiaensen]). Erst gegen 395 verbrachte Ambrosius die von ihm aufgefundenen Reliquien des Märtyrers Nazarius hierhin (W. Speyer, Art. Kopf: o. Bd. 21, 530; vgl. CIL 5, 617, 3; A. A. R. Bastiaensen, Paulin de Milan et le culte des martyrs chez s. Ambroise: G. Lazzati [Hrsg.], Ambrosius episcopus 2 [Milano 1976] 143/50; zum Silberkästchen s. u. Sp. 1187), auch Bischofsbestattungen wurden angelegt (Catal. archiepisc. Mediol.: MG Script. 8, 102f), u. hier war Serena, die Gattin des Stilicho, bestattet (B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum [1977] 63). S. Nazaro steht architekturtypologisch am Anfang einer Gruppe von Kirchenbauten mit überbreiten Querbauten, mit denen auch S. Simpliciano vergleichbar ist u. die besonders in karolinger- u. ottonenzeitlichen Zusammenhängen Nachfolger findet (s. unten; de Blaauw 298f).

d. S. Simpliciano (Basilica Virginum). Der kreuzförmige Bau befindet sich extra muros von M. (Monfrin 32f; Kinney 70/6) u. stellt mit seiner außergewöhnlichen Größe (65,3 m × 21,7 m) u. seinem weit ausladendem Querhaus (57 m) einen der größten spätantiken Kirchenbauten überhaupt dar. In der hochmittelalterl. Überlieferung des Goffredo da Bussero wird er im Liber Notitiae Sanctorum Mediolani 399 als ‚basilica Virginum‘ bezeichnet (69 Magistretti / Monneret de Villard). Nachweisbar ist der Bau spätestens im 5. Jh. aufgrund von Bischofsgräbern (s. o. Sp. 1174). Aufgrund architekturtypologischer Vergleiche mit Bauten des



Abb. 3. S. Simpliciano: spatantike Nischen- u. Fenstergliederung des südlichen Obergadens. Foto: Sible de Blaauw.

4. Jh., wie zB. der Palastaula Konstantins d. Gr. in Trier u. besonders der Nischen- u. Fenstergliederung der Außenmauern (Abb. 3), spricht sich F. Guidobaldi (Per una cronologia preambrosiana del S. Simpliciano di Milano: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori [Città del Vat. 1998] 423/50; vgl. Brenk 59; Krautheimer 77/9 u. von historischer Seite McLynn 235), bei grundsätzlicher Annahme vorambrosianischer Entstehung, für eine Datierung der heute bestehenden Bausubstanz von S. Simpliciano an das Ende des 4. Jh. aus (zu einem möglichen kleineren Vorgängerbau C. Giostra, La basilica di S. Simpliciano fra età paleocristiana e altomedioevo: Studia Ambrosiana 1 [2007] 77/94). Die an den nördl. Kreuzarm östlich direkt angrenzende Memoria nahm die durch Bischof Simplicianus hierher verbrachten Reliquien auf (Krautheimer 81; Brenk 59), so dass ihre Verehrung weder räumlich noch bedeutungsmäßig im Zentrum des Kirchenbaus stand. -

e. S. Lorenzo mit S. Aquilino. In der Nähe des Amphitheaters u. damit extra muros befindet sich der Zentralbau von S. Lorenzo, dessen spätantike Reste im heutigen Bau aufgehen. Es handelt sich um einen Tetrakonchos mit Stützenkranz (Durchmesser 47,90 m) u. mit im Westen vorgelagerter Portikus u. großem Atrium, an den mehrere kleinere Zentralbauten angefügt sind. Zum spätantiken Bau gehören auch die gut erhaltenen vier Ecktürme (de Blaauw, Kultgebäude 371), die dem Bau einen wehrhaften Charakter verleihen u. wohl zum differenzierten System der Lastabtragung für die Kuppel gehören, wie es in den Bauten des 6. Jh. in Kpel weiter entwickelt wurde. Die Ursprünge des heutigen Baus sind in weiten Teilen unklar, aber nach den historischen Bauforschungen ist gesichert, dass der Tetrakonchos zusammen mit dem östlich angebauten Oktogon S. Ippolito zur ersten Bauphase gehört. S. Aquilino südlich des Tetrakonchos wurde in einem unmittelbar anschließenden Bauabschnitt zunächst ohne Atrium errichtet u. war von Anfang an geplant (M. Löx, Die Kirche S. Lorenzo in M. Eine Stiftung des Stilicho?: RömMitt 114 [2008] 240f; L. Fieni: dies. 71/89; zum Grundriss u. seiner Ableitung W. E. Kleinbauer,

Christian or secular? The tetraconch in the so-called library of Hadrian at Athens: Nova doctrina vetusque, Festschr. F. W. Schlatter [New York 1999] 203/24). Das Patrozinium S. Lorenzo ist erstmals schriftlich erwähnt bei Gregor v. Tours (glor. mart. 45 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 68]). Der Bau von S. Lorenzo könnte ein Reflex auf konstantinische Zentralbauten wie die Grabeskirche im Hl. Land, das Goldene Oktogon in Antiochia u. / oder die Apostelkirche in Kpel sein. Dass der Bau auf Bischof Auxentius I (355/74) zurückgehe u. identisch mit der basilica Portiana sei (s. o. Sp. 1171; Dassmann, M. aO. [o. Sp. 1172] 92/108; Krautheimer 69/92; Kinney 48/79; McLynn; A. M. Ardovino: Fieni 91/5), wird von den meisten Forschern heute abgelehnt. Dass Ambrosius den Bau in seinen Schriften nicht erwähnt, dürfte ein Indiz für seine nachambrosianische Entstehung sein. Nach Fieni könnte der Kernbau aber noch vor der Verlegung der Residenz nach Ravenna iJ. 402 gebaut oder zumindest begonnen worden sein, weil Größe u. Anspruch der Architektur von S. Lorenzo einen kaiserl. Stifter vermuten lassen. Die Funktion des Tetrakonchos könnte die einer Palastkapelle gewesen sein (F. W. Deichmann, Das Oktogon von Antiocheia: ByzZs 65 [1972] 40/56; S. Lewis, S. Lorenzo revisited: Journ. of the Soc. of Architect. Historians 32 [1973] 197/222; Krautheimer 103_{22}), jedoch liegt der Bau außerhalb der Mauern, u. die Lokalisiserung des Palastbezirkes ist umstritten (s. o. Sp. 1186). Eine andere Hypothese sieht im Bau ein Mausoleum (nach M. M. Johnson, The Roman imperial mausoleum in Late Antiquity [Cambridge 2009] 156/67 für Gratian, der 383 ermordet wurde). Denkbar wäre schließlich auch, dass es sich um eine Memoria handelte, aber anders als zB. in der Grabeskirche ist weder eine besondere Reliquie vorhanden noch ist der Ort mit einem besonderen Ereignis verknüpft. Möglicherweise kommt Stilicho, der Vormund des späteren Kaisers Honorius, als Auftraggeber für den Tetrakonchos in Frage (Löx aO. 235/51; L. Fieni: dies. 85/7); er könnte den außergewöhnlichen Bau initiiert haben, verfiel aber nach seiner Hinrichtung iJ. 408 in Ravenna der damnatio memoriae. Die Kapelle S. Ippolito gehört zum originären Bestand u. war nur durch die Ostkonche des Zentralraums zu betreten. Hier befindet sich der Altar des Zentralraums, so dass der Tetrakonchos eine longitudinale Ausrichtung erhält. Von der Ausstattung blieb ein langobardisches Schranken-Frg. des 5. Jh. erhalten (R. Cassanelli, Un pluteo della basilica di S. Lorenzo a Milano e il problema dell'arredo liturgico dell'edificio tardoantico: Sibrium 17 [1983/84] 295/307). Das Oktogon könnte (später?) als Sakristei genutzt worden sein; iJ. 451/52 erfolgte hier die Beisetzung des Bischofs Hippolytus (Catal. archiepisc. Mediol.: MG Script. 8, 103, 5). – Auch die nördlich des Zentralraums angebaute Kapelle S. Sisto diente seit der Bestattung des Bischofs Eustorgius II iJ. 518 als bischöfliche Grablege (T. Mannoni: Fieni 12). – Im Süden besteht das unter Verwendung von Spolien errichtete Füllnischenoktogon von S. Aquilino, das kurz nach Fertigstellung des Tetrakonchos mit S. Ippolito entstand (L. Fieni: dies. 73). Im Vorraum bzw. Atrium dieses möglicherweise als Memoria anzusehenden Gebäudes, wo sich ebenfalls bischöfliche Grablegen befinden, sind Mosaiken mit Darstellungen der Apostel u. Propheten angebracht (Deutung als ‚kaiserlicher Grabbau': K. Stähler: o. Bd. 12, 422; vgl. A. Arbeiter, Art. Kuppel II: o. Bd. 22, 507f u., mit Erwägung der Gründung durch Galla Palcidia, E. Dürr: o. Bd. 19, 1090). In einer Nische des Untergeschosses des Oktogons blieb das Mosaikbild des jugendlichen Christus mit Monogrammnimbus erhalten, wie es seit der Mitte des 4. Jh. in der spätantiken Kunst bezeugt ist. Christus ist thronend u. mit halbgeöffneter Buchrolle umgeben von den Aposteln, zuvorderst Petrus u. Paulus, gezeigt. Die zweite Nische zeigt Frg. u. Sinopien einer Darstellung der Himmelfahrt des Elias (o. Bd. 4, 1157) oder vielleicht auch des Christus-Helios mit zurückbleibendem Elisaeus in bukolischer Landschaft (G. Bovini, I mosaici del S. Aquilino di Milano: CorsRavenna 17 [1970] 61/82; P. J. Nordhagen, Mosaici di Sant'Aquilino. Originali e rifacimenti: Bertelli 162/77). – Weitere dem Hauptgebäude angefügte Zentralbauten sind in ihrem originären Zusammenhang zu diesem u. in der absoluten Datierung u. Funktion nicht genauer festzulegen. Da Spolien vom Amphitheater (s. o. Sp. 1196) Verwendung fanden (M. P. Rossigniani, I materiali architettonici di reimpiego: G. A. dell'Aqua [Hrsg.], La basilica di S. Lorenzo in Milano [Milano 1985] 39/64), ist eine Entstehung vor dem 5. Jh. unwahrscheinlich. – Zur Chrono-

logie zusammenfassend: A. M. Ardovino, S. Lorenzo, cronologia e restauri: 387 d. C. Ambrogio 61/5; Fieni.

f. S. Eustorgio. Der spätantike Vorgängerbau der heutigen romanisch geprägten Kirche, der südlich des antiken Stadtzentrums über einem Gräberfeld im 4./5. Jh. errichtet wurde, wo auch christliche Bestattungen erfolgten, ist durch Grabungen nicht ausreichend gesichert (Haug 433; A. Ceresa Mori, Recenti indagini nel suburbio sudoccidentale: M. Sannazaro [Hrsg.], La necropoli tardoantica [Milano 2001] 29/39 mit Fig. 1. 5/9; G. Bovini, Antichità Cristiane di Milano [Bologna 1970] 65/71; G. Cuscito, Il cimitero Milanese a S. Eustorgio: Riv. Arch. dell'Ant. Provincia e Diocesi di Como 176 [1994] 121/69; A. T. Sartori, Epigrafi funerarie da Sant'Eustorgio: A. Ceresa Mori [Hrsg.], Anfiteatro di Milano e il suo quartiere [Milano 2004] 90/3). Bedeutung erlangte das Gräberfeld durch die Beisetzung des Mailänder Bischofs Eustorgius I (nach 343 / vor 355). Die älteren Bodenöffnungen sind ohne eindeutige Ergebnisse aufbereitet (P. Spreafico, La basilica di S. Eustorgio. Tempio e museo² [Milano 1976] 223/31; A. Ceresa Mori, La zona di Sant'Eustorgio nel quadro dei dati archeologici: P. Biscottini [Hrsg.], I chiostri di Sant'Eustorgio in Milano [Cinisello Balsamo 1998] 21/33; S. Lusuardi Siena / M. Sannazaro, Il primo insediamento cristiano nell'area di Sant'Eustorgio: ebd. 34/49 [mit schwach begründeter Hypothese zu einem frühchristl. Baptisterium]). Reste einer unter der heutigen Kirche erhaltenen Apsis müssen einem Vorgängerbau angehören, der am ehesten langobardenzeitlich sein dürfte (mit spekulativer Datierung der Mauerwerkstechnik S. Ruffolo, Le strutture murarie degli edifici paleocristiani milanesi: RivIstArch 17 [1970] 65/71). Im J. 523 soll Bischof Magnus hier beigesetzt worden sein (Catal. archiepisc. Mediol.: MG Script. 8, 103, 12). Ab dem 7. Jh. ist die Kirche in zahlreichen Quellen genannt. Nach der Überlieferung wurden hier vom 4. Jh. bis 1158 die Reliquien der Magier bzw. der Hl. Drei Könige aufbewahrt, bevor sie 1164 von Reinald v. Dassel nach Köln gebracht wurden (M. Martiniani Reber: Bertelli 197; *Magierhuldigung).-

g. Weitere Kirchenbauten. Aus den Schriftquellen sind Hinweise zu weiteren frühchristl. Kirchen bekannt: S. Calimero im Südosten extra muros (Ennod. carm. 2, 60 [MG AA 7, 158]); S. Dionigi im Nordosten extra muros (spätantike Ursprünge sind denkbar, da seit dem 5. Jh. das Dionysiusgrab überliefert ist [CIL 5, 2, 6183a]; zu diesen Kirchen: Monfrin 23f); S. Eufemia (Beisetzungsort des Bischofs Senator im 5. Jh. nach Catal. archiepisc. Mediol.: MG Script. 8, 103, 8); S. Nabor e Felice (Ambr. ep. 77 [22], 2 [CSEL 82, 3, 127]; Paulin. Med. vit. Ambr. 14 [70/2 Bastiaensen]; Monfrin 28); weitere schriftlich erwähnte Kirchen können nicht auf heutige Bauten bezogen werden, zB. die basilica Faustae (Ambr. ep. 77 [22], 2 [CSEL 82, 3, 128]), vielleicht am Ort der späteren Kirche S. Vitale zu vermuten (Monfrin 36; Haug 453 nr. 9b). Schließlich sind Datierung u. funktionale Bestimmung von Vorgängern späterer Kirchen nicht immer eindeutig, wie zB. bei S. Giovanni in Conca, im Südosten extra muros gelegen, oder S. Valeria im Westen (Monfrin 34; Haug 433f. 438). – Funde spätantiker Grabinschriften führten zu der Vermutung, dass die heutige frühromanische Kirche S. Vincenzo in Prato aus einer cella memoriae auf einem röm. Gräberfeld hervorgegangen sein könnte. Entsprechende archäol. Belege stehen jedoch aus (C. Ferrari, La Basilica di S. Vincenzo in Prato, Milano [Verona 1989]; zu den Forschungen des 19. Jh.: J. Kothe, Die Basilika S. Vincenzo in Prato in M.: Zentralblatt d. Bauverwaltung 7 [1887] 104/6). – Nicht identifiziert ist diejenige Kirche, die Ambrosius (ep. 76 [20], 1/4 [CSEL 82, 3, 108/10]) als ‚basilica Portiana' bezeichnet; die Zuschreibung an den Komplex von S. Vittore al Corpo stammt erst aus dem Hoch-MA (J. H. W. G. Liebeschuetz, Ambrose of Milan. Political letters and speeches [Liverpool 2005] 133f; Guidobaldi aO. [o. Sp. 1195], bes. 444f), andere Identifikationsversuche bleiben Hypothesen (ebd. 448/50; s. o. Sp. 1171).

387 d. C. Ambrogio e Agostino. Le sorgenti dell'Europa, Ausst.-Kat. Milano (2003). – L. Aigner-Foresti / S. Krautschik, Art. Mediolanum: ReallexGermAlt² 19 (2001) 482/91. – B. M. Apollonj Ghetti, Le cattedrali di Milano ed i relativi battisteri: RivAC 63 (1987) 23/89. – E. A. Arslan, Urbanistica di Milano Romana. Dall'insediamento Insubre alla capitale dell'Impero: ANRW 2, 12, 1 (1982) 179/210. – T. D. Barnes, Ambrose and the basilicas of Milan in 385 and 386. The primary documents and their implications: ZsAntChrist 4 (2000)

282/99. – R. BENATI CAGLIERI, Gli antichi Battisteri della Cattedrale: Civiltà ambrosiana 14 (1997) 66/8. 148/50. – G. BENATI / A. M. RODA (Hrsg.), Il duomo di Milano. Diz. storico artistico e religioso[2] (Milano 2001). – C. BERTELLI (Hrsg.), Il Millenio Ambrosiano 1. Milano, una capitale da Ambrogio ai Carolingi (ebd. 1987). – S. DE BLAAUW, Art. Kultgebäude: o. Bd. 22, 227/393; Il culto di Sant'Ambrogio e l'altare della Basilica Ambrosiana a Milano: F. Riccardelli (Hrsg.), I luoghi del sacro (Firenze 2008) 43/62. – P. BORELLA, Il rito Ambrosiano = Bibl. di scienze religiose 3, 10 (Brescia 1964). – B. BRENK, Il culto delle reliquie e la politica urbanistico-architettonica di Milano ai tempi del vescovo Ambrogio: 387 d. C. Ambrogio 56/60. – D. CAPORUSSO (Hrsg.), Scavi MM3. Ricerche di archeologia urbana a Milano durante la costruzione della Linea 3 della Metropolitana 1982/90, 1 (Milano 1991). – A. CERESA MORI, La zona del foro e l'urbanistica di Mediolanum alla luce dei recenti scavi: Sena Chiesa / Arslan 27/43. – La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di Sant'Ambrogio, Ausst.-Kat. Milano (1997). – L. CRACCO RUGGINI, Milano da ‚metropoli' degli Insubri a capitale d'impero: Milano 17/23. – G. CUSCITO, Mediolanum 1 = Inscriptiones Christianae Italiae NS 12 (Bari 2009). – L. FIENI (Hrsg.), La costruzione della Basilica di S. Lorenzo a Milano (Milano 2004). – A. HAUG, Die Stadt als Lebensraum. Eine kulturhist. Analyse zum spätantiken Stadtleben in Norditalien = Intern. Arch. 85 (2003). – M. HUMPHRIES, Communities of the blessed. Social environment and religious change in northern Italy, AD 200/400 (Oxford 1999). – D. KINNEY, Le chiese paleocristiane di Mediolanum: Bertelli 48/79. – R. KRAUTHEIMER, Three Christian capitals. Topography and politics = Una's Lectures 4 (Berkeley 1983) 68/92. – R. LAGUARDIA (Hrsg.), Milano tra l'età repubblicana e l'età augustea. Atti del convegno di studi, 26/27 marzo 1999, Milano (Milano 2000). – N. B. MCLYNN, Ambrose of Milan. Church and court in a Christian capital = The Transformation of the Classical Heritage 22 (Berkeley 1994). – Milano. Capitale dell'Impero Romano. 286/402 d. C., Ausst.-Kat. Milano (1990). – M. MIRABELLA ROBERTI, Milano Romana (Milano 1984). – F. MONFRIN, À propos de Milan chrétien. Siège épiscopal et topographie chrétienne IVe/VIe s.: CahArch 39 (1991) 7/46. – J. C. PICARD, Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe s. = BiblÉcFranç 268 (Roma 1988). – J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristl. M. = Theophaneia 25 (1975). – G. SENA CHIESA / E. A. ARSLAN (Hrsg.), Felix temporis reparatio. Atti del Convegno Archeologico Internazionale ‚Milano Capitale dell'Impero Romano', Milano, 8/11 marzo 1990 (Milano 1992). – B. WARD-PERKINS, From classical antiquity to the MA. Urban public building in northern and central Italy AD 300/850 (Oxford 1984). – D. H. WILLIAMS, Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts (ebd. 1995).

Hartmut Leppin (A. B. I. a/d. II. a/d) /
Sebastian Ristow (A. B. I. e. C. D) /
Alfred Breitenbach (B. I. f) /
Andreas Weckwerth (B. II. e).

Mainz.

A. Allgemeines. I. Name u. Bedeutung. Der antike Name Moguntiacum ist vom keltischen Gott Mogons oder der Göttin Mogontia abgeleitet (Besnier 2422) u. mit Varianten in Römerzeit u. Früh-MA verwandt (K. Zangemeister: CIL 13, 2, 1, S. 296f). Seit dem späten 1. Jh. war M. Sitz des legatus Augusti pro praetore bzw. des Statthalters. In der diocletianischen Reform war der südl. Teil der Provinz *Germania prima als ‚Sequania' mit dem Zentrum Besançon (Vesontio) abgetrennt worden (Demougeot 865f; R. Haensch, Mogontiacum als ‚Hauptstadt' der Provinz Germania superior: Klein 71/86). M. ist seit dieser Zeit als civitas nachgewiesen (CIL 13, 2 , 1, 6727; Jung / Kappesser 35; spä-

tere Erwähnungen Scharf 13f; zur Ordnung der Provinz im 1. Jh. Schumacher 1. 9f).

II. Geographie u. Lage. (H. Falke, Zur Geologie des Mainzer Beckens [1962]; K.-V. Decker / W. Selzer, Mogontiacum: ANRW 2, 5, 1 [1976] 457/559.) Die naturräumliche Lage im Mittelrheintal gegenüber der Mainmündung mit dem offenen Hinterland u. den fruchtbaren Böden des rheinhessischen Tafel- u. Hügellandes nach Westen u. Südwesten bot der röm. Stadtgründung erstklassige Voraussetzungen. Der Main sollte zunächst den weiteren Expansionsplänen der Römer nach Osten dienen. Nach deren Aufgabe war M. Garnison im Hinterland des 20 bis 70 km nördlich verlaufenden festen *Limes u. nach dem Verlust des Decumatenlandes in der Spätantike Frontstadt an der Reichsgrenze. Das moderne M. erstreckt sich über die vici, die sich im Bereich der Niederterrassenkante zwischen der Hochfläche des Legionslagers u. dem Rheinufer entwickelten. Hier trafen sich die Mauern von Legionslager u. Zivilsiedlung (s. u. Sp. 1208) in gemeinsamem Verlauf.

III. Verkehrswege u. Handel. Von hoher Bedeutung war die Straßenverbindung in Richtung Westen, deren Meilensteinbeschriftungen bis kurz vor die Mainzer Stadtgrenze immer Trier nennen u. die übergeordnete Bedeutung der Kaiserstadt an der Mosel auch für Rheinhessen belegen (M. Rathmann, Unters. zu den Reichsstraßen in den westl. Provinzen des Imperium Romanum = BonnJbb Beih. 55 [2003] 113f). M. liegt nahe der linksrheinisch verlaufenden etwas jüngeren Magistrale, die von Italien u. der Schweiz kommend nach *Köln u. Xanten führte (Demougeot 838). Ihre Haupttrasse verlief im Raum M. nicht am Ufer, sondern kürzte das Rheinknie oberhalb der Stadt ab (J. Heinzelmann, Die Straßen, die nach u. zu Mogontiacum führten: Jb. für westdt. Landesgesch. 31 [2005] 14). Eine feste Brücke führte seit 27 nC. über den Rhein nach Kastel (s. u. Sp. 1208f). Wie der zweite Rheinübergang des 1. Jh. nC. beim südöstl. Auxiliarlager M.-Weisenau mit dem bis in die Spätantike bestehenden vicus (G. Rupprecht, M.-Weisenau: Cüppers 470) gestaltet war, kann nach den Befunden nicht sicher rekonstruiert werden. – Der Rhein als Wasserstraße war für M. von enormer Bedeutung. Häfen u. militärische Flottenstation bestanden im Norden des Legionslagers, beim sog. Dimesser Ort u. besonders östlich der Stadtmauer mittig vor der Zivilsiedlung (O. Höckmann, M. als röm. Hafenstadt: Klein 87/105). Dort konnten 1981 an der Löhrstraße mehrere Schiffe, u. a. aus dem späten 4. Jh., geborgen werden (G. Rupprecht [Hrsg.], Die Mainzer Römerschiffe² [1982]; R. Bockius, Die spätröm. Schiffswracks aus M. [2006]). Die jüngsten Reparaturen an den Schiffen mit dendrochronologischen Daten von 394 nC. sprechen für das Fortbestehen der röm. Flottenorganisation auf dem Rhein bis in das frühe 5. Jh. (H. Konen, Spätantike Schiffsverbände auf dem Ober- u. Niederrhein: P. Haupt / P. Jung [Hrsg.], Alzey u. Umgebung in röm. Zeit [2006] 130). – Verschiedene Weihungen belegen die Präsenz von Händlern u. ihren Organisationen (Besnier 2427f).

IV. Stadtgeschichte. Zu den vorröm. Funden im Mainzer Raum mit Lit. B. Stümpel, Die Urgesch. von M.: Führer zu vor- u. frühgeschichtl. Denkmälern 11 (1973) 19/34; K. V. Decker, Die Anfänge der Mainzer Geschichte: Dumont / Scherf / Schütz 1/35.

a. Frühe u. mittlere Kaiserzeit. Im J. 9 vC. wird M. zum ersten Mal im Zusammenhang mit Drusus erwähnt (s. u. Sp. 1212), als Operationsbasis muss der Ort bereits in die Zeit Agrippas zurückgehen. Im 1. Jh. nC. Standort von zwei Legionen, nach den Ereignissen um den in Köln zum Kaiser erhobenen Vitellius u. den gescheiterten Versuchen einer Verselbständigung der german. Provinzen nur noch von einer (s. u. Sp. 1208), blieb der Platz militärisch geprägt (G. Ziethen, Mogontiacum: Dumont / Scherf / Schütz 53f). 121/22 nC. weilte Kaiser Hadrian in M. (Schumacher 10f). Im 3. Jh. war es Schauplatz der erfolglosen Usurpation des Laelianus (Aur. Vict. Caes. 33, 8); ferner sollen die Kaiser Severus Alexander u. Postumus (E. Manni, Art. Gallienus: o. Bd. 8, 969/78) hier ermordet worden sein (Schumacher 12/4). Seit dieser Zeit war M. auch immer wieder Ausgangsbasis für Kämpfe gegen Franken u. Alamannen (Besnier 2425).

b. Spätantike. Schon vor 356 war M. durch Alamannen besetzt u. dann vom Caesar u. nachmaligen Kaiser *Iulianus zurückerobert worden (Amm. Marc. 16, 2, 12). 357 führte er bei M. eine Offensive in das Rechtsrheinische u. ließ eine Pontonbrücke über den Rhein schlagen (ebd. 17, 1, 2f). Im J. 368 ist eine Plünderung der Stadt durch die Ala-

mannen unter Rando an einem christl. Feiertag bezeugt (ebd. 27, 10, 1f). *Ammianus Marcellinus macht das christl. *Fest für die mangelnde Wachsamkeit der Verteidiger verantwortlich (quoniam casu Christiani ritus invenit celebrari). Die Alamannen hätten reiche Beute gemacht u. einige Christen verschleppt. – 371 u. 374 weilte Kaiser Valentinian in M. (M. J. Klein, M., die ‚metropolis civitas Mogontiacensium' in valentinianischer Zeit [364/92 nC.]: Haupt / Jung aO. 123). 374 schloss er einen Frieden mit dem Bucinobantenkönig Macrian ‚prope Mogontiacum' (Amm. Marc. 30, 3, 4/6). Kaiser *Gratianus war iJ. 377 in M. (Cod. Theod. 1, 16, 13). Im J. 384 begegneten sich hier Gesandte des Usurpators Magnus Maximus u. des Kaisers Valentinian II (Ambr. ep. 30 [24], 6 [CSEL 82, 210f]). Kurzzeitig war M. iJ. 388 ephemere Münzstätte (K. Olbrich, Die Mainzer Prägungen dJ. 388 nC. im Zuge der Eroberung Galliens durch Theodosius d. Gr.: SchwNumR 73 [1994] 97/108). – Anfang des 5. Jh. zog Stilicho rheinische Truppen zur Verteidigung Italiens ab. 405/06 setzte er sich dort mit den Goten auseinander u. konnte die german. Grenze nicht verteidigen (Schumacher 22/4). – Der Rheinübergang von Sueben, Alanen, Vandalen u. anderen Gruppen bei M. ist wahrscheinlich zum Jahreswechsel 405/06 erfolgt u. nicht erst 406/07 (M. Kulikowski, Barbarians in Gaul, usurpers in Britain: Britannia 31 [2000] 325/45; anders D. Hoffmann, Edowech u. Decimius Rusticus: Arculiana, Festschr. J. Bögli [Avenches 1995] 559/68; das J. 405/06 nennt Zos. hist. 6, 3, 1; nach Prosp. chron. 379 zJ. 406 die Silvesternacht [MG AA 9, 465]; vgl. Consul. Ital. [ebd. 299]; eine von den Barbaren benutzte Rheinbrücke nennt Fredegar. chron. 2, 60 [MG Script. rer. Mer. 2, 84]; dazu J. F. Drinkwater, The usurpers Constantine III [407/11] and Jovinus [411/13]: Britannia 29 [1998] 271/3; H. Castritius, Art. Sweben: ReallexGermAlt² 30 [2005] 203/5). *Hieronymus erwähnt zwei Jahre später in überzeichneter Darstellung eine ‚ecclesia' in M., in der Tausende erschlagen worden seien (ep. 123, 15, 3; vgl. Heinemeyer 8; M. Grünewald, Burgunden. Ein unsichtbares Volk?: H. Hinkel / B. Diekamp [Hrsg.], Nibelungen-Schnipsel, Ausst.-Kat. Worms [2004] 126f). Christliches *Kultgebäude u. Gemeinde sind somit im frühen 5. Jh. belegt. – Die Notitia Galliarum 7, 2 (266 Seeck) nennt im späten 4. Jh. die ‚metropolis civitas Mogontiacensium'. Am Anf. des 5. Jh. ordnete Stilicho die Verwaltung neu u. ersetzte den dux Germaniae I durch einen dux von M. (Not. dign. occ. 1, 49; 5, 143; 41), der dem magister peditum praesentalis unterstand (Demougeot 875). Vom Maingebiet her überschritten die Burgunder im frühen 5. Jh. die Grenze bei M. (Hieron. ep. 123, 15, 2; Oros. hist. 7, 38, 3; vgl. K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 508). – Im J. 411 wurde Iovinus in M. (Μουνδιακῷ) zum Kaiser ausgerufen (Olympiod. frg. 17 [FHG 4, 61]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 9 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 56f]; Drinkwater aO. 287/90; vgl. Hoffmann aO. 562f; Nopper 33). – Nach Not. dign. occ. 41, 21 war M. im 1. Viertel des 5. Jh. Mittelpunkt des Kommandobezirks der Grenzverteidigung am Mittelrhein u. Standort der milites armigeri. – Salvian erwähnt Mitte des 5. Jh. neben Trier u. Köln auch die civitas Moguntiacensium als ‚zerstört u. vernichtet' (gub. 6, 39 [SC 220, 388]). Mangelnde Sachquellen aus dieser Zeit lassen für M. u. den Mittelrhein einen schwerwiegenden militärischen u. kulturellen Einschnitt annehmen. Spätestens um die 460er Jahre ist, parallel zur Situation in Köln (S. Ristow: o. Bd. 21, 183), der Übergang der Macht von den Römern zu den Germanen anzunehmen.

c. Frühmittelalter. Bis zur Mitte des 6. Jh. fehlt die Quellenüberlieferung. Ob M. unter den Merowingern schon im 2. Drittel des 6. Jh. Münzstätte wurde, bleibt unsicher (W. Diepenbach, Die Münzprägungen am Mittelrhein im Zeitalter der Merowinger: Mainzer Zs. 44/45 [1949/50] 141/52). Dies ist erst ab dem späten 6. Jh., in der sog. Zweiten Merowingischen Münzprägeperiode, nachweisbar (ebd. 146f). Zu dieser Zeit erfolgte wohl eine ‚Wiederbegründung' des Bistums u. erneuter Bedeutungsgewinn (Heinemeyer; E. Ewig, Der Raum zwischen Selz u. Andernach vom 5. bis zum 7. Jh.: ders. / J. Werner [Hrsg.], Von der Spätantike zum frühen MA [1979] 293). Auf Einladung Bischof Sigimunds feierte König Childebert II (575/95) das Osterfest in M. Im 7. Jh. empfing der Bischof v. Mogontiacum den Missionar Columban (Vit. Columban. 1, 27 [MG Script. rer. Mer. 4, 101]). Auf Münzen heißt M. jetzt ‚Maguncia', in der Fredegarchronik ‚Magancia', beim sog. Kosmograph v. Ravenna ‚Maguntia' (MG Script. rer. Mer. 2, 544 [Reg.] s. v. Magontia; Cosmogr. Rav. 4, 24 [227 Pin-

der / Parthey]). Verschiedene Urkunden zum merowingerzeitlichen M. sind rückdatiert (L. Falck, M. im frühen u. hohen MA [1972] 9f); sicher belegt ist ein Aufenthalt König Dagoberts I (622/38) um 632 (Desider. Cadurc. ep. 2, 15 [MG Ep. 3, 5, 211]).

V. Bauliche Entwicklung. a. Topographie u. Infrastruktur. Wegen der Überbauung durch die moderne Stadt fehlt Detailkenntnis zum antiken M. Den Angaben des frühen 19. Jh. ist wenig hinzuzufügen (Besnier 2425/7. 2430f; J. Oldenstein / H. Steuer, Art. Mogontiacum: ReallexGermAlt[2] 20 [2002] 146f; W. Boppert, Militärische Grabdenkmäler aus M. u. Umgebung = Corpus 5, 10/6). Nur die Befestigungsanlagen sind gut bekannt (s. u. Sp. 1208f; Abb. 1).

b. Gräberfelder. (Boppert, Grabdenkmäler aO. 10/3; dies., Zivile Grabsteine aus M. u. Umgebung = Corpus 6, 3/12; Weidemann 154/74; M. Witteyer, Gräberfelder der Militärbasis u. Provinzhauptstadt Mogontiacum-M.: Jahresber. Gesellschaft Pro Vindonissa 1997, 63/76.) – Das Siedlungsareal war von zahlreichen Gruppen unterschiedlich großer Bestattungsplätze umgeben, die überwiegend ab dem späten 1. Jh. belegt wurden. Große Flächengräberfelder sind bisher nicht identifiziert (Kartierung: Witteyer aO. 64 Abb. 1). An der Ausfallstraße nach Südosten liegt das röm. Gräberfeld am Oberen Laubenheimer Weg. Seit dem 1. Jh. ist die Nekropole am Albansberg im Süden belegt, weitere v. a. südlich u. nördlich der canabae legionis (s. u. Sp. 1208). Ein Brandgräberfeld des 3. Jh. bestand in M.-Mombach (G. Rupprecht, M.-Mombach: Cüppers 469; vorstädtische Grablegen: Weidemann). – Unter u. nordwestlich der späteren Kirche St. Alban führt ein fränkisches Reihengräberfeld die entsprechende röm. Nutzung des Geländes fort. Merowingerzeitliche Grabfunde zB. in Zahlbach, Bretzenheim u. Weisenau erweisen weitere Nekropolen (G. Behrens, Merovingische Grabfunde von St.-Alban zu M.: Mainzer Zs. 15/16 [1920/21] 70/7; Umland: M. Müller-Wille / J. Oldenstein, Die ländliche Besiedlung des Umlandes von M. in spätröm. u. frühmittelalterl. Zeit: BerRömGermKomm 62 [1981] 278f). – Bei St. Peter u. St. Aureus legen Grabinschriften frühmittelalterliche Friedhöfe nahe (s. u. Sp. 1220).

c. Legionslager. (D. Baatz, Mogontiacum. Neue Unters. am röm. Legionslager in M. [1962].) – Westlich der späteren Innenstadt wurde auf der Nordspitze einer Hochebene ab 13/12 vC. ein Zweilegionenlager errichtet. Nach verschiedenen Legionen im 1. Jh. (Esser 213f) war in M. seit 43 die legio XXII Primigenia stationiert. Die frühe Holz-Erde-Befestigung wurde in vespasianischer Zeit durch Steinbauten ersetzt. Zu Innenausbauten ist außer zu den Thermen wenig bekannt; einzelne Bauglieder ermöglichen Rekonstruktionen (H. Büsing, Röm. Militärarchitektur in M. [1982]). An der Südwestecke entwickelten sich die canabae. Der östl. Teil dieses Bereichs wird bis heute ‚Kästrich' genannt. Zur Versorgung des Lagers bestand schon um 70/80 nC. eine bis zu 9 km lange Wasserleitung, aus Drais u. Finthen herangeführt (Esser 216 [Lit.]). Auf den letzten 3 km verlief sie über das Zahlbachtal als Aquädukt (Rupprecht 459/62 mit Abb. 375/7; F. S. Pelgen, Aquädukt-Ansichten [2004]). Um die Mitte des 4. Jh. ist das Lager aufgegeben worden.

d. Befestigung. Ihr Ursprung liegt vielleicht schon im fortgeschrittenen 3. Jh. (Scharf 258 [Lit.]; vgl. Demougeot 846). Weite Teile der Mauer sind aber nach den Funden erst in julianischer Zeit entstanden (B. Stümpel, Zur Datierung der röm. Stadtmauer in M.: BonnJbb 178 [1978] 291/303; Decker / Selzer aO. [o. Sp. 1203] 517). Gesichert in der Mitte des 4. Jh. errichtet ist zB. ein Abschnitt im Südteil (A. Heising, Die röm. Stadtmauer am Eisgrubenweg in M.: Mainzer Archäol. Zs. 5/6 [1998/99 (2005)] 173/216). Der Verlauf im Südosten ist zT. noch unklar. Eine Mehrphasigkeit der Befestigung ist, wie zB. auch in Köln, nicht unwahrscheinlich (S. Ristow: o. Bd. 21, 188f; U.-W. Gans, Zur Datierung der röm. Stadtmauer von Köln u. zu den farbigen Steinornamenten in Gallien u. Germanien: JbRGZM 52 [2005] 211/36). – Die späteste Mauer des Mainzer Legionslagers ist Anf. des 4. Jh. errichtet u. um dessen Mitte wieder abgebrochen worden (Scharf 258). Das vormals gemeinsam verlaufende Stück wurde durch einen neuen Abschnitt mit Tor unter Verwendung zahlreicher Spolien wieder geschlossen (K. H. Esser u. a., Unters. an der röm. Stadtmauer von M. auf dem Kästrich: Mainzer Zs. 69 [1974] 277/88; Rupprecht 466; ders., Das spätanike Stadttor in M.: Archäol. in Deutschland 3 [1987] 10f).

e. Rheinbrücke, Kastel, Aquae Mattiacae. Die iJ. 27 nC. erbaute Rheinbrücke zwischen

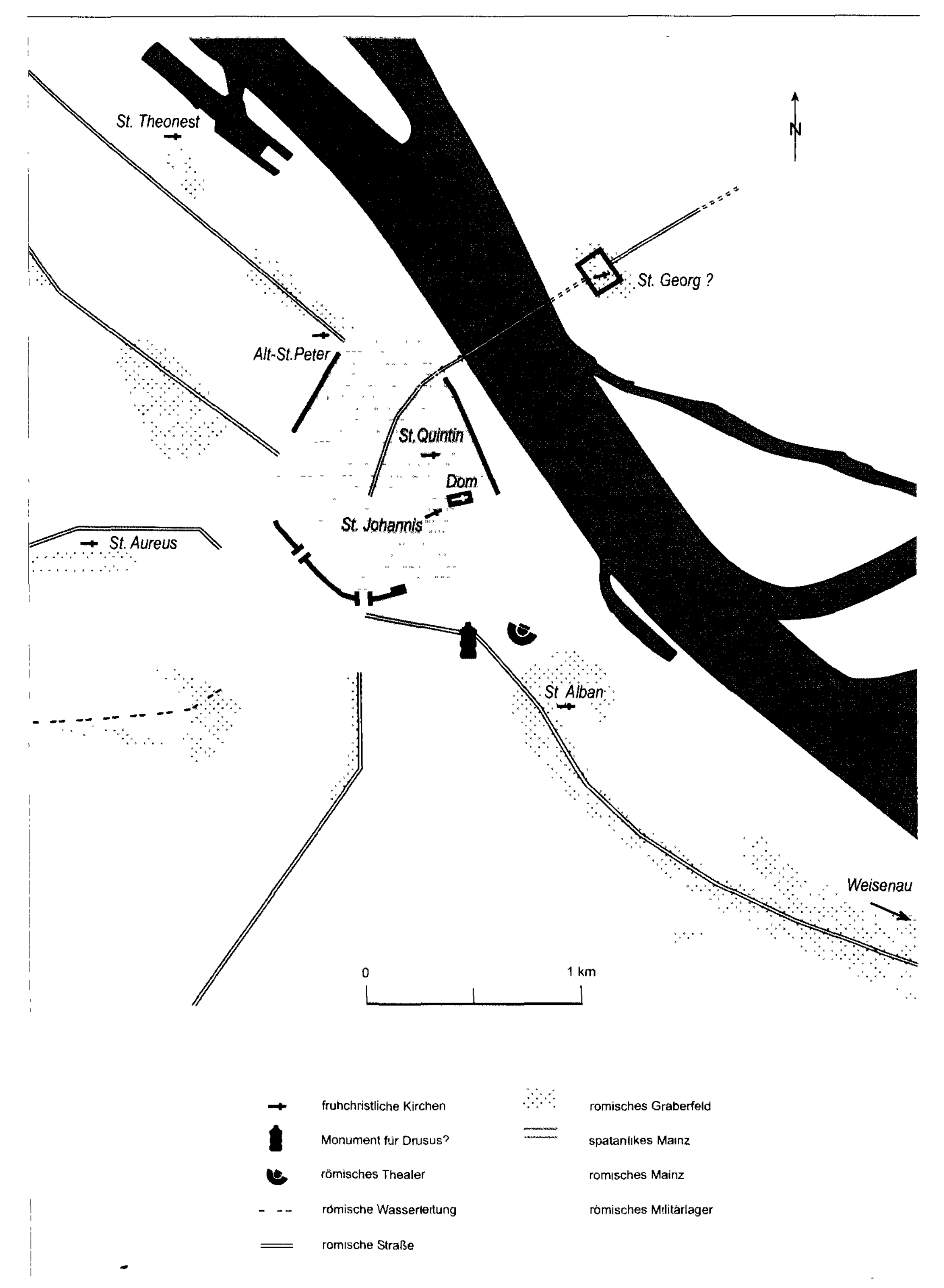


Abb. 1: Plan des römischen bis spatantiken M. Entwurf: Sebastian Ristow; Zeichnung: Silke Haase, Köln.

M. u. dem rechtsrheinischen Wiesbaden-M.-Kastel verfiel im 5. Jh. (H. Mikler, ‚Neues' vom Holz der röm. Rheinbrücke zwischen M. u. Kastel: Mainzer Archäol. Zs. 5/6 [1998/99 (2005)] 325/35). Die etwa 700 m lange Brücke ruhte auf 18 Steinpfeilern, die über Pfahlrosten in den Flussboden eingebracht waren (Rupprecht 466f). M., Kastel u. die Rheinbrücke sind auf dem sog. Lyoner Bleimedaillon dargestellt (um 300; Cabinet des Médailles, Paris: M. R.-Alföldi: GazNumSuisse 8 [1958] 63/8; K. Weidemann: Gallien in der Spätantike, Ausst.-Kat. M. [1980] 27f). – Von dem ältesten rechtsrheinischen Brückenkopf aus der Gründungszeit des Rheinübergangs sind nur geringe Holzbaureste erhalten. Um 71 nC. bestand ein kleines Steinkastell. Die zugehörigen vici entwickelten sich im 2./3. Jh. u. erhielten Aquädukt, Thermen, Befestigung, Kultstätten u. verschiedene Bestattungsareale (Schoppa; Weidemann 174/7). Mitte des 3. Jh. wurde Kastel zerstört u. bestand ab der Spätantike neu als Castellum Mattiacorum (Schoppa 65/74). Ein Schatzfund des 5. Jh. illustriert unruhige Zeiten (ebd. 102f). Auf die neuen Machtverhältnisse weist ein reiches Waffengrab mit Ringknaufschwert aus der 2. H. des 6. Jh. hin (G. Behrens, German. Kriegergräber des 4. bis 7. Jh. im städtischen Altertumsmus. zu M.: Mainzer Zs. 14 [1919] 8 mit Taf. 2, 5). Möglicherweise gründete Bischof Sidonius im 6. Jh. hier eine Kirche (s. u. Sp. 1217f). – Im benachbarten Aquae Mattiacae (Wiesbaden), dem Hauptort der civitas Mattiacorum, vollzog sich eine ähnliche Entwicklung im Schutz eines Steinkastells (Schoppa). Hier sind u. a. ein Mithräum u. ein Heiligtum für Iuppiter Dolichenus aus der *Kommagene ergraben (ebd. 55/65). Von letzten rechtsrheinischen Befestigungsmaßnahmen in der Zeit Valentinians I zeugen wohl die ‚Heidenmauer' u. der Burgus Wiesbaden-Biebrich (ebd. 95/7; ders., Fundchronik Wiesbaden-Biebrich: Fundber. Hessen 4 [1964] 224; H.-G. Simon, Wiesbaden: D. Baatz / F.-R. Herrmann [Hrsg.], Die Römer in Hessen [1982] 485/91; M. Mattern, Die röm. Steindenkmäler des Stadtgebiets von Wiesbaden u. der Limesstrecke zwischen Marienfels u. Zugmantel = Corpus 11, 16f). Valentinian hatte sich 369 in Wiesbaden aufgehalten (Cod. Theod. 10, 19, 6). Ein reduzierter Fortbestand der Siedlung bis in das 5. Jh. ergibt sich aus den archäol. Quellen; ab der 2. H. des 4. Jh. setzen germanische Gräber ein (K. Stribrny, Römer rechts des Rheins nach 260 nC.: BerRömGermKomm 70 [1989] 377/9). Christliche Grabinschriften des 5./6. Jh. mit alamannischen Namen sind ohne Fundzusammenhang überliefert (Schoppa 108f; Ristow 233f).

f. Großbauten u. Denkmäler. Das Praetorium von M. ist durch ein *Graffito belegt (Haensch aO. [o. Sp. 1202] 73 mit Abb. 10). Im Bereich der Kirche St. Stephan wurden Reste von Thermen gefunden. Im Übrigen ist die Architektur des röm. Oberzentrums meist nur durch Bauglieder erschließbar (W. Selzer, Röm. Steindenkmäler. M. in röm. Zeit, Kat. zur Slg. in der Steinhalle [1988], bes. 102/7). – Vielleicht sind die Reste eines heute ‚Eichelstein' genannten röm. Gussmauerwerkblocks von noch 19,60 m Höhe mit dem vom röm. Heer errichteten *Kenotaph für den iJ. 9 vC. auf dem Rückmarsch von der Elbe umgekommenen Feldherren Nero Claudius Drusus zu identifizieren (Dio Cass. 55, 2, 3; Eutrop. 7, 13, 1 [MG AA 2, 122]; H. G. Frenz, Drusus Maior u. sein Monument zu M.: JbRGZM 32 [1985] 394/421; A. Panter, Der Drususstein in M. u. dessen Einordnung in die röm. Grabarchitektur seiner Erbauungszeit [2007]; mit abweichender Deutung U.-W. Gans, Der Eichelstein in M.: D. Vorlauf / Th. F. Warneke [Hrsg.], Miscellanea archaeologica [1997] 21/8). Mit den in M. eingerichteten jährlichen Gedächtnisfeierlichkeiten für Drusus (Suet. vit. Claud. 1, 4) wird oft die Errichtung des Bühnentheaters am Südbahnhof in Verbindung gebracht (Rupprecht 463f; anders Gans, Eichelstein aO. 25f). – Den Ehrenbogen des Dativius Victor, von dem etwa 75 Bauglieder als Spolien in der spätantiken Stadtmauer (s. oben) verbaut waren, hatte im 3. Jh. der decurio civitatis der Taunensier (Frankfurt, Heddernheim u. Nidda) für das Kaiserhaus errichten lassen (Landesmus. M. Inv.-nr. S 685; H. G. Frenz, Der Ehrenbogen des Dativius Victor zu M. u. seine neue Rekonstruktion: BerRömGermKomm 62 [1981] 219/60; Rupprecht 465). – Ein weiterer Ehrenbogen, von dem immer wieder Teile gefunden werden, bestand rechtsrheinisch in Kastel für *Caligula, Enkel Drusus' d. Ä. (15 vC./19 nC.; Oldenstein / Steuer aO. 147 [Lit.]), oder für *Domitian (81/96 nC.), die beide den Beinamen Germanicus führten (Schumacher 4; W. D. Lebek, Die Mainzer Ehrungen für Germanicus, den älteren Drusus u. Domitian:

ZsPapEpigr 78 [1989] 45/82; T. Schmitt, Die drei Bögen für Germanicus u. die röm. Politik in frühtiberischer Zeit: RivStorAnt 27 [1997] 73/137). Nach den Baumarken an einigen Quadern muss der Bogen zwischen 13 vC. u. 102 nC. entstanden sein (H. G. Frenz, Der röm. Ehrenbogen von M.-Kastel, Stadt Wiesbaden [1988]).

g. Produktionsstätten u. Wohnbauten. Werkstattabfälle u. Halbfabrikate belegen die Beinbearbeitung an verschiedenen Orten in Legionslager u. Stadtgebiet (H. Mikler, Die röm. Funde aus Bein im Landesmus. M. [Montagnac 1997], bes. Karte 6). – Außer Töpfer- u. Terrakottaöfen ist die Herstellung von Tonlampen u. Leder nachgewiesen, inschriftlich eine Bronzegießerei u. eine Email-Werkstatt. Glaserzeugung ist bisher nur an der nordwestl. Ausfallstraße belegt (M. Witteyer, Mißratene Götter, Ausst.-Kat. M. [1999] 10f). Aufgrund der großen Zahl von Steinskulptur-Frg. werden für M. eigene Steinmetzwerkstätten angenommen (H. v. Petrikovits, Mogontiacum: Mainzer Zs. 58 [1963] 32/5; Boppert, Grabsteine aO. [o. Sp. 1207] 46). – In der Spätantike verfielen Teile der Suburbien u. damit auch Grundlagen der handwerklichen Produktion (Ph. Dixon, ‚The cities are not populated as once they were‘: J. Rich [Hrsg.], The city in Late Antiquity [London 1992] 152). Im Umland sind jedoch fortbestehende Siedlungsstellen nachgewiesen, so dass die Versorgung der Stadt bis in das 5. Jh. gesichert war (Müller-Wille / Oldenstein aO. [o. Sp. 1207]). – Reste von Wohnbauten sind bisher kaum aufgedeckt worden. Aus dem 3. Jh. stammen Mosaiken einer sehr reich ausgestatteten Villa im Süden des Stadtgebiets; schlecht dokumentierte Befunde des 19. Jh. belegen weitere städtische Bauten dieser Art (R. Gogräfe, Die Wiedergeburt des Mainzer Orpheus[2] [2007], bes. 51/3).

VI. Kunst u. -handwerk. Möglicherweise ist das Frg. eines im 18. Jh. zwischen Zitadelle u. Neutor gefundenen Kolossalkopfes dem Caesar Iulianus zuzuweisen, was dessen große Bedeutung für M. u. das Rheinland unterstreichen würde (H. G. Frenz, Bauplastik u. Porträts aus M. u. Umgebung = Corpus 7, 150f nr. 239). Ein möglicher Ort für seine Aufstellung kann auch hypothetisch nicht benannt werden. – Aus M. sind wie aus *Köln charakteristische Grabsteine in Form der sog. rheinischen Nischenstele u. Derivate davon bekannt; ihre Entwicklung speist sich aus oberitalischen Vorbildern. M. gilt als Entstehungsort für Reitergrabstelen mit galoppierendem Reiter, die sich von dort an den Niederrhein verbreiteten, ebenso für Grabsteine mit Totenmahldarstellungen. Reste repräsentativer Grabbauten belegen die Stellung als bedeutender Zentralort am Mittelrhein (Boppert, Grabdenkmäler aO. [o. Sp. 1207] 65/71). – Die für M. in Anspruch genommene ‚Blussus-Werkstatt‘ beherrschte die Produktion frühkaiserzeitlicher ziviler Grabmalplastik zwischen M. u. Andernach (dies., Grabsteine aO. 46f). – Die spätantiken Glasfunde stammen überwiegend aus Gräbern, gelegentlich aus im 4. Jh. zerstörten Gebäuden (zB. Landesmus. M. Inv.-nr. R 6069; G. Harter, Röm. Gläser des Landesmus. M. [1999], bes. 341/3). Herstellungszentren sind bisher nicht direkt nachgewiesen u. nur angenommen (ebd. 347). – Die Herstellung von *Keramik konzentrierte sich im 1. Jh. u. ab dem späten 2. Jh. bis in die Mitte des 3. Jh. im vicus M.-Weisenau. Hinzu kommen Öfen im Bereich der canabae u. für die Spätzeit in Kastel. Terra Sigillata wurde in M. nicht hergestellt, sondern importiert (A. Heising, Die röm. Töpfereien v. Mogontiacum - M.: K. Strobel [Hrsg.], Forsch. zur röm. Keramikindustrie [2000] 89/102 mit Karte 91 Abb. 2; P. Jung / N. Schücker, 1000 gestempelte Sigillaten aus Altbeständen des Landesmus. M. [2006]). – Trotz zT. fehlender Auswertung kann die kaiserzeitl. Produktion von Ollampen in M. bzw. im Umland als bedeutend eingestuft werden (F. Fremersdorf, Röm. Bildlampen [1922]; A. Kirsch, Antike Lampen im Landesmus. M. [2002], bes. 39/54). – Aus M. sind knapp 5000, aus dem Umland mehr als 7400 Amphoren ausgewertet (U. Ehmig, Die röm. Amphoren aus M. [2003]; dies., Die röm. Amphoren im Umland von M. [2007]).

B. Heidnisch. I. Gottheiten. Nach den überlieferten Weihungen wurden in M. die meisten der bekannten röm. Götter verehrt, allen voran die capitolinische Trias u. besonders Mercurius (H. G. Frenz, Denkmäler röm. Götterkultes aus M. u. Umgebung = Corpus 4, 25 Abb. 10 [Zuordnung der Denkmäler zu den Göttern]). – Der sechsteilige Griff eines Sistrums aus Heddernheim belegt dort vielleicht die Isisverehrung, die auch innerhalb der Stadtmauern vertreten war (s. u. Sp. 1215; zu Heddernheim Körber 258f nr. 165 mit Abb.).

II. Kultbauten, Götterdenkmäler u. Inschriften. Ein Heiligtum für Mars Loucetius u. seine Kultgefährtin Nemetona (CIL 13, 2, 1, 7253) in der Umgebung sowie in M.-Finthen eines für Mercurius u. Rosmerta (Kopf einer lebensgroßen Bronzestatue aus dem Heiligtum: Landesmus. M. Inv.-nr. R 631) zeigen die einheimischen Kulte in Verbindung mit der röm. Religion. In Kastel gab es ein Heiligtum für *Bellona. – Innerhalb der Stadtmauern entstand im letzten Drittel des 1. Jh. ein zentral gelegenes Heiligtum für Isis u. Mater Magna, das sich ab dem 2. Jh. zu einem ansehnlichen Kultkomplex entwickelte (M. Witteyer, Göttlicher Baugrund [2003]). – Weitere Heiligtümer im Stadtgebiet können aus den Kartierungen der entsprechenden Funde erschlossen werden, darunter auch für den Mithraskult bereits seit dem 1. Jh. nC. (Frenz, Denkmäler aO. 16/24; H. G. Horn, Das Mainzer Mithrasgefäß: Mainzer Archäol. Zs. 1 [1994] 21/66). Am Ort einer Fundkonzentration könnte sich zB. in der Gegend des Doms ein Iuppiterheiligtum befunden haben (G. Bauchhenß, Denkmäler des Iuppiterkultes aus M. u. Umgebung = Corpus 3, 7f mit Abb. 5). – Bruchstücke einer Bronzeskulptur u. etwa 2000 skulptierte Stein-Frg. erlauben die Rekonstruktion einer 9,14 m hohen, inklusive Standbild mehr als 11 m messenden Säule für Iuppiter aus der Zeit um 59/63 nC. (Landesmus. M. Inv.-nr. S 137; G. Bauchhenß, Die große Iuppitersäule aus M. = Corpus 2, bes. 32f). Sie gilt formal u. stilistisch als Ursprung der in den german. u. gallischen Provinzen sehr verbreiteten kleineren Iuppitersäulen. – Nach der Mitte des 3. Jh. endet die Produktion einer in M. vermuteten Weihealtarwerkstatt (Frenz, Denkmäler aO. 56).

C. Jüdisch. Über eine jüd. Gemeinde in M. ist vor dem 10. Jh. nichts bekannt (S. Salfeld, Die Mainzer Judenerben: Mainzer Zs. 12/13 [1917/18] 144/56).

D. Christlich. Hypothesen zu Christen vorkonstantinischer Zeit in M. (J. Ledroit, Früheste Christuszeichen am Rhein [1937]) bleiben unbewiesen (Ristow 59f). – Der angebliche Paulusschüler Crescens als Bischof von M. ist eine Fiktion, um die Gründung des Bistums in möglichst frühe Zeit zu verlegen (H. A. Pohlsander, Die Anfänge des Christentums in der Stadt Trier: TrierZs 60 [1997] 259; Nopper 14/7; vgl. W. Speyer, Art. Fälschung, literarische: o. Bd. 7, 264). – Die Überlieferung des Irenaeus v. Lyon ermöglicht keine Aussagen zu M. (S. Ristow, Art. Köln: o. Bd. 21, 199; mit Lit. J. Haas, Die Umweltkrise des 3. Jh. nC. im Nordwesten des Imperium Romanum [2006] 48/51; Ristow 54).

I. Schriftquellen. Die historische Überlieferung zum frühchristl. M. beschränkt sich auf die Erwähnung einer Christengemeinde für die J. 368 u. um 406/07. Auch christliche Architektur ist genannt. Die Ausführungen des Ammianus Marcellinus aus der Mitte des 4. Jh. sind in den Details ebenso wenig objektiv wie die des Hieronymus für 406/07 (s. o. Sp. 1205). – Die Einsetzung eines Bischofs in der Provinzhauptstadt im Verlauf des 4. Jh. ist wahrscheinlich. Indiz dafür ist die Ansprache von Bischöfen in den Provinzen Germania prima u. secunda durch *Hilarius v. Poitiers in einem 358/59 verfassten Grußwort (synod. praescr. [PL 10, 479]). Lebensdaten für die spätantiken Bischöfe Sophronius, Theomastus u. Aureus, von denen Letzterer mit seiner Schwester in einer Mainzer Kirche ermordet worden sein soll, sind aber nicht bekannt (H. v. Petrikovits, Art. Germania [Romana]: o. Bd. 10, 598f). – Die Überlieferung zu den frühen Mainzer Bischöfen stützt sich auf eine Bischofsliste des 10. Jh. (E. Ewig, Die ältesten Mainzer Bischofsgräber, die Bischofsliste u. die Theonestlegende: Universitas, Festschr. A. Stohr 2 [1960] 19/27; Heinemeyer 9). Ihr Quellenwert ist anzuzweifeln. Ein aus noch späterer Zeit überlieferter Bericht über die Translation von zehn Bischöfen iJ. 935 (Gierlich 144/7; F. Staab, Der Entwicklungsstand der Mainzer Kirche bis Bonifatius: Jürgensmeier 92f mit Anm. 18) wurde erst im 13. Jh. mit Bischofsnamen versehen (Ser. Archiepisc. Moguntinorum [MG Script. 13, 308/16]; Nopper 49/133). – Unabhängig von der Überlieferung aus M. sind nur die Bischöfe Theomastus (Thaumastus, Theonestus) u. Sophronius (Suffronius) im 5. u. Sidonius im 6. Jh. bezeugt. Zu Sophronius fehlen zeitnahe Quellen (L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 3 [Paris 1915] 154/6). Theomastus soll aus ‚Momociacensis' vertrieben u. im 5. Jh. in Poitiers verstorben u. beigesetzt worden sein (Greg. Tur. glor. conf. 52 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 329]). Seine Vita besitzt aufgrund der Verknüpfung mit der des Theonestus v. Altinum kaum Quellenwert für M. (Ewig, Bischofsgräber aO.; Gierlich 149). – In den Unterschriftenlisten spätanti-

ker u. der meisten frühmittelalterl. Konzilien fehlen Bischöfe aus M. Lediglich die erst im 10. Jh. kompilierte Liste des ,Konzils v. Köln' vJ. 346 nennt Bischof Martinus v. M. (Conc. Colon. Agripp. praef. [CCL 148, 27]; zur Fälschung Ristow 108). Die Einfügung des Namens durch den Erfinder der Konzilsakten könnte auf dem Martinspatrozinium des Mainzer Doms beruhen oder auf einen Bischof Μαρτῖνος aus ,Gallien' zurückgehen, der auf der Synode v. Serdica iJ. 342 unterschrieb (Athan. apol. c. Arian. 49, 1 nr. 93 [AthanWerke 2, 1, 127]). Auf diese Quellenkombination geht wohl die Überlieferung des 8. Jh. zu einem Bischof Martin v. M. zurück, der seinen Sohn Lubentius zum Studium zu Bischof Maximin v. Trier gesandt haben soll (Angaben: Heinemeyer 35; Nopper 69/73). Die Bischofslisten des Hoch-MA ändern den Namen zu Marinus (W. Boppert, Zur Ausbreitung des Christentums in Obergermanien unter bes. Berücksichtigung der Situation in der Provinzhauptstadt Mogontiacum: W. Spickermann [Hrsg.], Religion in den german. Provinzen Roms [2001] 387). Der Einschub des Marinus bzw. Martinus könnte ebenso irrtümlich aus einer der Liste vorgeordneten Aufzählung von Päpsten stammen, in der ein Marinus am Ende steht (Nopper 70f). – Erst aus dem 9. Jh. ist Bischof Aureus bekannt. Nach Hrabanus Maurus soll er bei einem ,Hunneneinfall' (436 oder 451?) das Martyrium erlitten haben u. angeblich in St. Alban beigesetzt worden sein (martyrol. zum 16. VI. [CCM 44, 58]; Ewig, Bischofsgräber aO. 20; Gierlich 150/4; Nopper 81/96). Der letzte für die Spätantike in Anspruch genommene Bischof Maximus aus der Mitte des 5. Jh. ist nur aus zweifelhafter spätmittelalterlicher Hagiographie bekannt (ASS Iun. 4, 63, genannt neben neun weiteren Bischöfen von M. vor der Zeit des Bonifatius; Gierlich 154). – Eine Grabinschrift der Zeit um 800 verlegt das Martyrium des hl. Ferrutius in diocletianische Zeit; er soll in Kastel (s. o. Sp. 1211) bestattet worden sein (Meginhard. pass. Ferrutii 14 [ASS Oct. 12, 542C]; vgl. v. Petrikovits aO. 590f; Falck aO. [o. Sp. 1207] 5). – Vielleicht hat die Gemeinde von M. nicht die nötige Bedeutung besessen, um im 5. u. der 1. H. des 6. Jh. Bischöfe zu stellen, oder die Überlieferung bis 566/67 fehlt. – Im weiteren Verlauf des 6. Jh. ist Sidonius v. M. als kirchlicher Bauherr bezeugt (Ven. Fort. carm. 2, 11f; 9, 9, 1/6 [MG AA 4, 1, 40f. 215]; Heinemeyer 11/4). Sein südfranzösischer Name deutet vielleicht auf Verbindungen zu Klerikern aus der Auvergne hin, die König Theuderich I (511/33) nach M. holte u. die im 6. Jh. die Restitution der rhein-moselländischen Bistümer betrieben (Ewig, Raum aO. [o. Sp. 1206] 290). Das würde auch Mainzer Kirchenpatrozinien für Martin, Hilarius u. Theomastus erklären. – Die dem Sidonius ab der mittleren Merowingerzeit folgenden Bischöfe sind besser belegt (Greg. Tur. hist. Franc. 9, 29 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 447]; Ewig, Raum aO. 291; Heinemeyer 16/9; Ristow 237/40). Mit Bischof Lesio könnte der in der Vita Columbani erwähnte Mainzer Bischof vom Anf. des 7. Jh. gemeint sein (s. o. Sp. 1206; Fredegar. chron. 4, 38 [MG Script. rer. Mer. 2, 139]; H. Büttner, Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein: ArchMittelrhKirchGesch 3 [1951] 19f; Staab aO. [o. Sp. 1216] 94/6; Nopper 107f). Erst durch Bonifatius erreichte M. in karolingischer Zeit als Bistum auch überregionale Bedeutung.

II. Kirchenbauten. a. Grabungen im Bereich des Doms. Eine innerhalb des röm. Stadtgebiets im Areal von Dom, Johanniskirche sowie vielleicht auch St. Quintin postulierte frühchristl. ,Kirchenfamilie' kann aus den derzeit publizierten Befunden nicht herausgelesen werden (Getreidespeicher u. Matronenheiligtum erkennt Ledroit aO. [o. Sp. 1215] 15/8; mit Lit. F. Oswald, M., St. Johannis: ders. / L. Schaefer / H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten [1966] 196f; Korrekturen W. Jacobsen: F. Oswald / L. Schaefer / H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten, Nachtragsbd. [1991] 263f; Nopper 41; zur karolingerzeitlichen Kirchengruppe M. Schulze-Dörrlamm, Das steinerne Monument des Hrabanus Maurus auf dem Reliquiengrab des hl. Bonifatius [† 754] in M.: JbRGZM 51 [2004] 331/6 mit Abb. 38f). – Venantius Fortunatus berichtet um 566/67 in dem Lobgedicht De baptisterio Magantiae von der Errichtung eines *Baptisteriums durch Bischof Sidonius (carm. 2, 11 [MG AA 4, 40f]). Befunde zu seiner Kathedrale fehlen aber. Er hatte engen Kontakt zur höchsten merowingischen Führung u. wurde von Berthoara, der Tochter König Theudeberts I, gefördert (Heinemeyer 13/5). – Die Überlieferung des Hoch-MA zu Baptisterium u. weiteren Kirchen in M. erwähnt ältere Traditionen, die aber nicht ve-

rifiziert werden können (vit. quart. Bonif. 10 [MG Script. rer. Germ. 57, 102 (vgl. BHL 1402)]; N. Gauthier, Province ecclésiastique de Mayence = Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII[e] s. 11 [Paris 2000] 35f).

b. St. Alban. (S. Ristow, Frühchristl. Kirchenarchäologie im Rhein-Mosel-Raum: N. Krohn [Hrsg.], Kirchenarchäologie heute [2010] 68f.) – Südöstlich außerhalb der röm. Stadt wurde 1907/12 im Bereich eines röm. u. frühmittelalterl. Gräberfeldes gegraben (Behrens, Grabfunde aO. [o. Sp. 1207]). Unter der späteren Albanskirche entdeckte man einen nordost-südwestlich ausgerichteten ungegliederten Rechtecksaal von 28,5 × 13,2 m Größe. – Der vorkarolingerzeitliche Bau besaß drei Fußbodenhorizonte, die Phasengliederung kann aber nicht fundgestützt datiert werden. Ein terminus post quem für den Saalbau ergibt sich dadurch, dass er ein Grab mit einem spätröm. Glasbecher überlagert (Neeb 37). Überwiegend wird der Bau nach der mittelalterl. Überlieferung eines Martyriums des hl. Alban der 1. H. des 5. Jh. zugeordnet (Lindenschmit / Neeb; Neeb). Dies ist ebenso wie die Deutung des Gebäudes als ‚Kirche' in Frage zu stellen (Ristow 240/3). – Merowingerzeitliche Gräber sind an der Architektur ausgerichtet (Behrens, Grabfunde aO.; Ristow 243). In einem südlich angefügten Längsannex wurden sie auf engstem Raum innerhalb des Gebäudes meist in Sandsteinsarkophagen angelegt. Von Grabinventaren ist nur ein Messer überliefert (Neeb), das den vagen Anhaltspunkt für die merowingische Zeit der Beisetzungen liefert. – Vielleicht errichtete man den Saal schon im 5., spätestens aber im 6. Jh. zu Bestattungszwecken. Aus den Gräbern der Umgebung der späteren Kirche stammen u. a. einige Kettengehänge des 6./7. Jh. mit kreuzförmigen Verzierungen, die evtl. von Christen getragen worden sind. Von Bedeutung sind die frühchristl. Grabinschriften aus dem Friedhofsbereich mit der späteren Albanskirche (s. u. Sp. 1221). – Im 7./8. Jh. bestand eine Kirche bzw. ein Kloster; Epitaphe nennen einen ‚aba' u. einen Presbyter (Boppert 24/6. 75/7; vgl. Neeb 41; Lindenschmit / Neeb 97). Vielleicht gehören einige Baudekor-Frg. zur Kirche dieser Zeit oder dem älteren Bau (Neeb 48f mit Abb. 2; zu diesem Baudekor aus dem Rheinland Ristow 51f). – Eine zu den Gräbern von St. Alban gehörende vorstädtische Siedlung lässt sich bislang weder ausschließen noch beweisen (R. Knöchlein, M. zwischen Römern u. Bonifatius [2003] 8). – Ähnliche Befunde sind von den Kölner Gräberfeldern unter den späteren Kirchen St. Ursula u. St. Severin bekannt. Diese Bauten dienten wahrscheinlich zunächst primär der Bestattung u. dem Totengedächtnis auf den Nekropolen u. wurden im Früh-MA mit Heiligenviten verbunden (Ristow 242). Die Vita des hl. Alban wurde Anf. der 1060er Jahre verfasst (Gozwino, Ex pass. s. Albani mart. [MG Script. 15, 2, 984/90]; vgl. H. Büttner, Zur Albanverehrung im frühen MA: SchweizZsGesch 29 [1949] 12/5). Die Kirche ist zum ersten Mal iJ. 756 erwähnt (E. Stengel, Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. Die Zeit der Äbte Sturmi u. Baugulf [1958] 53f nr. 29).

c. Weitere Kirchenanlagen. Venantius Fortunatus nennt auch eine ‚basilica sancti Georgi' (carm. 2, 12 [MG AA 4, 41]), oft mit der Pfarrkirche von Kastel identifiziert. Dort sind Gräber mit spätantiken u. merowingerzeitlichen Beigaben bekannt (Weidemann 177). – Aus dem 6./8. Jh. stammen Grabinschriften bei den ab Ende des 8. Jh. bezeugten Kirchen St. Hilarius (Boppert 21/3. 26/31; vgl. Gauthier aO. [o. Sp. 1219] 41f) u. St. Peter (Boppert 15/8. 34/9. 78/80; vgl. A. Gottron, Wo stand die älteste Peterskirche in M.?: Mainzer Zs. 44/45 [1949/50] 67/9; Weidemann 156; Decker / Selzer aO. [o. Sp. 1203] 530 nr. 2; Stengel aO. 286/8 nr. 190). – Das Patrozinium für Hilarius weist in die Spätantike (E. Ewig, Die ältesten Mainzer Patrozinien u. die Frühgesch. des Bistums M.: V. H. Elbern [Hrsg.], Das erste Jtsd. 1 [1962] 114/27). Die Kirche soll bis in das 8. Jh. die Grablege der Mainzer Bischöfe gewesen sein u. wurde später in St. Aureus umbenannt (Decker / Selzer aO. 530f nr. 3; Nopper 43f [Lit.]). Im Bereich der ehemaligen ‚Aureuskapelle' wurden christliche Grabinschriften des 7. Jh. geborgen (Boppert 21/3. 26/31). – Vom Friedhof der Kirche St. Theonest im ‚Dimesser Ort' stammt die christl. Grabinschrift für Panto (um 600, dazu ebd. 72/4; Decker / Selzer aO. 530 nr. 1; zum Bau Nopper 44f). – Im Nordosten des spätantiken M. wurden in einem german. Plattengrab geglättete Steinplatten mit Kreuzornamenten wiederverwendet, die vielleicht zu einer frühchristl. Bauausstattung gehörten (L. Lindenschmit, Zwei Germanengräber

aus spätröm. Zeit = Die Alterthümer unserer heidn. Vorzeit 5, 4 [1904 (1911)] 127; Behrens, Kriegergräber aO. [o. Sp. 1211]). – Im Raum M. erwarb Anf. 8. Jh. die vornehme Dame Bilehilt Grundbesitz, um ein Frauenkloster zu gründen (Weidemann; zum Quellenwert: dies., Urkunde u. Vita der hl. Bilhildis aus M.: Francia 21, 1 [1994] 17/84; vgl. Nopper 115f; H. Wagner, Die Mainzer Bilihild-Urkunde vom 22. April 734: Mainzer Zs. 103 [2008] 3/14).

III. Funde. a. Kleinfunde. Schon im 19. u. besonders im frühen 20. Jh. wurden zahlreiche frühchristl. Funde aus M. u. dem Umland geborgen (Ristow 388/91 nr. 321/34). Im Vergleich zu den benachbarten Fundorten Trier u. Köln, aber auch zu kleineren Orten, wie zB. Andernach, Kobern-Gondorf oder Boppard, liegt in M. eine deutlich geringere Funddichte vor. – Das Frg. eines spätantiken Zwischengoldglases von der Großen Bleiche, Ecke Flachsmarktstraße, zeigt die Reste einer Gestalt in knöchellangem Gewand vor einem gestirnten Hintergrund u. könnte zu einem entsprechenden christl. Goldglas gehört haben (Harter aO. [o. Sp. 1214] 1357 nr. 8). – Anlass, Graffiti auf Terra Sigillata aus M. christlich zu deuten, besteht nicht (Ristow 59f; Jung / Schücker aO. [o. Sp. 1214] Taf. 36/9).

b. Grabinschriften. Beispiele von Inschriften aus dem späten 4. Jh. sind die besten Belege für frühes Christentum in M. (Behrens 3/11. 20. 33; Boppert 31/3. 63/7. 83/6). Sie zeigen wie die übrigen Quellen, dass ab der Mitte des 5. Jh. Stärke u. Bedeutung der christl. Gemeinde in M. abgenommen haben. Im 6./7. Jh. erweisen Grabsteine mit christlichen Inschriften u. Kreuzsymbolen das Christentum mittelmerowingischer Zeit (M.: ebd. 45/7; Ebersheim: ebd. 60/2; Frg. aus M. u. der Region: Körber 285/97; Behrens 3/10 nr. 8f). – Aus dem 5./7. Jh. sind besonders aus dem Bereich von St. Alban größere frühchristliche Inschriften-Frg. erhalten (Boppert 51/60. 68/71. 83/5. 88/92. 94f; Körber, bes. 13 nr. 37 mit Abb. 26; ders., Die iJ. 1908 gefundenen röm. u. frühchristl. Inschr. u. Skulpturen: Mainzer Zs. 4 [1909] 14/33; Lindenschmit / Neeb 97). Die hier relativ zahlreichen Grabstein-Frg. mit christlichem Hintergrund lassen die Vermutung zu, dass schon seit der Spätantike der Teil der Mainzer Südostnekropole mit der späteren Kirche St. Alban bevorzugt von Christen genutzt worden ist. – Das Frg. einer griech. Grabinschrift ist nicht christlich (anders Körber 9 nr. 27), belegt aber die griechischsprachige Kultur im antiken M.

G. Behrens, Das frühchristl. u. merowingische M. = Kulturgeschichtl. Wegweiser RGZM 20 (1950). – M. Besnier, Art. Mogontiacum: PW 15, 2 (1932) 2422/33. – W. Boppert, Die frühchristl. Inschr. des Mittelrheingebietes (1971). – Corpus Signorum Imperii Romani, Deutschland 2, Germania Superior 2/3 (1984); 4/7 (1992); 11 (1999). – H. Cüppers (Hrsg.), Die Römer in Rheinland-Pfalz (1990). – É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 822/927. – F. Dumont / F. Scherf / F. Schütz (Hrsg.), M. Die Gesch. der Stadt (1998). – K. H. Esser, Mogontiacum: BonnJbb 172 (1972) 212/27. – E. Gierlich, Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200 (1990). – K. Heinemeyer, Das Erzbistum M. in röm. u. fränkischer Zeit 1 = Veröffentl. der Hist. Komm. für Hessen 39, 1 (1979). – F. Jürgensmeier (Hrsg.), Hdb. der Mainzer Kirchengesch. 1, 1 (2000). – P. Jung / I. Kappesser, Die Bearbeitung raumbezogener Informationen mit den tabulae MoGontIacenseS (MoGIS) u. das röm. M. in der Spätantike: Mainzer Zs. 102 (2007) 33/51. – M. J. Klein (Hrsg.), Die Römer u. ihr Erbe (2003). – K. Korber, Röm. Inschr. des Mainzer Mus. 3. Nachtrag zum Becker'schen Kat.: Zs. des Vereins zur Erforsch. rheinischer Gesch. u. Altertümer in Mainz 4 (1900) 155/324. – L. Lindenschmit / E. Neeb, Bericht über die Ausgr. der St. Albanskirche bei M. iJ. 1907: Mainzer Zs. 3 (1908) 92/100. – E. Neeb, Bericht über die Ausgr. der St. Albanskirche bei M. iJ. 1908: ebd. 4 (1909) 34/49. – H. W. Nopper, Die vorbonifatianischen Mainzer Bischöfe (2001). – S. Ristow, Frühes Christentum im Rheinland = Jb. des Rhein. Vereins für Denkmalpflege u. Landschaftsschutz 2006 (2007). – G. Rupprecht, M.: Cüppers 458/69. – R. Scharf, Der Dux Mogontiacensis u. die Notitia Dignitatum = ReallexGermAlt[2] ErgBd. 50 (2005). – H. Schoppa, Aquae Mattiacae (1974). – L. Schumacher, Mogontiacum. Garnison u. Zivilsiedlung im Rahmen der Reichsgesch.: Klein 1/28. – K. Weidemann, Die Topographie von M. in der Römerzeit u. dem frühen MA: JbRGZM 15 (1968) 146/99.

Sebastian Ristow.

Maiores s. Ahnenkult: o. Bd. 1, 190/2; Exemplum: o. Bd. 6, 1229/57; Genealogie: o. Bd. 9, 1145/268; Hereditas: o. Bd. 14, 626/48; Jenseits (Jenseitsvorstellungen): o. Bd. 17, 289/92; Imagines maiorum: ebd. 995/1016; Tradition.

Majestätsbeleidigung s. Maiestas (Crimen maiestatis): o. Sp. 1135/56.

Majoran s. Gewürz: o. Bd. 10, 1175/80. 1196.

Makarios Magnes.

A. Person u. Werk. I. Person. M. M. ist der Autor einer unter dem Titel Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας (,Apokritikos oder Monogenes des M. M. an die Griechen'; ClavisPG 6115) überlieferten Apologie des Christentums, wobei ,Makarios' wohl der (sprechende?) Eigenname des Autors ist. Bei Μάγνης handelt es sich wahrscheinlich um eine Ortsbezeichnung (,der Magnesier' / ,aus Magnesia'; für Kleinasien, wo sich mindestens zwei Orte dieses Namens finden [Magnesia am Mäander; Magnesia am Sipylos], sprechen sprachliche u. inhaltliche Gründe). M. Le Quien, Oriens Christianus 1 (Parisiis 1740) 698f identifizierte M. M. mit einem Bischof namens Makarios aus Magnesia, der nach Phot. bibl. cod. 59 (1, 52/7 Henry) auf der Synode ad Quercum iJ. 403 als Ankläger gegen Herakleides, Bischof von Ephesos, auftrat. Ihm folgten u. a. A. v. Harnack (Kritik des NT von einem griech. Philosophen des 3. Jh. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift = TU 37, 4 [1911] 16) u. R. Goulet (Théologie 45). Diese Identifizierung ist bis heute umstritten (s. u. Sp. 1225/8).

II. Der Apokritikos. (ClavisPG 6115.)

a. Titel. Zu Sinn u. Herkunft des in drei verschiedenen Fassungen erscheinenden Werktitels gibt es keinen Konsens. Ἀποκριτικός u. πρὸς Ἕλληνας stehen als Gattungsbezeichnungen in einer gewissen Konkurrenz zueinander, während Μονογενής eine christologische Bezeichnung wiedergibt, die im erhaltenen Text 17-mal vorkommt. Die Bezeichnung Ἀποκριτικός weist auf den Aufbau des Werkes in Quaestiones u. Solutiones hin (*Erotapokriseis) u. ist vielleicht sekundär (so zB. Goulet, Macarios 1, 44). Πρὸς Ἕλληνας ist als Werktitel überliefert für Miltiades (Eus. h. e. 5, 17, 5), Tatian (or.), Apollinaris v. Hierapolis (Eus. h. e. 4, 27, 1) sowie einen PsJustin (ClavisPG 1082f; Ch. Riedweg: o. Bd. 19, 858/66) u. legt die Zugehörigkeit zu dieser relativ eng bestimmten christl. Buchgattung nahe (zum Verhältnis von πρὸς Ἕλληνας-Werken zur Apologie W. Kinzig, Der ,Sitz im Leben' der Apologie in der Alten Kirche: ZKG 100 [1989] 291/317; vgl. L. Koep, Art. Buch I: o. Bd. 2, 685 zu Iren. haer. 2 praef. 2; allg. E. G. Turner, Greek manuscripts of the ancient world[2] [London 1987] 13f; H. Blanck, Das Buch in der Antike [1992] 83f), die sich als auf Augenhöhe mit der zeitgenössischen philosophischen Auseinandersetzung verstand (zu Tatian M. Elze, Tatian u. seine Theologie, Diss. Tübingen [1957/58]). – Auf einer anderen Ebene signalisiert πρὸς Ἕλληνας, dass es sich um einen philosophischen ἔλεγχος handelt, dass sich also Verfasser u. Gegner nicht in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis (*Jünger; *Lehrer) oder einem missionarischen *Bekehrungs-Verhältnis befinden, was durch die Titelkonvention προτρεπτικός bezeichnet worden wäre. Durch den Gebrauch des πρὸς Ἕλληνας-Titels rechtfertigte M. M. damit auch den Gebrauch rhetorischer Waffen aus der paganen Tradition, darunter einen eher aggressiven Ton u. auch eine gewisse Freiheit im Umgang mit den Quaestiones: Der ἔλεγχος erlaubt traditionell die Darlegung eigener Argumente, die nicht direkt oder ausschließlich auf die Attacken des Gegners zu reagieren haben, sondern deutlich darüber hinausgehen dürfen; man denke etwa an die antignostische Argumentation im ἔλεγχος des *Irenaeus v. Lyon. Ein Vergleich mit anderen πρὸς Ἕλληνας-Schriften erklärt außerdem den auffälligen sprachlichen Stil. W. Kinzig (Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung πρὸς Ἕλληνας / Ad nationes: R. v. Haehling [Hrsg.], Rom u. das himmlische Jerusalem [2000] 152/83) hat gezeigt, dass diese Art von Texten meist von Konvertiten verfasst wurde, die gebeten worden waren, ein

schriftliches Zeugnis ihres neu gewonnenen christl. Glaubens abzulegen. F. J. Dölger nannte diese Schriften ‚Garantiewerke‘ (Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung u. Sicherung bei der Annahme zur Taufe: ders., ACh 3 [1932] 262f). Das Werk des M. M. steht also vermutlich in einer Tradition mit ähnlichen Texten von *Iustinus Martyr, Tatian, Apollinaris v. Hierapolis, PsJustin u. Tertullian. Es wurde vielleicht nicht für die Publikation verfasst, was seinen Entwurfscharakter u., damit einhergehend, die mangelhafte sprachliche u. stilistische Endgestalt erklären würde, die durch zahlreiche Wiederholungen u. Langatmigkeit gekennzeichnet ist.

b. Überlieferung. Das Werk des M. M. ist nur in Teilen erhalten. Der 1867 entdeckte u. später verschollene Codex Atheniensis (15. Jh.) enthielt den Text von der Mitte des zweiten bis zur Mitte des vierten Buches. C. Blondel (1836/73) erstellte eine Abschrift u. Ausgabe, die postum von P. F. Foucart veröffentlicht wurde (C. Blondel [Hrsg.], Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής [Parisiis 1876]). 1877 warf auch L. Duchesne einen genauen Blick auf die Hs., u. er schlug eine Reihe von Verbesserungen gegenüber Blondels Abschrift vor (De Macario Magnete et scriptis eius [ebd. 1877]). – 1941 veröffentlichte G. Mercati eine Inhaltsübersicht der Bücher 1/3, die er im Cod. Vat. gr. 1650 (11. Jh.) fol. 187 gefunden hatte. Während des byz. Bilderstreits im 9. Jh. wurde M. M. als Autorität zitiert (Niceph. Cpol. epikrisis 12 [RevÉtByz 60 (2002) 106/9]) u. im ‚italogriech. Homiliar‘ des Philippos-Philagathos Kerameus offenbar benutzt (11./12. Jh.; vgl. C. Gaşpar, Praising the Stylite in Southern Italy. Philagathos of Cerami on St. Symeon Stylite [BHG 822]: Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica 4 [2002] 93/108; Goulet, Macarios 1, 249f). Gleiches geschah noch einmal im Zeitalter der Gegenreformation an mehreren Stellen im Werk des F. Turrianus (zB. Dogmaticus de iustificatione ad Germanos adv. Luteranos [Romae 1557] 73/6). Aus diesen Kontexten sind weitere Frg. des Apokritikos erhalten, u. a. aus dem 1. u. dem 5. Buch, vermutlich aus anderen Hss. stammend (Sammlung der Frg. aus Nikephoros u. Turrianus bei Goulet, Macarios 2, 360/71).

c. Verfasserschaft der Quaestiones des Apokritikos. Das Werk besteht aus einer Reihe von antichristlichen Quaestiones eines ‚Griechen‘ (ὁ Ἕλλην), der die christl. Lehre u. vor allem die bibl. Bücher sehr genau kannte; diesen kritischen Anfragen gegenübergestellt finden sich Solutiones eines Christen (M. M.?), der sich mehr oder weniger erfolgreich um eine Widerlegung bemüht. Die Autorschaft dieser Texte ist nach wie vor umstritten. Es wird sich vielleicht um zwei oder sogar drei Verfasser gehandelt haben (Goulet, Macarios 1, 148f vermutet Redaktionsschichten), denn die Texte differieren in Stil u. Ausdruck. Auch zitieren Quaestiones u. Solutiones aus unterschiedlichen Bibelausgaben (s. u. Sp. 1229), u. die Argumentationsweise verändert sich stark: Strikt exegetische Argumente wechseln mit solchen aus popularphilosophischen Tugendlehren ab, einigermaßen stringente u. zielgerichtete Argumentationen machen Raum für poetische (entlehnt aus den Tragikern [vgl. zB. apocrit. 2, 12: ἑτερόφωνος; 2, 14: λυπρός; 3, 4: αἰσίως u. ἀμαλδύνειν; 3, 19: κραδαίνεσθαι; 4, 2: πάταγος; 4, 21: βρέτας], *Homer [apocrit. 3, 30: πολύτροπος; 4, 19 zitiert Il. 3, 82f] u. *Hesiod [zB. 3, 19: κερτομεῖν; 3, 32: βοῦς ἀροτήρ]) u. sprachlich überladene Ausschweifungen. Als Verfasser der einzelnen Quaestiones wurden neben dem o. Sp. 1223 genannten Bischof von Magnesia vorgeschlagen: ein Anonymus des 2. Jh. (F. Turrianus; vgl. Goulet, Macarios 1, 18f), Porphyrios (M. Crusius: PG 10, 1369 [zuerst erschienen Göttingen 1737]; Harnack; R. J. Hoffmann, Porphyry's Against the Christians [Amherst, NY 1994] 18/20; G. Rinaldi: Augustinianum 22 [1982] 502/8; vgl. K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 864/7), Kaiser *Iulianus (Frassinetti) u. Sossianus Hierocles (Duchesne aO. 19f; Th. W. Crafer, The Apocriticus of Macarius Magnes [London 1919] XIV/XVI; DePalma Digeser; vgl. W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 103/9; Hoheisel aO. 867f); Forschungsgesch. bei Goulet, Macarios 1, 14/40.

d. Verfasserschaft der Solutiones, Datierung des Apokritikos. Für die These, dass die christl. Teile des Textes von einem Bischof stammen, gibt der Text keine Anhaltspunkte. Über einen Bischof Makarios v. Magnesia ist fast nur bekannt, dass er eine Schlüsselrolle im Sieg über die Origenisten auf der Synode ad Quercum vJ. 403 spielte (s. o. Sp. 1223), was sich aber nicht mit dem Origenismus (s. u. Sp. 1227) der Solutiones

vereinbaren lässt. Nicht nur zählen die origeneischen λογικοί zu den Grundfesten der Anthropologie u. Schöpfungslehre, sondern auch das Bild vom *Kosmos u. sogar der Trinität ist über weite Strecken stark origenistisch. Falls es sich um dieselbe Person handelt, wofür außer der Namensgleichheit nichts spricht, so müsste man deshalb eine Veränderung ihrer Position in grundlegenden Fragen konstatieren. Auffallend sind die trinitarischen Fachtermini der Solutiones. So erscheint öfters der Begriff οὐσία (die kappadokische Formulierung τρεῖς ὑποστάσεις ἐν οὐσίᾳ μιᾷ von apocrit. 4, 25 ist aber vielleicht Interpolation), was auf eine Abfassung jedenfalls nach den nizänischen Streitigkeiten des 4. Jh. hindeutet. – M. M. nennt außerdem mehrere Regionen, in die das Evangelium noch nicht vorgedrungen sei (ebd. 4, 13, 6: die Μαυρούσιοι; das Land jenseits der Donau), die aber spätestens seit der Mitte des 4. Jh. christianisiert wurden. Paulus soll seit rund 300 Jahren tot sein (ebd. 4, 2, 5; korrekte Lesart, Herkunft u. Zuordnung der im Kontext einer Quaestio stehenden Notiz sind aber unsicher). Auch die immer wieder beschriebene Verfolgungssituation (*Christenverfolgung I) spricht gegen eine zu späte Datierung nach ca. 380. E. DePalma Digeser 485 geht davon aus, dass ‚die letzte Christenverfolgung iJ. 313 endet', was den Terminus ante quem bedeute. Allerdings gibt es auch später noch Gefährdungssituationen, Christenprozesse u. Pogrome. Die für die Christen unsichere Situation während u. nach der Herrschaft Kaiser Julians 361/80 entspricht jedenfalls ganz der im Apokritikos unterstellten Lage. Für eine solche Datierung in das 4. Jh. (u. nicht erst in das 5. Jh.), wie sie bereits von Blondel / Foucart postuliert wurde, spricht auch, dass die sog. *Arianer bei der Aufzählung von Häretikern im gesamten Werk nicht vorkommen. Vor 381 muss die Auseinandersetzung zwischen Arianern u. Athanasianern noch als offen gelten. Dennoch hat sich in christlichen Kreisen jener Zeit bereits ein ausdifferenziertes trinitarisches Vokabular in einem Maße etabliert, wie es 299/303 noch nicht der Fall war. Origenes, dessen Kosmologie, Anthropologie u. Gotteslehre M. M. unbeschwert voraussetzt, ist zu dieser Zeit noch nicht verurteilt. Konvertiten gab es in großer Zahl, u. zwar in beide Richtungen, u. sie standen unter erheblichem Rechtfertigungsdruck. M. M. ist deshalb am wahrscheinlichsten ein Autor aus einem vermutlich in Kleinasien gelegenen Magnesia, der zwischen 361 u. 380 eine ‚Garantieschrift' verfasste, in der er Quaestiones eines oder mehrerer älterer oder zeitgenössischer Christentumskritiker zu widerlegen suchte, auch wenn frühere u. spätere Datierungen nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden können.

III. Die Gen.-Homilie. Unter dem Namen des M. M. werden auch Frg. einer Gen.-Homilie (ClavisPG 6116) überliefert, die zum größeren Teil nicht von der gleichen Hand stammen dürften. Nach Vorarbeiten von J. Boivin le Cadet (1663/1726) hatte M. Crusius (1697/1751) diese Frg. zusammengetragen, ohne sie zu veröffentlichen. G. Schalkhausser, Zu den Schriften des Makarios v. Magnesia = TU 31, 4 (1907) 113/201 konnte schließlich nachweisen, dass nur das kurze Frg. aus dem Cod. Vat. gr. 2022 fol. 236 von M. M. stammen kann, während die umfangreicheren übrigen Texte, die M. Crusius ihm zugewiesen hatte (Diss. theol. II. de θεολογουμένοις Macarii Magnetis ... [Göttingen 1745], wieder abgedruckt in PG 10, 1375/406) aus späteren byz. Chroniken stammen.

B. Inhalt. I. Einleitung. Der Apokritikos berichtet einem gewissen, an zwei Stellen des erhaltenen Textes (3 praef. 1; 4 praef.) angesprochenen Theosthenes den Verlauf einer (wohl fiktiven) fünftägigen rednerischen Debatte (*Dialog). Die Struktur dieser fünf Disputationstage, denen die fünf Bücher des Werkes entsprechen, ist jeweils gleich: Der heidn. Gegner beginnt mit einer Reihe von sieben bis zehn Einwänden, dann antwortet der Christ nach u. nach auf jeden dieser Einwände, bevor der Heide erneut an der Reihe ist. Ob es sich dabei um eine Mitschrift (so Crafer; DePalma Digeser), ein Exzerpt (*Florilegium) einer anderen, umfangreicheren Schrift (Harnack) oder eine freie Zusammenstellung ähnlich strukturierter paganer Kritiken des Christentums handelt, ist aus den oben genannten Gründen umstritten. Betrachtet man das Werk als ‚Garantieschrift', die nicht in erster Linie für die Veröffentlichung gedacht war, so wird plausibel, weshalb offenbar eine stringente Schlussredaktion u. eine Zuspitzung auf einen bestimmten Leserkreis ausblieb. Ein einheitliches inhaltlich-systematisches Gliederungsprinzip gibt es ebenfalls nicht. Der Aufbau

des Textes wird von den Quaestiones vorgegeben, deren Reihenfolge sich zT. aus der Abfolge neutestamentlicher Texte ergibt. Die Solutiones folgen dem zwar, ihre Argumentation geht aber teilweise deutlich über das von den Anfragen Vorgegebene hinaus oder auch daran vorbei.

II. Quaestiones. a. Aufbau u. Überblick. Die paganen Anfragen des 1. Buches (dem Verzeichnis des Vaticanus zufolge) u. des erhaltenen Textes bis zur Mitte des 3. Buches kritisieren vor allem das Verhalten des ntl. Jesus, das ihn als gewöhnlichen Menschen mit Schwächen u. Inkonsequenzen offenbart (apocrit. 3, 19 u. ö.). Ab der Mitte des 3. Buches werden dann Petrus u. anschließend Paulus als feige, widersprüchlich u. verschlagen porträtiert. Gegen Ende des 3. Buches kommen grundsätzlichere Fragen in den Blick: Zuerst die paulinische *Ethik, dann im 4. Buch Kosmologie u. *Eschatologie (in Bezug auf Paulus, die Apc. Petr. u. den Reich-Gottes-Gedanken), die Irrationalität der christl. Lehre u. der Taufe, der Monotheismus bzw. die Überlegenheit des Polytheismus mit Tempeln u. *Bildern, schließlich die Inkarnation u. die Auferstehung. Die in den Quaestiones angegriffenen bibl. Zitate stammen aus einem Text, der u. a. dem Cod. Regius (L^e) u. den altlat. Übersetzungen nahesteht u. der sich deutlich von dem der Solutiones unterscheidet (vgl. etwa die Lesarten von Mc. 5, 26 u. 15, 34 in apocrit. 2, 12; Joh. 12, 31 in apocrit. 2, 15; Mt. 16, 19 in apocrit. 3, 19; Mt. 26, 41 in apocrit. 3, 2; die Liste ließe sich fortsetzen). Er enthielt u. a. die Petrusapokalypse, die offenbar als kanonisch wahrgenommen wird (vgl. apocrit. 4, 6), u. das Markus-Ev. mit dem unechten Markusschluss (vgl. ebd. 3, 16); es fehlten dagegen, offenbar im Gegensatz zum Text der Solutiones, der Hebräer- u. der 2. Petrusbrief (vgl. ebd. 4, 6f).

b. Gotteslehre u. Kosmologie. Hauptzielscheibe der Kritik ist die Person des *Gottessohnes Jesus, dessen Auftreten im Geheimen u. vor völlig unwürdigen u. unbedeutenden Menschen alles andere als das eines Gottes gewesen sei (2, 14), von den Verhöhnungen u. Demütigungen der Passion ganz zu schweigen (3, 1f; vgl. die ähnliche Kritik bei Orig. c. Cels. 2, 24. 35). Warum setzt Jesus seine angeblichen Wunderkräfte im entscheidenden Moment nicht ein (apocrit. 3, 18)? *Apollonius v. Tyana, den auch Hierocles u. Porphyrius gegen Jesus ins Spiel gebracht hatten, sei dagegen ein sehr viel beeindruckenderer Wundertäter gewesen. Der Verfasser ist bekennender Polytheist, dem die Existenz eines Schöpfergottes im christl. Sinn anstößig erscheint (ebd. 2, 15). Die vernünftige pagane Philosophie lehre ein ewiges, hierarchisch geordnetes Universum (ebd. 4, 1), das durch eine universelle Vorsehung gelenkt wird (3, 32), die das gute Funktionieren der Gesamtheit gewährleistet. Die christl. Engelvorstellung erweise die Berechtigung polytheistischer u. anthropomorpher Gotteslehren (4, 21).

c. Eschatologie. Die christl. Lehre von der Auferstehung der Leiber u. der Vernichtung der Himmelskörper, der Arten u. der Naturordnung am Ende der Zeiten widerspricht diesem Weltbild auf unvernünftige Weise (4, 1/7). Wieso sollte ein perfekter Schöpfer eine unperfekte Welt schaffen, nur um sie später wieder untergehen zu lassen? Die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung bereits vermoderter Körper widerspreche jeder Logik, der auch ein Schöpfergott unterliegen müsse (4, 24).

d. Ethik. Dreh- u. Angelpunkt der Kritik am Christentum ist die Ethik. Mt. 10, 24 wird in der (nicht erhaltenen) Quaestio 2, 7 als inhuman kritisiert, ebenso das harsche Auftreten Jesu (apocrit. 2, 10 unter Bezug auf Mt. 17, 17) oder seine Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Leben von wehrlosen Tieren (apocrit. 3, 4 in Bezug auf Mc. 5, 13). Petrus sei nach Act. 12 in ähnlicher Weise das Schicksal seiner Wächter gleichgültig gewesen (apocrit. 3, 22). Er wird genauso wie Paulus (ebd. 3, 30/6) als wankelmütig, widersprüchlich u. gewinnsüchtig beschrieben. Noch grundsätzlicher ist die Kritik an einer christl. Ethik, die im Sinne von Mt. 19, 23f den Armen unabhängig von ihren Verdiensten das Himmelreich verspricht, es aber sittlich verdienten Reichen verweigern will (apocrit. 3, 5). Warum sich die christl. Lehre überhaupt gerade an Sünder u. Unmündige richtet, die zu wirklicher Sittlichkeit auf Grund ihrer fehlenden Einsicht gar nicht fähig sind, sei nicht einzusehen (ebd. 4, 8/10. 19).

e. Philologische Kritik. Schließlich kritisiert der Verfasser ähnlich wie Porphyrius (vgl. Eus. h. e. 6, 19, 2) oder Hierocles (Eus. c. Hierocl. 2) das literarische Vorgehen der Evangelisten: Vor allem Johannes u. Mat-

thäus seien Märchenerzähler, keine Historiker; sie hätten sich in Widersprüche verstrickt u. zB. ganz unterschiedliche Versionen des Todes Jesu berichtet, weshalb ihnen auch sonst nicht zu trauen sei.

III. Solutiones. a. Überblick. Die unsystematischen Antworten des M. M. folgen in ihrer Reihenfolge den Quaestiones, ohne auf alle Argumente immer erschöpfend einzugehen. Trotz des Fehlens eines systematisch gegliederten theologischen Konzeptes lassen sich einige Hauptthemen nennen, die die apologetischen Argumente des M. M. prägen. Dazu gehört vor allem die Rede vom göttlichen Heilsplan (vgl. R. Waelkens, L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apocriticos de Macarios Magnès [Louvain 1974]), der die übrigen Themen, besonders die Überlegungen zur Gotteslehre, zu Erschaffung u. Sinn der Sünde, zu Ethik u. Eschatologie, untergeordnet werden.

b. Gotteslehre u. Kosmologie. Von hier aus entwickelt M. M. auch seinen *Gottesbegriff, der in erster Linie negativ, in Abgrenzung von Menschen, Engeln u. heidnischen Göttern zu bestimmen ist, über die Gott als Alleinherrscher regiert (apocrit. 4, 26/9). Die ontologische Differenz zwischen Engeln, Dämonen u. Menschen ist vergleichsweise gering, weshalb ihre Existenz auch keinen Polytheismus legitimieren kann. Allein Gott nämlich ist ungezeugt, ungeschaffen, ohne **Anfang, an der göttlichen Wesenheit hat nur er allein Anteil. Im Gegensatz zum Schöpfergott sind anthropomorphe Götter u. Engel von seinem Strahl der Vernunft erleuchtet u. deshalb unsterblich; sie können aber nicht aus sich heraus göttliche *Gnade austeilen. Wohl aber wird im Lichtstrahl der göttlichen Vernunft die Natur u. der gesamte Kosmos zum Nachweis der Einzigkeit des (Schöpfer-) Gottes. Die Inkarnation Christi in der niedrigen Gestalt eines endlichen u. von allerlei Leidenschaften notwendigerweise korrumpierten Menschen ist wegen der ontologischen Kategorialdifferenz zwischen Schöpfung u. *Logos unproblematisch: Das göttliche Wesen kann durch die irdische Korruption schlechterdings nicht befleckt werden.

c. Eschatologie. Zum göttlichen Heilsplan gehört neben der Schöpfung u. der Inkarnation die Umwandlung des Kosmos am Ende der Zeiten, eine Vorstellung, die die Quaestiones scharf kritisieren. Während für ‚den Griechen' die prognostizierte Endumwandlung des Alls die Weisheit des Schöpfergottes in Frage stellt, löst sie für M. M. das Theodizeeproblem: Erst am Jüngsten Tag wird die Gnade Gottes herrschen, die Tyrannei der Dämonen ein Ende haben u. die Differenz zwischen Schöpfer u. Geschaffenem aufgehoben sein. Die Inkarnation ist nur ein Teilschritt auf diesem Weg, denn durch sie ist erstmalig die Gnade auf der Erde angekommen; ein Stück des Endes ist damit bereits vorweggenommen (apocrit. 4, 13). Auch wenn damit die Macht der Dämonen (*Geister) bereits eingeschränkt ist, ist dies lediglich als eine Vorbereitung der Menschen auf das Ende zu sehen, denn noch lebt der Mensch in einer ‚Schlammgrube' aus Vergänglichkeit, Dunkelheit u. Unwissenheit (ebd. 4, 12). Am Ende der Zeiten dagegen, beim zweiten Kommen Christi, werden Allerkenntnis u. Unvergänglichkeit des Schöpfungszustandes, die durch den Sündenfall verlorengegangen sind, in einer zweiten Schöpfung wiederhergestellt werden (4, 30 u. ö.). Diese zweite Schöpfung ist im Wesentlichen als ἀποκατάστασις πάντων ausgestaltet (*Apokatastasis), wenn auch mit endzeitlichen Strafen. Der Heilsplan trägt Charakterzüge eines kosmischen Dramas, die M. M. durch die Verwendung von Begriffen aus der Theatersprache unterstreicht (zB. τραγῴδημα, δρᾶμα, δραματούργημα; vgl. 2, 19. 21; 3, 28 u. ö.). Die von den Quaestiones kritisierten (logischen) Spannungen der christl. Heilslehre (etwa das ntl. Messiasgeheimnis) werden damit gerechtfertigt, denn sie entsprechen den dramaturgischen Finten u. retardierenden Spannungselementen eines Dramas. Vor allem aber wird so der Kritik des paganen Gegners an der Ungenauigkeit u. Unverständlichkeit des christl. Gottes mit einem theologischen Argument begegnet: Beides ist Teil der Geschaffenheit u. Begrenztheit des Menschen u. aller übrigen λογικοί.

d. Ethik. Die fleischliche Existenz in der irdischen Verdorbenheit wird sehr negativ gesehen, was die Grundlage für eine auf ‚Vergeistigung' angelegte Ethik in Angleichung an die Existenz der Engel ist (*Isangelie). Zwar stimmt M. M. mit den ethischen Grundüberlegungen seines Gegners über weite Strecken überein u. äußert sich meist ganz im Sinne einer stoisch geprägten Po-

pularethik. Das Interesse daran tritt gleichwohl auffallend zurück: Menschliches Handeln bleibt für M. M. gefangen in der Fäulnis u. im Unwissen der gegenwärtigen Stufe der kosmischen Entwicklung, lediglich erhellt durch die Lichtstrahlen göttlicher Gnade, wie sie in der Inkarnation Christi zu spüren sind (bes. apocrit. 2, 9. 21; 3, 12; 4, 13. 18).

C. Bedeutung. Die Bedeutung des Apokritikos ergibt sich gerade nicht aus der Originalität u. Singularität des darin enthaltenen Stoffes. Quaestiones u. Solutiones reihen sich ein in eine breite Tradition paganer Christentumskritik u. christlicher Gegenrede. Herausragend ist jedoch Umfang u. Zustand des erhaltenen pagan-christl. Doppeltextes, mit dem lediglich die Schriften Contra Celsum des Origenes u. Contra Iulianum des *Cyrill v. Alex. vergleichbar sind. Die großen antichristl. Schriften eines Porphyrius oder Hierokles u. vieler anderer wurden das Opfer christlicher **Büchervernichtung. Der Apokritikos steht also als seltenes Beispiel für eine literarische Auseinandersetzung von Antike u. Christentum, ohne die die Literatur- u. Geistesgeschichte der Spätantike nicht angemessen erfasst werden kann.

T. D. Barnes, Porphyry Against the Christians. Date and attribution of fragments: JournTheolStud NS 24 (1973) 424/42. – M. Biermann, Art. M. M.: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 468f. – F. Corsaro, L'Apocritico di Macario di Magnesia e le sacre Scritture: NDidask 7 (1957) 1/24; La dottrina eucaristica di Macario di Magnesia: Convivium Dominicum. Studi sull'eucarestia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica (Catania 1959) 69/86; La reazione pagana nel IV secolo e l'Apocritico di Macario di Magnesia: QuadCatan 6 (1984) 173/95. – T. W. Crafer, Macarius Magnes. A neglected apologist: JournTheolStud 8 (1907) 401/26. 546/71. – E. DePalma Digeser, Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous Hellene in Makarios Magnes' Apokritikos: JournTheolStud NS 53 (2002) 466/502. – J. M. Featherstone, Opening scenes of the second iconoclasm. Nicephorus's critique of the citations from Macarius Magnes: RevÉtByz 60 (2002) 65/112. – P. Frassinetti, Sull'autore delle Questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia: NDidask 3 (1949) 41/56. – R. Goulet, Macarios de Magnésie. Le Monogénès 1/2 = Textes et traditions 7 (Paris 2003); Porphyre et Macaire de Magnésie: StudPatr 15 = TU 128 (1984) 448/52; La théologie de Makarios Magnès: MélScRel 34 (1977) 45/69. 145/80. – A. v. Harnack, Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Frg. u. Referate = AbhBerlin 1 (1916). – G. Mercati, Per l'Apocritico di Macario Magnete: Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica = StudTest 95 (Città del Vat. 1941) 49/74. – J. Palm, Textkritisches zum Apokritikos des M. M. (Lund 1961).

Ulrich Volp.

Makarismos s. Seligpreisung.

Makedonianer (Pneumatomachen) s. Geist (Heiliger Geist): o. Bd. 9, 540/2.

Makedonien s. Thessalonike.

Makkabäer s. Makkabäische Märtyrer.

Makkabäerbücher s. Aegypten II (literaturgeschichtlich): RAC Suppl. 1, 63f; Christianisierung III (jüdischer Schriften): RAC Suppl. 2, 347; Historiographie: o. Bd. 15, 743f; Makkabäische Märtyrer.

Makkabäische Märtyrer.

A. Jüdisch. I. Name. ‚Makkabäer' begegnet als Beiname des Hasmonäersohnes Judas (1 Macc. 2, 4; 2 Macc. 2, 19; Schürer, History 1, 158), des Protagonisten des jüd. Widerstands gegen Antiochus IV Epiphanes (175/164 vC.). Als Gruppenbezeichnung für Familie u. später Dynastie (165/137 vC.) wird stets ‚Hasmonäer' gebraucht, nicht aber ‚Makkabäer' oder ‚M. M.'; auch ‚Makkabäerbücher' ist als Titel für die Schriften über die genannten Personengruppen in jüdischer Tradition nicht belegt (Abel 1/4).

II. Makkabäerbücher. a. Allgemein. Das 1. Makkabäerbuch (ursprünglich hebräisch; vgl. Hieron. praef. Vulg. Sam. et Mal.: 1, 365 Weber) berichtet vom Freiheitskampf der Hasmonäer gegen die Seleukidenherrschaft u. ist spätestens im 1. Jh. vC. in Jerusalem entstanden (Mittman-Richert 20/39). – Das 2. Makkabäerbuch (2./1. Jh. vC.; Schürer, History 3, 1, 531/3) präsentiert sich als aus Palaestina an die ägypt. Diaspora adressierte Zusammenfassung des Werkes Jasons v. Kyrene (2 Macc. 1, 1; 2, 19f), das vom hasmonäischen Freiheitskampf handelt u. dessen Ziel die Etablierung des Tempelweihfestes Chanukka ist (K. Hoheisel, Art. Jahr [kultisches]: o. Bd. 16, 1104; Mittmann-Richert 40/62). – Das 3. Makkabäerbuch, in Ägypten entstanden (K. Hoheisel, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 57), bietet die Festlegende zum ‚Erlösungsfest' (3 Macc. 7, 18) der ägypt. Juden, dessen Entstehung es in die Zeit des Ptolemaeus IV Philopator (221/204 vC.) projiziert. Der Rekurs auf 2 Macc. 3. 6 u. 9 dient dem ägypt. Judentum zur Darstellung der Gleichrangigkeit ihrer Glaubenstreue zu der des palaest. Judentums (Mittmann-Richert 68). – Das 4. Makkabäerbuch, verfasst im 2. Jh. nC. (Breitenstein 174; van Henten, Datierung 136/49), wird erst bei Philostorgius als solches benannt (h. e. 1, 1; vgl. A. Lehnardt, Art. Christianisierung III: RAC Suppl. 2, 347). Grundlage dieser literarischen Bearbeitung eines haggadischen Midrasch ist neben 2 Macc. 6, 18/7, 42 auch das Buch der Klagelieder (Schneider 31/43). Ausgangspunkt ist die Frage, ob fromme Vernunft die Leiden bzw. Leidenschaften besiegen kann. Der Stil ist geprägt von Parallelismen, Anaphorai, Homoioteleuta u. Hapaxlegomena (O. Perler, Das 4. Makkabäerbuch: RivAC 25 [1949] 57f). – Als 5. Makkabäerbuch nimmt H. Cotton (The five books of Maccabees in English [Oxford 1832] 30/8) die Übersetzung des ‚arab. Makkabäerbuches' in seine Sammlung auf. Diese arab. Rezension des ursprünglich im 9./10. Jh. nC. in rabbinischem Hebräisch verfassten Geschichtswerks Josippon (D. Flusser, The Josippon [Jerus. 1978/80]) stammt aus dem 11. Jh. Daneben existiert eine weitere arab. Fassung, die im Jemen entstand (A. Neubauer, PsJosephus: JewQuartRev 11 [1899] 355/64; J. H. Charlesworth, The pseudepigrapha and modern research [Chico 1981] 153/6). – In ihre noch unveröffentlichte Sammlung apokrypher u. pseudepigraphischer Texte beabsichtigen R. Bauckham u. J. Davila, als 6. Makkabäerbuch einen anonymen syr. Memra (ed. Bensly / Barnes 126/54) u. als 7. Makkabäerbuch einen anonymen syr. Madrascha über die M. M. (ebd. 118/24) aufzunehmen.

b. Zweites Makkabäerbuch. Dem Martyrium der M. M. wird hier (2 Macc. 7) eine geschichtswendende Bedeutung zugewiesen; diese Perspektive wird dem Epitomator zugerechnet (van Henten, Martyrs 17_1. 20). Das Werk zeigt eine theol. Nähe zu dem in hasmonäischer Zeit als prophetische Weissagung verstandenen Lobgesang Hannas (1 Sam. 2, 4/10); vgl. Targum Jonathan, wo demgegenüber die Unfruchtbare besungen wird, die sieben Söhne gebiert (A. Sperber, The Bible in Aramaic 2 [Leiden 1959] 97). Bemerkenswert sind folgende Parallelen: Auferstehungshoffnung (2 Macc. 7, 9. 14 u. 1 Sam. 2, 6/8), Schöpfungstheologie (2 Macc. 7, 23/8 u. 1 Sam. 2, 8), Treue zum Gesetz (2 Macc. 7, 6. 33 u. 1 Sam. 2, 9), Verachtung weltlicher Macht (2 Macc. 7, 14. 16 u. 1 Sam. 2, 9), Gottes Gericht über die Bedränger (2 Macc. 7, 17. 19. 34/8 u. 1 Sam. 2, 10); über den atl. Text hinaus geht der Sühnetodgedanke (2 Macc. 7, 38).

c. Viertes Makkabäerbuch. (JüdSchrHRZ 3, 686/756; K. M. Woschitz, Parabiblica [2005] 108/51.) Abweichend vom 2. Makkabäerbuch werden hier weder die Hasmonäerkämpfe noch die Wiedereinweihung des Tempels erwähnt. Stattdessen erscheint die Tempelzerstörung (am 9. Av; Hoheisel, Jahr aO. 1104) als Bezugspunkt des Textes (Obermann 250f). Zahlreiche Einzelzüge zeichnen die M. M. analog zur Personifikation *Jerusalems in den Klageliedern: die Mutter als ‚Mutter des Volkes' (4 Macc. 15, 29), ihr Alter (ebd. 8, 3. 20; Lament. 3, 4) u. ihre Witwenschaft (4 Macc. 16, 10; Lament. 1, 1); die Betonung ih-

rer Keuschheit (4 Macc. 18, 6/8) nimmt den impliziten Vorwurf der Hurerei (Lament. 1, 2; 2, 13) auf; sodann erscheint der Feind als Werkzeug Gottes (4 Macc. 4, 21; Lament. 1, 14. 17 u. ö.); das Kranzmotiv (4 Macc. 17, 15) erwidert Lament. 5, 16. Die Bindung *Isaaks durch *Abraham ist ein zentrales Motiv für die Deutung des gewaltsamen Todes der Protagonisten (4 Macc. 7, 14; 14, 20; 15, 28). Theologischer Leitbegriff ist πάθη, Leitgedanke der Sühnetod (ebd. 1, 1; 6, 28; 9, 24; 12, 18; 17, 21; 18, 4). Er verdeutlicht, dass jüdische Gesetzesobservanz nicht nur der heidn. Philosophie überlegen ist, sondern auch den Verlust des Tempels u. das Ende des dortigen Kults kompensiert.

III. Hellenistisch-jüdische Literatur. a. Philo. Ein gemeinsamer Fundus stoischer Begrifflichkeit (zB. *Agon-Motiv, Beherrschung der *Affekte durch Vernunft, Standhaftigkeit [ὑπομονή], Unbeugsamkeit [ἀκλινὴς λογισμός], Athleten-Metapher) zeigt sich in den Analogien zwischen dem 4. Makkabäerbuch u. Philo (B. Dehandschutter, Martyrium u. Agon: J. W. van Henten [Hrsg.], Die Entstehung der jüd. Martyrologie [Leiden 1989] 215/9; M. Petit [Hrsg.], Quod omnis probus liber sit = Les œuvres de Philon d'Alexandrie 28 [Paris 1974] 158f). Das Motiv vom ‚Tod des weisen Mannes' wird gestreift (Tod Eleasars), es wird jedoch durch den Sühnetodgedanken u. den kollektiven Aspekt des Martyriums der M. M. übertroffen.

b. Josephus. In b. Iud. 1/6 u. ant. Iud. 12f folgt er 1 Macc. 1/13, das ihm zur historischen Deutung der *Daniel-Prophetie dient. Chanukka ist ihm als ‚Lichterfest' bekannt (ant. Iud. 12, 324f). Hinsichtlich des bibl. Status des 1. Makkabäerbuches spricht er einerseits gegen (b. Iud. praef. 6), an anderer Stelle für dessen Einbeziehung in die *Heiligen Schriften (ant. Iud. 1, 5; 20, 261), als deren Übersetzung er seine Antiquitates Iudaicae versteht (c. Ap. 1, 54). Diese Schrift des *Josephus nimmt bei Origenes, Eusebius u. Joh. Chrysostomus literarisch die Stelle des 1. Makkabäerbuches ein (Schneider 145. 162/5. 215). Zu den M. M. findet sich bei Josephus jedoch nichts; auch ein Einfluss des 2. Makkabäerbuches ist an keiner Stelle seines Werkes feststellbar. Später wird ihm das 4. Makkabäerbuch zugeschrieben (H. Schreckenberg, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike u. MA [Leiden 1972] 13/46; s. u. Sp. 1244).

IV. Rabbinisches Judentum. In der rabbin. Literatur wird der Bericht vom Tod der Mutter mit den sieben Söhnen in zwei sich wechselseitig beeinflussenden Traditionssträngen überliefert (Doran 189/221; vgl. Schneider 43/62).

a. Palaestina. Die kürzeste Form der palaest. Tradition begegnet in Pesiqta Rabbati 43, 4 (953 Ulmer; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati [New Haven 1968] 758/62), einem wohl im 3. Jh. nC. verschriftlichten Midrasch über Hanna; hier wird 1 Sam. 2, 21 mit Ps. 113, 9 verknüpft. Der Mutter wird der Name ‚Mirjam, Tochter Tanchums' (1. Jh. nC.) beigelegt. Von Pesiqta Rabbati 43, 4 abhängig ist der Midrasch Ekha Rabbati (Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/6]). Anlass des Martyriums ist die Weigerung der Brüder, ein *Götterbild zu verehren; die Mutter wird identifiziert als ‚Mirjam, Tochter des Boethos' u. Frau des R. Jošua ben Gamala (gest. 70 nC.; vgl. bJoma 18a; bGiṭṭin 56a u. ö.; in den Quellen lautet der Name Mirjam oder Martha), wodurch der Bericht mit der Zerstörung des Zweiten Tempels in Zusammenhang gebracht wird. Rahmen sind Ps. 44, 23 u. 113, 9, zwischen die das Zitat Jer. 15, 9 (‚es trauert die Mutter von sieben') tritt.

b. Diaspora. Die Diasporatradition setzt mit 2 Macc. 7, 1/42 ein, einer Passage, die nach der Zerstörung des Tempels als *Haggadah zum 9. Av verstanden wird. Entsprechend reflektiert das 4. Makkabäerbuch das Martyrium im Sinne von Jer. 15, 9. In bGiṭṭin 57b wird der Bericht vom Tod der Mutter mit den sieben Söhnen R. Jehuda (3. Jh.) zugeordnet. Kontext des Berichts ist der Fall Bethars, der 135 nC. zur Niederschlagung des Bar Kokhba-Aufstands unter Hadrian führte. Erneut rahmen Ps. 44, 23 u. 113, 9 die Erzählung, die auf die Zerstörung des Tempels am 9. Av bezogen wird. Verwendet wird das erzählerische Gerüst von 2 Macc. 7; Einflüsse aus dem 4. Makkabäerbuch sind nicht erkennbar, Protagonisten bleiben namenlos. Seder Elijahu Rabba 28 folgt den erwähnten Passagen sowohl aus Ekha Rabbati als auch aus dem babyl. Talmud. Zum Schluss wird ebenfalls Ps. 113, 9 zitiert, jedoch ist der Anknüpfungspunkt hier Ps. 79, 1. 3, was zunächst auf die Ermordung der alex. Juden bezogen wird. Kaiser Hadrian wird als Herrscher genannt, der Sühnetodgedanke tritt zurück, im Vordergrund steht das Marty-

rium als Zeichen für die Völker zur Verherrlichung Gottes. Das Buch Josippon schildert im Anschluss an Joseph. b. Iud. 6 in Kap. 18f das Martyrium Eleasars u. der M. M. (Flusser aO. [o. Sp. 1236] 71/8). Josippon 19 folgt, mit Ausschmückungen, 2 Macc. 7; die Schlussrede der Mutter beginnt mit 1 Sam. 2, 1/3 u. gipfelt in einer Doxologie; das Ende entspricht bGiṭṭin 57b.

V. Theologische Bedeutung. Der Tod der M. M. wird im 2. u. 4. Makkabäerbuch als stellvertretender Sühnetod verstanden, der den Zorn Gottes über sein Volk zum Stillstand bringt u. so den hasmonäischen Sieg ermöglicht, der zur Wiedereinweihung des Tempels führt. Das Scheitern der Hoffnung auf religiöse u. politische Unabhängigkeit, manifest in der Zerstörung des Zweiten Tempels, führt im Kontext des 9. Av zur Deutung von 2 Macc. 7 im Sinne von Jer. 15, 9 u. zur Eschatologisierung ehemals politischer Hoffnungen. Voraussetzung dafür ist die Deutung der M. M. als Personifikation Jerusalems bzw. des Volkes (Klauck 155; van Henten, Martyrs 268). Die Historisierung der Mutter durch einen Namen ist symptomatisch für das Verdrängen der hasmonäischen durch die pharisäische Tradition im palaest. Judentum nach dem Bar Kokhba-Aufstand (E. Nodet, La Dédicace, les Maccabées et le Messie: RevBibl 93 [1986] 321/75, bes. 364); dieser Prozess dauert bis ins 4. Jh. an (Schneider 28f).

VI. Ort der Grabstätte. Joseph. ant. Iud. 13, 211f folgt in der Beschreibung des Hasmonäergrabes in Modiʿim 1 Macc. 13, 29. Andererseits wird Jerusalem als Ort des Martyriums impliziert (2 Macc. 6, 2; 4 Macc. 5, 1; 8, 1; 18, 5). Diese Tradition bleibt bis ins MA unwidersprochen, da nirgends ausdrücklich ein Ort genannt wird. Als jüngste (11. Jh.) u. einzige jüd. Quelle erwähnt Nissim ibn Šahin v. Kairouan eine Synagoge über dem Märtyrergrab, jedoch ohne Ortsangabe. Er kombiniert die christl. Tradition einer vormaligen jüd. Grabsynagoge mit der rabbin. Überlieferung in Ekha Rabbati (Triebel).

B. Christlich. I. Name. Bei Clemens v. Alex. (strom. 1, 21, 123; 5, 14, 97 [GCS Clem. Alex. 2, 77. 390]), Hippolyt (in Dan. comm. 4, 3 [GCS NF 7, 202] u. ö.) u. Origenes (comm. in Joh. 10, 38 [GCS Orig. 4, 214]) werden die Makkabäerbücher stets adjektivisch (τῶν Μακκαβαϊκῶν, τὰ Μακκαβαϊκά) benannt. Ausnahmen (Orig. princ. 2, 1, 5 [GCS Orig. 5, 111]; comm. in Rom. 4, 10; 8, 1 [348. 642 Hammond Bammel]) gehen auf die lat. Übersetzung zurück (Schneider 94. 132. 145_{652}). Erst Eusebius bietet eine Nummerierung u. die Umschreibung βιβλία τῶν Μακκαβαίων (dem. ev. 8, 2, 72 [GCS Eus. 6, 380]), womit sich der Aspekt von der geschichtl. Phase, von der die Bücher berichten, auf den darin handelnden Personenkreis verschiebt; ecl. proph. 3, 46 (PG 22, 1175/92) erläutert er die Identität der Makkabäer mit den Hasmonäern ausdrücklich. Wahrscheinlich abhängig von dem Zahlwort ‚Acht‘ (*Achtzahl) begegnet ab dem 4. Jh. im syr. u. arab. Sprachraum (zuerst bei Aphraat. demonstr. 5, 20 [SC 349, 345/7]) als Name der Mutter Šmūnī / Šamonē (Witakowski). Die späteren byz. u. syr. Traditionen ordnen den M. M. jeweils individuelle Namen zu. Das Malerhandbuch des Dionysios v. Athos (17./18. Jh.; Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς. Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos [1960] § 410) zeigt in Übereinstimmung mit dem Kpler Synaxarion eine Vermischung der M. M. mit den edessenischen Bekennern des 4. Jh. (vgl. das sog. Breviarium Syriacum: Ḥabib [2. IX.], Šmūnâ u. Gurîâ [15. XI.]; ed. B. Mariani [1956] 44f. 50). Das sog. 6. Makkabäerbuch (vgl. o. Sp. 1236) bietet die Beinamen der Hasmonäer aus 1 Macc. 2, 2/5 (abweichend Aphus / Bakkus u. Jonathan / Jonadab); die Hinzufügung der Namen datiert nicht vor dem 4./5. Jh. (Peterson 10_{14}) u. basiert auf einer Tradition, die die M. M. als Neffen des Mattatias mit den Hasmonäern in einen familiären Zusammenhang rückt; so in Bar Bahluls (10. Jh.) Erklärung der Namen (R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus 2 [Oxford 1901] 2147) u. bei Michael Syrus (12. Jh.; Witakowski 154).

II. Die Makkabäerbücher als heilige Schriften des antiken Christentums. Der Bericht über die M. M. ist im Cod. Alexandrinus enthalten (1/4 Macc.), Cod. Sinaiticus bietet 1 u. 4 Macc., Const. apost. 8, 47, 85 (SC 336, 306/8) nennt vier Makkabäerbücher, Cod. Claromontanus wiederum zählt 1, 2 u. 4 Macc. zum AT. Darüber hinaus sind die Bücher in zahlreichen Minuskel-Hss. enthalten. Hieronymus hat zu keinem Makkabäerbuch eine Übersetzung angefertigt, jedoch existiert ab ca. 200 nC. eine altlat. Fassung des 1. u. 2. Makkabäerbuches, die bereits Cyprian benutzte u. die später in die Vulgata übernommen wurde (de Bruyne 16/8). Neben der

syr. Übersetzung des 2. existiert auch eine syr. Fassung des 4. Makkabäerbuches (in der Mailänder Peschitta; vgl. Bensly / Barnes 4/52). Eine lat. Übersetzung dieses Buches (Passiones sanctorum martyrum = 4 Macc. lat.) wurde Ende des 4. Jh. in Gallien verfasst (Dörrie 38/43). Ihre von Erasmus 1517 für das Kölner Makkabäer-Kloster überarbeitete Textform wurde über zwei Jhh. fast allen lat. Josephus-Ausgaben beigegeben (ebd. 5/7). Zu 4 Macc. bei den Kopten vgl. E. Lucchesi, Découverte d'une traduction copte du Quatrième livre des Maccabées (BHG 1006): AnalBoll 99 (1981) 302; ders., Encore trois feuillets coptes du Quatrième livre des Maccabées: Écritures et traditions dans la littérature copte (Louvain 1983) 21f; vgl. auch A. Rahlfs, Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiop. Bibelübersetzung: ZAW 28 (1908) 63f. Zu einigen vielleicht vom äthiop. Josippon abhängigen eigentümlichen äthiop. Makkabäerbüchern H. Brakmann, Art. Axomis (Aksum): RAC Suppl. 1, 785f.

III. Neues Testament. Das NT enthält keine Aussagen über die M. M.; evtl. ist Hebr. 11, 35 als Anspielung auf 2 Macc. 6, 18/7, 42 zu verstehen.

IV. Liturgische Texte. 2 Macc. 5, 27/7, 41 ist unter dem Titel ‚Von den jüd. Märtyrern' in zwei kopt. Fassungen erhalten: Im Crosby-Schøyen Codex 193 in sahidischem Dialekt aus dem 3./4. Jh. (CSCO 521 / Subs. 85, 81/133) u. als achmimisches Frg. (Paris. copt. 135; P. Lacau, Textes coptes en dialectes akhmimique et sahidique [Le Caire 1911] 43/109, bes. 68/76) aus dem 4. Jh. (W. H. Willis, The new collections of papyri at the Univ. of Mississippi: Proceed. of the 9th Intern. Congr. of Papyrol. [Oslo 1961] 381/92). Der Crosby-Schøyen Codex enthält vor 2 Macc. 5, 27/7, 41 die Abhandlung Περὶ πάσχα des *Melito v. Sardes, danach folgen der 1. Petrusbrief, das Buch Jona u. Teile einer zeitgenössischen Osterhomilie. Alle Texte weisen einen Bezug zur Osterliturgie auf (Willis aO. 385/9). Der Grund für die Einbeziehung von 2 Macc. 5, 27/7, 47 lässt sich in der Christianisierung der jüd. Liturgie zum 9. Av finden, wie sie Didasc. apost. 21 (CSCO 408 / Syr. 180, 200f) erkennbar ist, wo das christl. Trauern am Karsamstag als stellvertretendes Trauern für das jüd. Volk u. als Entsprechung zum 9. Av erklärt wird (E. Werner, Sacred bridge [New York 1959] 476). Das in einer syr. Hs. überlieferte Märtyrer-Enkomion aus der 1. H. des 4. Jh. (ClavisPG 3493; B. H. Cowper: Journ. Sacr. Lit. 4th ser. 5 [1864] 403/8; 6 [1865] 129/33) wird im Schriftstellerverzeichnis des Ebedjesu v. Nisibis (gest. 1318) Eusebius v. Caes. zugeschrieben (J. Moreau, Art. Eusebius v. Caes.: o. Bd. 6, 1075). Die M. M. werden mit anderen Personen des AT u. NT als ‚Kämpfer des Glaubens' für das Gesetz bzw. für Christus bezeichnet. Ihre Darstellung folgt dem 4. Makkabäerbuch. Auf Antiochia als Entstehungsort deutet die Kommemoration der antiochen. Bischöfe bis zu Babylas (gest. 250) neben anderen Märtyrern. Als liturgischen Ort vermutet Cowper aO. 132_{10} die Karfreitagsliturgie. Allgemein kommt das Gedenken zwischen Epiklese u. Vaterunser bei der Feier des Abendmahls in Frage (zu den Interzessionen des Eucharistischen Hochgebetes vgl. Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 8f [SC 126, 156/9]; die Jerusalemer Katechesen nennen die M. M. aber nicht). Die armen. Übersetzung (1. H. 5. Jh.) des Jerusalemer Lektionars verzeichnet als ‚Kanon' zum Fest der M. M. am 1. VIII. (PO 36, 352/5): Ps. 115 mit Antiphon Ps. 115, 6; 2 Macc. 6, 18/7, 42; Hebr. 11, 32/12, 13; Ps. 114 u. Mt. 5, 17/20. In einem Teil der Überlieferung ist die Perikope über die M. M. als hagiographische Lesung der Hebr.-Lesung nachgestellt. Nicht mehr gelesen wird 2 Macc. in der georgischen Übersetzung (5./8. Jh.) des Jerusalemer Lektionars (1119/21 [CSCO 205 / Iber. 14, 24]).

V. Patristische Literatur. Bis Mitte des 4. Jh. sind literarische Zitate nur aus dem 2. Makkabäerbuch belegt, während das 4. Makkabäerbuch schon Orig. mart. 22/7 (GCS Orig. 1, 19/24) anklingt, aber nicht zitiert wird. Sprachliche u. motivische Anklänge des 4. Makkabäerbuches bei den Apostol. Vätern u. im Martyrium Polycarpi (untersucht bei Perler aO. [o. Sp. 1235]) erklären sich aus den kulturellen u. historischen Gemeinsamkeiten ihrer Abfassung (van Henten, Martyrs 78/82).

a. Danieldeutung. Der Zusammenhang von Ereignissen der Makkabäerzeit u. Deutung der Danielprophetie, wie er sich bei Josephus u. in 4 Macc. (13, 9; 16, 3. 21 mit Bezug auf Dan. 3) findet, bleibt im christl. Verständnis der M. M. eine Konstante. Aphraat. demonstr. 5, 20 (SC 349, 345/7) sieht in dem Makkabäermartyrium Dan. 7, 21 erfüllt, Hippol. in Dan. comm. 2, 14/38 (GCS NF 7,

90/130) setzt 2 Macc. 7 in Parallele zu Dan. 3, ebenso Orig. comm. in Rom. 4, 10 (348 Hammond Bammel) u. Ephr. Syr. carm. Nisib. 57, 25. 29; 71, 10/7 (CSCO 241 / Syr. 103, 75f. 105f). Bei Cyprian (ad Fort. 11 [CCL 3, 205/9]; testim. 3, 17 [ebd. 111f] u. ep. 58, 6 [CCL 3C, 327/9]), Gregor v. Naz. (or. 5, 40 [PG 35, 716f]) u. im sog. 7. Makkabäerbuch (Bensly / Barnes 40. 44) dienen die M. M. in Kombination mit Dan. 3 als Vorbild für den Kampf gegen häretische Kaiser. Aug. in Joh. tract. 11, 14 u. ö. wird die Rettung der Jünglinge u. der Tod der M. M. thematisiert (vgl. Weidmann 22_{161}; *Jünglinge im Feuerofen), so auch im sog. 7. Makkabäerbuch.

b. Auslegungstradition von Ps. 78 LXX. Eine jüd. Auslegungstradition klingt in der prosopographischen Deutung von Ps. 78 LXX an. Der Midrasch (W. G. Braude, The Midrash on Psalms [New Haven 1959] 42/7) bezieht ihn auf Lament. 4. Der Bezug auf 2 Macc. 7 bei Aphraat. demonstr. 5, 20 (SC 349, 345/7) u. Eus. in Ps. comm. 78, 10f (PG 23, 948C/9A) betont hier die Kontinuität der *Kirche als Söhne der M. M., ebenso Ps-Athan. expos. in Ps.: PG 27, 357. 561, ein ostsyr. Exzerpt zum Ps.-Kommentar Theodors v. Mops. (Ms. Berlin Sachau 215), während Theodor selbst sich nur auf das 1. Makkabäerbuch bezieht; vgl. auch das Scholion des Bar Hebraeus zu diesem Kommentar (F. Baethgen, Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor v. Mops. II: ZAW 7 [1887] 1/60). Aug. en. in Ps. 78, 8 (CCL 39, 1103f) bringt die M. M. in Verbindung zu Dan. 3.

c. Typologische Deutung. Der Ausgangspunkt der typologischen Assoziation der Mutter mit der Kirche ist jüdisch durch die Personifizierung Jerusalems vorgegeben (E. Dassmann, Art. Kirche II [bildersprachlich]: o. Bd. 20, 1015f). Hinzu kommt die Analogie, in der die Mutter zu Abraham gesehen wird, zur Abrahamkindschaft der Christen (Orig. mart. 38 [GCS Orig. 1, 35f]; Hippol. in Dan. comm. 2, 37f [GCS NF 7, 128/30]). Typos der Kirche ist sie bei Cyprian (ad Fort. 11 [CCL 3, 205f], vgl. Mart. Lugdun.: Eus. h. e. 5, 1), Sev. Ant. hom. cathedr. 52 (PO 4, 21) u. Leo M. serm. 84[bis] (CCL 138A, 529/32). In anderen Texten tritt das Motiv der Freude der Mutter am Martyrium ihrer Söhne hinzu (Pass.-Mar. Iac. 13, 3 [212 Musurillo]; Pass. Montan. 16, 3f [ebd. 228/30]; Greg. Naz. or. 15, 9 [PG 35, 926/30]; sog. 7. Makkabäerbuch: Bensly / Barnes 37).

d. Martyrium Lugdunense. Der Text ist als gallischer Martyrien-Bericht an Gemeinden in Phrygien u. Kleinasien verfasst (Eus. h. e. 5, 1/3). Die Gladiatorenspiele, bei denen die gallischen Märtyrer ca. 177 nC. starben, werden dem *Herrscherkult des 1. VIII. (Fest am Altar der Roma u. des Augustus) zugeordnet (ebd. 5, 1, 47; T. D. Barnes, Eusebius and the date of the martyrdoms: A. Audin / C. Mondésert [Hrsg.], Les martyrs de Lyon [177] [Paris 1978] 137/43). Das 2. Makkabäerbuch ist als Vorlage erkennbar, doch lassen sich einige Details nur aus dem 4. Makkabäerbuch erklären (Verjüngung: Eus. h. e. 5, 1, 19. 24 u. 4 Macc. 7, 13; Wiedergebären: Eus. h. e. 5, 1, 45. 49 u. 4 Macc. 16, 13). Von den neun namentlich genannten Märtyrern werden Pothinos, Blandina u. der junge Pontikos analog zu Eleasar, der Mutter u. dem siebten Sohn gezeichnet (Ziadé 70/5). Setzt man voraus, dass die Anklänge an die Makkabäerbücher dem ursprünglichen Bericht entstammen, läge hier der früheste Beleg für die Verknüpfung der M. M. mit dem 1. August u. ihrer Anerkennung als Vorbild christlicher Martyrien vor; allerdings ist der Text von der eusebianischen Redaktion geformt.

e. Eusebius v. Caes. Er bündelt in der ‚Kirchengeschichte' unterschiedliche Bezüge auf die Makkabäerbücher: Nach dem Zitat Joseph. c. Ap. 1, 38/42 über den Umfang der jüd. Bibel (h. e. 3, 10, 1/5) nennt er Josephus als Autor der Schrift ‚Über die Herrschaft der Vernunft' u. weist auf ihre Bezeichnung als Makkabäerbuch hin (ebd. 3, 10, 6). Ebd. 5, 4, 3 erklärt er, bei der Wiedergabe des Martyrium Lugdunense eine Auswahl aus den aufgeführten Namen u. Martyrien getroffen zu haben. Origenes gibt philoc. 3 (SC 302, 260) die Anzahl der jüd. Hl. Schriften mit 22 an; Eusebius vergleicht diese Angabe mit den Büchern der LXX (h. e. 6, 25, 2) u. nennt am Ende explizit das 2. Makkabäerbuch als außerhalb der ἐνδιάθηκοι βίβλοι stehend. Σαρβὴθ Σαβαναιέλ ist am einfachsten zu erklären als Verschreibung aus der phonetischen Wiedergabe von ‚sefer beit' (als numerische Angabe ‚2. Buch') mit der Erklärung ‚zeh benei Jisra'el' (vgl. 2 Macc. 1, 1; dabei Verschreibung des Nomen sacrum, ΙΗΛ, mit vorangehendem βαναι; ein ähnlicher Ansatz auch bei Schürer, History 3, 1, 182f). Eusebius verbindet dies mit weiteren Aussagen des Origenes, um einen scheinbar

von diesem approbierten Schriftumfang zu umreißen (h. e. 6, 25, 2/14; Schneider 111). Die Parallelen zu 2 Macc. 9 in h. e. 8, 16 (Erkrankung des *Galerius als Ursache für sein Toleranzedikt folgt wortgetreu 2 Macc. 9, 5/9) u. h. e. 8, 17, 3/10 (kaiserl. Erlass [2 Macc. 9, 18/27], gefolgt vom Tod des Herrschers [ebd. 9, 28]) zeigen, dass Eusebius den Märtyrern in seiner ‚Kirchengeschichte' eine geschichtswendende Funktion, ähnlich wie im 2. Makkabäerbuch, zuweist (ebenso Aphraat. demonstr. 5, 20 [SC 349, 345/7]).

f. Das 4. Makkabäerbuch als Primärtext. Schon *Ephraem Syrus greift auf diese Schrift zurück (carm. Nisib. 57, 29 [CSCO 241 / Syr. 103, 76]; hymn. de parad. 7, 8/10. 19 [CSCO 175 / Syr. 79, 26. 28]), doch erst Gregor v. Naz. nennt den Titel der Schrift als Grundlage seiner Panegyrik ausdrücklich (or. 15, 2 [PG 35, 913B]; zur Datierung Ziadé 136/54). Er konstatiert eine geringe Akzeptanz der M. M. als Heilige u. begründet deshalb die Relevanz ihres Festes mit dem Hinweis, dass sie zwar des Vorbildes Christi ermangelten, den *Logos jedoch schon vor seiner Menschwerdung erkannt u. daher im wahren Glauben gehandelt hätten. Anspielungen auf die Klagelieder (or. 15, 9 [PG 35, 926/30]) u. das Zitat Lament. 4, 12 reflektieren den Zusammenhang des Märtyrer-Gedenkens mit dem 9. Av. Die Bezeichnung Eleasars als ‚Vater' (or. 15, 3. 6. 9. 12 [PG 35, 914f. 919/34]) ist aus 4 Macc. 7, 9 abgeleitet, obwohl er dort nicht als Vater der M. M., sondern als Vater der Adressaten des 4. Makkabäerbuchs bezeichnet wird. – Joh. Chrysostomus gebraucht pan. Macc. 1f (PG 50, 617/26) u. hom. de Eleaz. et sept. puer. 11 (PG 63, 523/30) ausschließlich das 4. Makkabäerbuch; inhaltliche Gründe sprechen für die Abfassung dieser Homilie in Antiochia (Schneider 232/5). Ihre Aufnahme in eine Kpeler Sammlung könnte in dem später in Kpel erhobenen Anspruch auf Reliquienbesitz begründet sein (s. u. Sp. 1249). Die Homilie bezieht sich auf den 1. August als folgenden Tag u. dient der Legitimation der Verehrung der M. M. (hom. de Eleaz. et sept. puer. 11, 2 [PG 63, 526]). Alle drei Homilien lassen neben den ‚judaisierenden' Christen, die den 1. August als Trauertag begehen (ebd. 11, 1 [525]), die Asketen, die die Verehrung der M. M. ablehnen (pan. Macc. 2 [PG 50, 626]), als gegnerische Gruppen erkennen. Gegenüber beiden dringt Joh. Chrysostomus auf eine Unterscheidung von Altem u. Neuem Bund, allerdings im Sinne der Kontinuität zwischen beiden (hom. de Eleaz. et sept. puer. 11 [PG 63, 528]). Unabhängig vom 1. August bezieht er sich ohne Abgrenzung gegen jüdische Ansprüche in catech. III 7, 17/9 (SC 50, 237f) auf das 4. Makkabäerbuch (P. G. Racle, À la source d'un passage de la 7[e] catéchèse baptismale de s. Jean Chrysostome?: VigChr 15 [1961] 46/53). Inhaltliche Merkmale lassen darauf schließen, dass sie im Makkabäer-Martyrium gehalten wurde (S. de Blaauw, Art. Kultgebäude: o. Bd. 22, 316/21; Schneider 246/51). – Hieronymus spielt ep. 7, 6 (CSEL 54, 30) positiv auf das 4. Makkabäerbuch an; später macht er soteriologische Gründe gegen die christl. Märtyrerverehrung geltend (ep. 21, 35, 3 [CSEL 54, 135f]; in Eccl. 7, 16 [CCL 72, 307]; in Gal. 2, 3 [PL 26, 384]). Augustinus verteidigt demgegenüber die Märtyrer- bzw. Makkabäer-Verehrung mit dem Hinweis auf die Kontinuität von Altem u. Neuem Bund (civ. D. 18, 36; serm. 300, 2 [PL 38, 1377]). Einen Nachhall finden die Bedenken gegen die Verehrung der M. M. als Märtyrer noch im 5. Jh. bei Gaudentius (serm. 15 [CSEL 68, 130/6]) u. PsMax. Taur. serm. 80 (CCL 23, 329f). Ambrosius nennt die M. M. gleichberechtigt neben den christl. Märtyrern (off. 1, 202/5). Iac. 1, 1f. 5 u. 2, 10/2 (CSEL 32, 2, 1/8. 15/7. 59/70) paraphrasiert er das 4. Makkabäerbuch, u. zwar unabhängig von den Passiones sanctorum martyrum (4 Macc. lat. [s. o. Sp. 1241]; Dörrie 39/43). – Leo M. serm. 84[bis] (gehalten zum 1. VIII. in den J. 446/61 [CCL 138A, 529/32]) ist das einzige Predigtzeugnis einer Verehrung der M. M. in Rom. Er preist die Mutter als beata genetrix u. progenies (ebd. 529), die gekreuzigt wird (ebd. 530). Klassisch wird der Gedankengang mit dem Kampf gegen die Leidenschaften fortgesetzt, um dann an den Jahrestag der *Kirchweihe anzuknüpfen u. dessen (ohne Namen) zu gedenken, der den Tag der Weihe mit dem ‚des alten Festes' verbunden hat. – Die metrische Nachdichtung des 4. Makkabäerbuches (CSEL 23, 240/54) eines anonymen Vf., der mit verschiedenen Autoren identifiziert wurde, u. a. mit Cyprianus Gallus (L. Krestan, Art. Cyprianus III: o. Bd. 3, 477/81) u. PsHilarius, ist von Weidmann untersucht u. kommentiert worden. Die Entstehung ist im 5. Jh. in Oberitalien / Südgallien anzusetzen (ebd. 30). Außer mit der lat. Fassung des 2.

Makkabäerbuches zeigt der Vf. wörtliche Übereinstimmungen mit den Passiones sanctorum martyrum (4 Macc. lat. [s. o. Sp. 1241]) u. hom. 18 des Valerius Cemenelenis (Weidmann 27/30). Die M. M. werden weder namentlich genannt noch als Märtyrer bezeichnet. Da christliche Spezifika fehlen, kann ein jüd. Autor nicht ausgeschlossen werden (ebd. 42). – Eine weitere dichterische Ausgestaltung des 4. liegt im sog. 6. Makkabäerbuch vor (Text nach Ms. A [Bodl. Or. 624]: Peterson 204/314), das damit Pijjutim oder Kontakien nahe steht (ebd. 91/101). Responsorienhafte Verse (248. 292. 344 u. ö.) schließen die einzelnen Martyrien ab u. leiten zur anschließenden Betrachtung über. Die mehrschichtige Bearbeitung ist aus sprachlichen Gründen zwischen dem 3. u. 6. Jh. anzusetzen (Peterson 22f). Die M. M. werden auch in der Grundschicht als Märtyrer bezeichnet (Verse 106. 177. 274). Josephus wird als Autor ihrer Geschichte genannt (ebd. 541), u. es wird festgestellt, dass Šmūnī in allen vier Erdteilen Kirchen errichtet wurden (ebd. 640).

g. Kommentare. Erst Cassiodor (inst. 1, 6, 4) erwähnt einen exegetischen Kommentar zu Makkabäerbüchern. Die älteste erhaltene Auslegung ist die des Rhabanus Maurus (PL 109, 1125/256) aus dem 9. Jh. (Weidmann 21).

VI. Theologische Bedeutung. a. Verehrung als Märtyrer. Die M. M. dienen als Typus der christl. Märtyrerkirche; ihre Gesetzestreue wird als Glaubenstreue im christl. Sinn qualifiziert. Zu ihrer Verehrung als (christliche) Märtyrer seit der 2. H. des 4. Jh. vgl. Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 100f.

b. Gedenktag. Der 1. August als in Ost wie West verbreiteter Gedenktag ist aus der Übertragung des 9. Av vom antiochen. auf das julianische Kalendersystem erklärbar (Schneider 159). Da das jüd. Fasten bereits mit Beginn des Monats einsetzt (bTa'anit 29a), besetzt der christl. Gedenktag gleichsam den Auftakt dieses Abschnitts des jüd. liturgischen Jahres. Zugleich wird mit dem 1. August der politische Feiertag par excellence, der erste Tag des nach Kaiser Augustus benannten Monats, ‚christianisiert'. Im Übergang vom 4. zum 5. Jh. gilt das Gedenken der M. M. als traditioneller Brauch (Ambr. ep. extra coll. 1a [40], 16 [CSEL 82, 3, 169f]).

VII. Ort der Grabstätte. a. Antiochia. (Rutgers.) Von der Christianisierung eines jüd. Monuments (F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1229f) ist nicht auszugehen. Der früheste Beleg einer kultischen Verehrung findet sich in dem ursprünglich nikomedischen Märtyrerverzeichnis, das nach 362 in Antiochia u. anschließend in Edessa überarbeitet wurde (Breviarium Syriacum zum 1. VIII. [Mariani aO. (o. Sp. 1240) 42f]; H. Achelis, Die Martyrologien [1900] 30/71). Es bezeugt eine Grabstelle (‚Qrtia') bei Antiochia u. identifiziert die dort bestatteten Märtyrer mit den M. M. Der Zusatz, diese seien Söhne der Šmūnī, geht auf spätere syr. Bearbeitung zurück (Witakowski 164). Joh. Malalas chron. 8, 23 (CorpFontHistByz 35, 156f) u. eine mittelalterl. arab. Topographie verorten das Grab ἐν ... Κερατέῳ (kritische Analyse der Quellen: Triebel). Eusebius erwähnt Modi'im als Grabstätte der Makkabäer (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 132), um 390 nC. bezweifelt Hieronymus, dass die M. M. in Antiochia zu Recht ausgestellt würden (sit. et nom.: ebd. 133). Wenn die Hinweise auf das aktuelle Bestehen des Hasmonäergrabes mehr als nur stereotype Wiederholungen von 1 Macc. 13, 30 wären, käme das antiochen. Märtyrergrab Ende des 4. Jh. als konkurrierende Sehenswürdigkeit zu Modi'im in Betracht; die Pilgeritinerarien erwähnen es jedoch nicht. PsAnton. Plac. itin. 47 (CCL 175, 153) greift einen Bericht aus dem 6. Jh. auf, der außer ‚septem sepulchra' der M. M. weitere Reliquien alttestamentlicher Personen u. Gegenstände als Grabhöhleninhalt aufzählt. Jüdische u. pagane *Bestattungs-Gesetze sprechen gegen eine Synagoge über dem Grab (Obermann 261/4; Th. Klauser, Christl. Märtyrerkult: ders., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegesch., Kirchengesch. u. Christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 3^2 [1977] 221/9).

b. Syrien. Die Dichte von Šmūnī-Kirchen im Tur Abdin u. Nordirak spricht für den Ursprung ihrer Verehrung in Syrien. Witakowski 165_{59} nennt 14 Kirchen in der Gegend um Mosul, die ihr geweiht sind, im Tur Abdin existieren neben der Bischofskirche von Midyat bis in unsere Zeit noch mindestens acht weitere (H. Anschütz, Die syr. Christen vom Tur Abdin [1985] 62).

c. Palaestina. In Jerusalem wurden die M. M., ausdrücklich auch die Mutter Schamuni, am 1. August gefeiert (s. o. Sp. 1242. 1247). Ein georg. Lektionar Jerusalems (Paris. iber. 3) lokalisiert die Gedächtnisfeier in der Jeru-

salemer Anastasis (H. Goussen, Über georgische Drucke u. Hss. die Festordnung u. den Heiligenkalender des altchristl. Jerusalems betreffend: Liturgie u. Kunst 4 [1923] 27). Die zugehörigen gottesdienstlichen Gesänge überliefern in Übersetzung aus dem Griech. georgische Hymnarien (G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 = SubsHag 30 [Bruxelles 1958] 292); für die griechischsprachigen gottesdienstlichen Gesänge zum Fest der M. M. in Palaestina, die wahrscheinlich zT. palaestinischer Herkunft sind, vgl. Menaion 6 (Rome 1901) 277/94.

d. Konstantinopel. Hier wurde der M. M. an mehreren Orten gedacht (R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 1, 3^2 [Paris 1969] 313f). Das Typikon des Patriarchats kennt neben ἐν τῇ Ἐλαίᾳ (Sykai, heute Galata) auch ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις (J. Mateos, Le typicon de la Grande Église 1 [Roma 1962] 356), was entweder auf die Statuen des Domninus u. des Kaiserpaares am Praitorion (Region 1) deutet (F. A. Bauer, Statuen hoher Würdenträger im Stadtbild Kpels: ByzZs 96 [2003] 503) oder auf einen Abschnitt der großen Säulenstraße (Region 6; A. Berger, Art. Konstantinopel: o. Bd. 21, 459; Ziadé 159). Das Chronicon paschale (zJ. 626 [PG 92, 1006]) nennt eine Kirche der M. M. im Stadtteil Sykai (Region 13; vgl. J. Pargoire, Les homélies de s. Jean Chrysostome en juillet 399: ÉchOr 3 [1899] 160_2). C. de Bruyn (Reizen door de vermaardste Deelen van Klein Asia [Delft 1698] 43) gibt Kenntnis von einer in der Nähe des Blachernenviertels gelegenen Nikolaos-Kirche (vgl. A. van Millingen, Byzantine Cple [London 1899] 169: ‚within the Brachionion of Blachernae'), in der sich im 17. Jh. Reliquien der M. M. befanden oder befunden haben sollen.

e. Rom. Angeblich durch Bischof Pelagius I (556/61) gelangten Reliquien der M. M. nach Rom (G. de Rossi, Scoperto d'un sarcofago colle reliquie dei Maccabei nella basilica di S. Pietro in Vincoli: BullArcChrist 3 ser. 1 [1876] 73/5), wo sie in die Kirche auf dem Esquilin, unter Sixtus III (432/40) am 1. VIII. unter dem Titulus Apostolorum geweiht, deponiert wurden. Leo M. serm. 84bis kommemoriert die M. M. in Zusammenhang mit der Kirchweihe, doch ist weder eine kultische Verehrung noch ein Petrusfest am 1. VIII. nachweisbar. Die Verehrung der petrinischen Reliquie dominiert die der oriental. bzw. byz. Märtyrer; im 6. Jh. ändert sich der Titel der Kirche zu ‚ad vincula s. Petri' (Ch. Pietri, Roma christiana 2 [Rome 1976] 1544_4), u. das Gedenken der Fesseln Petri (in der byz. Tradition am 16. I.; Mateos aO. 1, 198) besetzt den 1. VIII. (P. Kirsch, Le feste degli apostoli s. Pietro e s. Paulo nel Martirologio Geronimiano: RivAC 2 [1925] 80/3).

f. Gallien. Aus den röm. Sakramentaren wird das Fest der M. M. in die gallische Tradition übernommen (ebd. 82). In der Karolingerzeit wird die Justus-Basilika in *Lyon durch das Martyrologium des Ado v. Vienne in Beziehung mit Makkabäerreliquien gebracht (martyrol. 15. X. [PL 123, 379]); Sidonius Apollinaris (ep. 5, 17, 3 [2, 200/2 Loyen]) kannte nur das Justusgrab (J.-F. Reynaud, Lugdunum christianum [Paris 1998] 24/7. 89/111. 133).

g. Weitere. Die Kapelle in Genf wurde in der Zeit der avignonesischen Päpste unter J. de Brogny gegründet (M. Grandjean, La chapelle des Macchabées à Genève [1397/405]: Genava NS 52 [2004] 3/46). Der Schrein in St. Andreas zu Köln für die 1504 von Helias Mertz im Benediktinerinnenkloster gefundenen Märtyrerreliquien u. die Urkunden des Makkabäerklosters (Dom-Hs. 271) sind ein Beispiel für eine späte, humanistische Invention (R. Hirner, Der Makkabäerschrein in St. Andreas zu Köln, Diss. Bonn [1970]; M. Grams-Thieme, Der Makkabäerschrein: Colonia Romanica 5 [1990] 101/10).

F.-M. Abel, Les livres des Maccabees² = ÉtBibl 30 (Paris 1949). – L. Bensly / W. E. Barnes, The 4th Book of Maccabees and kindred documents in Syriac (Cambridge 1895). – U. Breitenstein, Beobachtungen zu Sprache, Stil u. Gedankengut des 4. Makkabäerbuchs, Diss. Basel (1976). – D. de Bruyne (Hrsg.), Les anciennes traductions latines des Machabées = Morin, Anecd. 4. – H. Dörrie, Passio ss. Machabaeorum = AbhGöttingen 3, 22 (1938). – R. Doran, The martyr: G. W. E. Nickelsburg / J. J. Collins (Hrsg.), Ideal figures in ancient Judaism = LXXCognStud 12 (Cambridge, Mass. 1980). – Ch. Habicht, 2. Makkabäerbuch = JüdSchrHRZ 1, 3 (1976). – J. W. van Henten, Datierung u. Herkunft des 4. Makkabäerbuches: Essays in honour of J. C. H. Lebram = StudPostBibl 36 (Leiden 1986) 136/49; The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people = JournStudJud Suppl. 57 (ebd. 1997). – H. J. Klauck, 4. Makkabäerbuch = JüdSchrHRZ 3

(1989) 645/763. – U. Mittmann-Richert, Historische u. legendarische Erzählungen = ebd. 6 Suppl. 1, 1 (2000) 20/81. – J. Obermann, The sepulchre of the Maccabean martyrs: JournBiblLit 50 (1931) 250/65. – S. Peterson, Martha Shamoni. A Jewish Syriac rhymed liturgical poem about the Maccabean martyrdoms (6th Maccabees), Diss. Pennsylvania (2006). – L. F. Pizzolato / Ch. Somenzi, I sette fratelli Maccabei nella chiesa antica d'occidente = StudPatrMed 25 (Milano 2005). – M. Rampolla de Tindaro, Martyre et sépulture des Machabées: RevArtChrét 42 (1899) 290/305. 377/92. 457/65. – L. V. Rutgers, The importance of scripture in the conflict between Jews and Christians. The example of Antioch: ders., Making myths. Jews in early Christian identity formation (Leuven 2009) 19/48. – A. B. Schneider, Jüdisches Erbe in christlicher Tradition. Eine kanongeschichtl. Unters. zur Bedeutung u. Rezeption der Makkabäerbücher in der alten Kirche des Ostens, Diss. Heidelberg (2000). – L. Triebel, Die angebliche Synagoge der M. M. in Antiochia am Orontes: ZsAntChrist 9 (2005) 464/95. – C. Weidmann, Das Carmen de Martyrio Maccabaeorum, Diss. Wien (1995). – W. Witakowski, Mart[y] Shmuni. The mother of the Maccabean martyrs, in Syriac tradition: R. Lavenant (Hrsg.), 6th Symposium Syriacum = OrChrAn 247 (Roma 1994) 153/68. – R. Ziadé, Les martyrs Maccabées = VigChr Suppl. 80 (Leiden 2007).

Ariane B. Schneider.

Makrina die Jüngere s. Biographie II (spirituelle): RAC Suppl. 1, 1188/90; Gregor III (Gregor von Nyssa): o. Bd. 12, 864f. 867f.

Makrothymia s. Geduld: o. Bd. 9, 243/94.

Malachit s. Edelsteine: o. Bd. 4, 507. 510/2. 516/9.

Maleachi s. Prophet.

Malerei s. Buchmalerei: o. Bd. 2, 733/72; Farbe: o. Bd. 7, 371. 409/13. 435/43; Heiligenbild: o. Bd. 14, 75/89; Herrscherbild: ebd. 969/72. 1015/20; Illustration: o. Bd. 17, 953/94; Kopten III: o. Bd. 21, 566/9; Kultgebäude: o. Bd. 22, 351f; Kunsttheorie: ebd. 439/61; Kuppel II: ebd. 488/517; Wand- u. Deckenmalerei.

Mallius Theodorus s. Claudianus I: o. Bd. 3, 152/67; Italia II: o. Bd. 18, 1292f; Mailand: o. Sp. 1162. 1165.

Malta.

A. Allgemeines. I. Geographie. M. besitzt eine Fläche von 246 km^2 u. ist die Hauptinsel eines Archipels, zu dem neben den Inseln Gozo (67 km^2) u. Comino (2,5 km^2) die unbewohnten Inseln Cominotto, Filfla u. die St. Paul's Islands gehören. Die Inseln, ursprünglich Teil einer Landbrücke zwischen Sizilien u. Afrika, wurden zu Beginn des Holozäns etwa um 11 000 vC. durch den Anstieg des Meeresspiegels abgespalten. Während sich an der Ost- u. Nordostseite von M. Strände u. Buchten befinden, sind der Südwesten u. Norden durch eine Steilküste geprägt. Der höchste Punkt auf M. misst 253 m. Morphologisch besteht M. aus zwei Großeinheiten: einem leicht gewellten Hügelland mit einer Oberfläche überwiegend aus Globigerinenkalk im Osten u. einer hochgelegenen Plateaufläche aus oberem Korallenkalk im Westen (B. Nehring, Die Maltesischen Inseln = Tübinger Geographische Stud. 19 [1966]). Die Distanz zu Sizilien beträgt etwa 90 km, zur nordafrikan. Küste 290 km. Trotzdem bezeichnet Plinius (n. h. 3, 92) M. u. Gozo als insulae in Africam versae; Ptolemaios (geogr. 4, 3, 47 [414 Stückelberger / Graßhoff]) beschreibt M. als nahe bei Africa liegende Insel, u. Ovid (fast. 3, 568) nennt das Meer um M. das libysche. – In der Antike herrschte auf M. keine solch extreme Wasserarmut wie heute. Dementsprechend

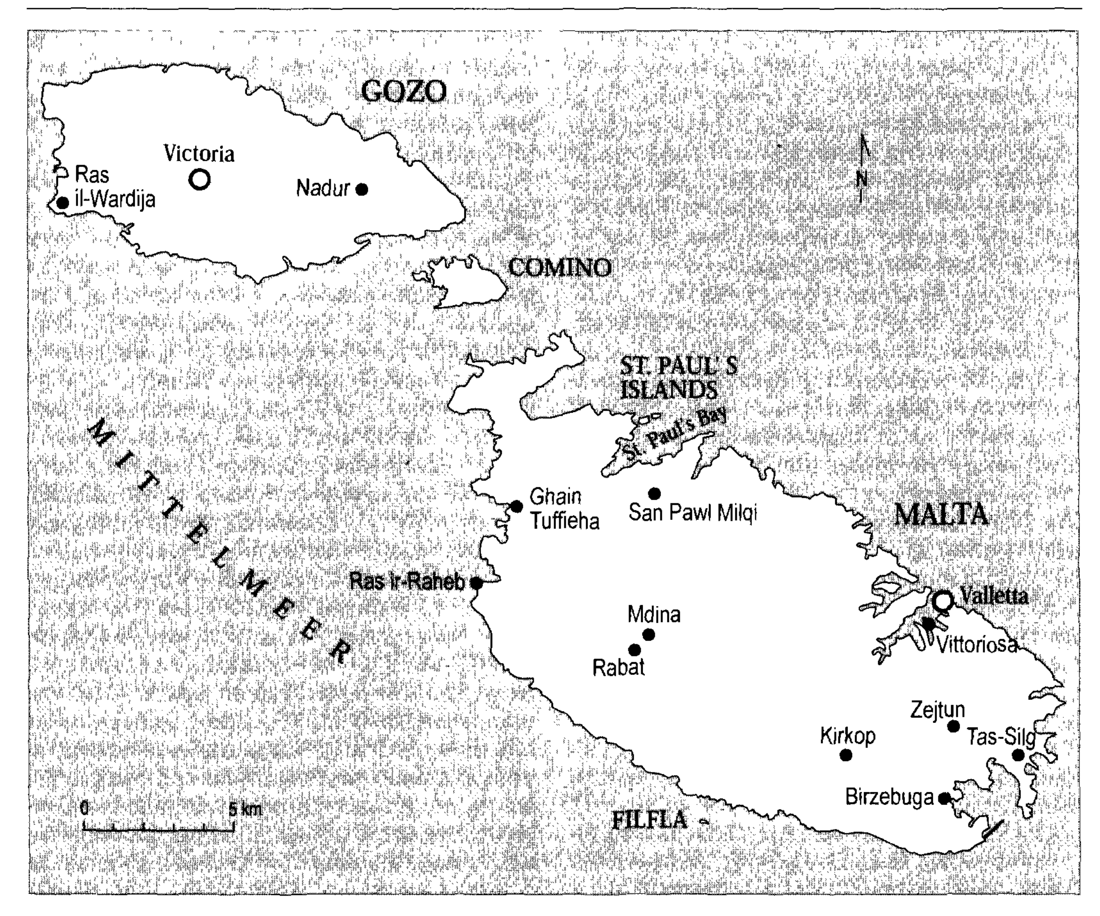


Abb. 1. Malta mit Gozo, Comino, Filfla u. den St. Paul's Islands. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

gab es eine üppige Vegetation, u. Ovid preist die Fruchtbarkeit der Insel (ebd. 3, 567).

II. Name. Der Name M. findet sich zuerst Anton. Aug. itin. 518, 2 (83 Cuntz); sonst heißt die Insel Μελίτη (erstmals im 4. Jh. vC. bei PsScyl. peripl. 111 [1, 89 Müller]) oder Melita (Melite, Meleta oder Melete). Ob sich der Name von dem punischen Wort für Zufluchtsstätte (melîtah) herleitet, bezweifelt bereits Mayr 25. Der Name könnte auch aus dem Libyschen stammen. Die Nachbarinsel Gozo erwähnt unter der Bezeichnung Gaulos Hekataios v. Milet (frg. 341 [FHG 1, 44]). Die Frage, ob es sich bei der Insel Ogygia, der Insel der Kalypso, auf der sich Odysseus sieben Jahre lang aufgehalten haben soll (Od. 7, 259), um M. oder Gozo handelt, ist seit der Antike Anlass von Spekulationen (J. Schmidt, Art. Ogygia: PW 17, 2 [1937] 2066/76).

III. Geschichte. (Allgemein Bonanno / Militello mit Beiträgen zu den unterschiedlichen Epochen.)

a. Bis zur röm. Eroberung. Um 4000 vC. setzte auf M. eine bedeutende Megalithtempel-Kultur ein, die um 2500 vC. Träger einer bronzezeitlichen Kultur abgelöst haben (J. v. Freeden, M. u. die Baukunst seiner Megalith-Tempel [1993]). – Wegen ihrer für den Schiffsverkehr günstigen Lage im zentralen Mittelmeer kamen die maltesischen Inseln vielleicht ab dem 8. Jh. vC. unter punische Kontrolle. Diodorus Siculus (5, 12, 1/4) bezeichnet im 1. Jh. vC. M. als eine phönizische Kolonie (Φοινίκων ἄποικος), in der es große Hafenanlagen, eine bedeutende Textilindustrie, viele ausgebildete Handwerker u. eine im Wohlstand lebende Bevölkerung gebe (zum ägypt. Einfluss G. Hölbl, Ägypt. Kulturgut auf den Inseln M. u. Gozo in phöniki-

scher u. punischer Zeit [Wien 1989]). Im 6./5. Jh. vC. geriet M. in karthagischen Herrschaftsbereich. Dem Periplus des sog. PsSkylax zufolge waren M. u. Gozo von Karthagern bewohnt. Naevius (carm. frg. 4, 32 [39] [15 Strzelecki]) u. Orosius (hist. 4, 8, 5 [CSEL 5, 227]) berichten, dass im Zuge des Ersten Punischen Krieges M. (iJ. 257 oder 255 vC.) von den Römern geplündert u. verwüstet wurde (dazu Rizzo 183/9).

b. Römische Zeit. Unter römische Herrschaft geriet die Insel erst iJ. 218 vC. (Liv. 21, 51). M. wurde nun dem sizilischen Statthalter unterstellt. Da Cicero (Verr. 2, 5, 184) M. u. Samos als insulae sociorum bezeichnet, dürften die Bewohner der maltesischen Inseln den Status der socii erhalten haben. – Die Hauptstädte aus punischer Zeit blieben auch weiterhin die Zentren: das als πόλις bzw. oppidum bezeichnete Melite an der Stelle des heutigen Mdina u. Gaulos, das heutige Victoria, auf Gozo: Ptolemaios (geogr. 4, 3, 47 [414 S. / G.]) erwähnt die Städte Melite u. Gaulos als jeweilige Hauptorte der Inseln (so auch Cic. Verr. 2, 4, 103 für M.). – Hinweise auf den Fortbestand der phönizisch-karthagischen Strukturen u. Kultur liefern Münzen u. Inschriften. Bis ins 1. Jh. vC. überwiegen Inschriften in punischer Sprache. Daneben trat ab dem 3. Jh. vC. das Griech. stärker hervor. Auch die auf M. u. Gozo in römischer Epoche geprägten Münzen weisen noch lange Zeit punische Aufschriften auf (E. Coleiro, Maltese coins of the Roman period: NumChron 7, 11 [1971] 67/91; A. Mayr, Die antiken Münzen der Inseln M., Gozo u. Pantelleria [1894]; C. Perassi, Aspetti della circolazione monetale sull'arcipelago maltese: C. Alfaro u. a. [Hrsg.], XIII Congreso Intern. de Numismática [Madrid 2005] 577/85). – Ein Schlaglicht auf die Verfassung nach der röm. Eroberung wirft ein Proxenie-Dekret für den Syrakuser Demetrius, das in Rom gefunden wurde u. entweder in das ausgehende 3. Jh. vC. datiert (Mayr 84f. 96f; Weiss 546; Rizzo 205; Buhagiar, Christianisation 12) oder aus spätrepublikanischer Zeit stammt (Bruno 19; M. Cassia, L'arcipelago maltese sotto il dominio romano: Bonanno / Militello 133/94, bes. 138: 2. H. 1. Jh. vC.?): Es nennt einen σύγκλητος καὶ δῆμος τῶν Μελιταίων sowie einen ἱεροθύτης u. zwei ἄρχοντες (IG 14, 953). – Cicero, Quaestor iJ. 75 auf Sizilien, erwähnt M. öfter. Unter den zahlreichen Vergehen, deren er Verres bezichtigt, spricht er auch von maltesischen Gewändern, die der Statthalter in Mengen geraubt habe (Verr. 2, 2, 176. 183), was auf eine weiterhin bedeutende Textilproduktion auf M. schließen lässt (so auch Sil. Ital. 14, 250f: telaque superba / lanigera Melite). Hier wurden auch kostbare Kissen (Cic. Verr. 2, 5, 27) u. Kopfbinden (Varro Men. 433) hergestellt. Maltesische Hündchen galten als beliebte Rasse (Strab. 6, 277; Plin. n. h. 3, 152; J. Busuttil, The Maltese dog: GreeceRome 16 [1969] 205/8). Die Bedeutung maltesischer Textilien u. Hündchen wird noch im 5. Jh. nC. hervorgehoben (Hesych. lex. s. v. Μελιταῖον [2, 644 Latte]). – Aus M. stammen Ciceros Bekannte Diodorus (Verr. 2, 4, 38) u. Licinius Aristoteles (fam. 13, 52). Cicero hätte iJ. 58 M. als Verbannungsort gewählt, wäre es ihm nicht verboten worden (Att. 3, 4). Auch im Zuge des Bürgerkrieges zwischen Caesar u. Pompeius wäre er gerne nach M. gegangen (ebd. 10, 7/9). – Die Inschrift des libertus Augusti Chrestion, der als procurator insularum Melitae et Gauli bezeichnet wird (CIL 10, 7494), deutet darauf hin, dass im Zuge der augusteischen Neuordnung die maltesischen Inseln von Sizilien getrennt u. einem kaiserl. Statthalter unterstellt wurden. Strittig ist, wann M. den Status eines municipium erhielt. Der erste Beleg stammt aus dem 2. Jh. (ebd. 7495). Weitere Inschriften belegen die für ein municipium üblichen Ämter u. Institutionen, wie das Duumvirat oder die Dekurionen (dazu Mayr 108). Der phönizische Ursprung des Ranges des πρῶτος Μελιταίων (IG 14, 601) bzw. Melitensium primus omnium (CIL 10, 7495), der auch Act. 28, 7 πρῶτος τῆς νήσου genannt wird, ist nicht zwingend (anders Mayr 108f; Rizzo 210/4). Dagegen spricht die weite Verbreitung dieses Titels (A. Suhl, Zum Titel πρῶτος τῆς νήσου [Erster der Insel] Act. 28, 7: BiblZs 36 [1992] 220/6). Auch Gozo erhielt spätestens ab dem 2. Jh. den Status eines municipium mit eigenem ordo (Bonanno, 3rd cent. 505f; M. Buhagiar, Gozo in late Roman, Byz. and Muslim times: Melita historica 12, 2 [1997] 113). Ebenfalls aus Gozo stammen die Weihinschriften an Geta (CIL 10, 7503), Julia Domna (ebd. 7502) sowie an **Constantius I (ebd. 7504) u. *Galerius (7505).

B. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Kulte. Die überlieferten Gottheiten u. Heiligtümer scheinen meist phönizischen bzw. karthagi-

schen Ursprungs zu sein. Die Bedeutung eines Tempels der *Hera / *Iuno, d. h. der *Astarte / Tanit (Tinnit), wird bei Cicero (Verr. 2, 4, 103f) deutlich, der berichtet, der Tempel sei stets unangetastet geblieben. Sogar Massinissa, König von Numidien 201/146 vC., habe die Tempelgüter zurückgeben lassen, nachdem ihm einer seiner Feldherrn *Elfenbein-Zähne aus dem dortigen Tempel als Geschenk mitgebracht hatte (so auch Val. Max. 1, ext. 2). Nur Verres sei so gottlos gewesen, die Tempelschätze durch Venussklaven (per servos Venerios) wegtragen zu lassen. Die Ursprünge dieses archäologisch nachgewiesenen Tempels reichen über die punische bis in die prähistorische Zeit zurück (s. unten). Auch auf Gozo gab es einen Astarte-Tempel (CISem 1, 1, 132). Die Bedeutung des Melkart-Herakles-Kultes bezeugen eine bilingue Weihinschrift aus dem 2. Jh. vC. (ebd. 122 u. 122bis; CIG 3, 5753; IGSic 600) u. Ptolemaios (geogr. 4, 3, 47), der auch einen Heratempel nennt. Weitere Inschriften (CIL 10, 7495. 8318 [?]) beziehen sich auf einen Apollo-Tempel. Der oben erwähnte Chrestion (ebd. 7494) ließ einen Proserpina-Tempel restaurieren. – Den Kaiserkult bezeugen die aus tiberischer Zeit stammenden Inschriften des ἀμφιπολεύσας ϑεῷ Αὐγούστῳ Castricius Prudens (IG 14, 601) u. der sacerdos perpetua Lutatia, der Gemahlin eines flamen perpetuus Gauli (CIL 10, 7501), sowie die Inschrift des flamen perpetuus divi Hadriani aus Gozo (ebd. 7507).

b. Architektur. 1. Kultgebäude. a. Tempel von Tas-Silg. Die Ruinen eines megalithischen Tempels des 4./3. Jtsd. wurden im 8. Jh. vC. in ein phönizisches Astarteheiligtum integriert, das bis ins 2. Jh. vC. verändert u. vergrößert wurde (Bruno 106f). In hellenistischer Zeit wurde an derselben Stelle ein neuer Tempel gebaut, dessen cella in dem prähistorischen Tempel lag, während westlich davon ein großes quadratisches Peristyl errichtet wurde (Buhagiar, Christianisation 45). Punische u. neopunische Inschriften belegen, dass der Tempel seinen ‚punischen Charakter' immer behielt. Sie zeigen auch, dass der phönizische Kult der Astarte mit der Zeit durch die Verehrung ihrer karthagischen Entsprechung Tanit (Tinnit) abgelöst wurde (ebd. 46). Es gibt ebenfalls Belege für den Hera-Kult (ebd.), so dass die Identifizierung mit dem fanum Iunonis Ciceros als gesichert gilt (s. oben; Rossignani 186; zum Übergang der Verehrung von Astarte / Tanit [Tinnit] auf Hera / Iuno: Bruno 118f).

β. Andere Tempel. Ptolemaios erwähnt geogr. 4, 3, 47 außer dem oben genannten Hera-Heiligtum auf M. auch einen Herakles-Tempel, dessen Identifizierung mit den Ruinen auf der Landspitze von Ras ir-Raheb aufgrund einer dort gefundenen Herakles-Statue (N. C. Vella, The lie of the land. Ptolemy's tempel of Hercules in M.: Anc. Near East. Stud. 39 [2002] 106 Abb. 5b) möglich, aber nicht sicher ist (Buhagiar, Christianisation 14). Wie in Tas-Silg wurde ein prähistorischer Bau in den phönizischen, später hellenist. Tempel integriert. – In ähnlich exponierter Lage am Rand einer Steilküste in Ras il-Wardija auf Gozo wurde ein in den Felsen gehauener Tempel unbekannter Weihe, möglicherweise ein Nymphaeum, gefunden. Keramikfunde belegen eine Nutzung vom 3. Jh. vC. bis in das 2. Jh. nC. (ebd. 15). – In der Beschreibung M.s von Joh. Quintinus Haeduus (16. Jh.) werden noch die Ruinen einer offenbar bedeutenden Tempelanlage am Grand Harbour auf der Halbinsel Vittoriosa erwähnt, die kurze Zeit später aufgrund der Erweiterung des Forts St. Angelo durch den Johanniterorden überbaut wurden (Descriptio insulae Melitae 5 [H. C. R. Vella, The earliest description of M. (Lyon 1536) by Jean Quintin d'Autun (Sliema 1980) 22]). – Außerdem könnten einige Hypogäen, Grotten u. Katakomben als Mithräen gedeutet werden (dazu C. Sagona, Looking for Mithra in M. [Leuven 2009]).

2. Profane Gebäude. Auffallend ist die große Anzahl (mehr als 20) auf M. u. Gozo gefundener römischer Villen (A. Bonanno, Distribution of villas and some aspects of the Maltese economy in the Roman period: Journ. of the Fac. of Arts, Royal Univ. of M. 1, 4 [1977] 73/81). Der eindrucksvollste dieser landwirtschaftlichen Betriebe, bestehend aus Wohngebäuden u. Öl-*Kelter-Anlagen, ist die Villa in San Pawl Milqi, die aufgrund ihrer Größe, Ausstattung u. exponierten Lage auf einem Hügel über der Salina-Bucht im Norden M.s bei ihrer Entdeckung für die Residenz des Präfekten Publius (s. u. Sp. 1261) gehalten wurde, was allerdings archäologisch bisher nicht zu belegen ist (Bruno 135; D. Locatelli, Nuove ricerche a San Pawl Milqi: Rossignani 257/73, bes. 260). Die Villa des 2./1. Jh. steht an demselben Ort, an dem sich schon drei prähistorische Gräber des

5./4. Jtsd. u. zwei punische Gräber des 3. Jh. vC. befanden. Die Nutzung ihrer Gebäude ist bis in das 9. Jh. nC. belegt (Buhagiar, Christianisation 50f). Weitere Villen, zB. in Birzebuga, Zejtun u. Kirkop, sind ebenfalls mit Öl-Keltern u. Abfüllanlagen ausgestattet, so dass der Olivenverarbeitung auf dem röm. M. größere Bedeutung zugeschrieben werden kann (Bruno 61; zur Produktion von Amphoren vgl. ebd. 85/97). – In Rabat kamen bei Ausgrabungen Überreste eines röm. Stadthauses des 2./1. Jh. zu Tage, das sich vor allem durch die hervorragend erhaltenen Mosaikfußböden des Innenhofes u. der angrenzenden Räume auszeichnet (Bonanno, Phoenician 308/17; T. C. Gouder, The mosaic pavements in the Museum of Roman Antiquities at Rabat, M. [Malta 1983]). Zahlreiche ornamentale Bodenmosaiken wurden auch in den Ruinen einer Badeanlage des 1./2. Jh. in der Nähe von Ghain Tuffieha gefunden (Bonanno, Phoenician 318/21 mit Abb.). Die Lage weit außerhalb Mdinas u. die bescheidene Größe der Anlage sprechen gegen eine Nutzung als öffentliches Bad u. lassen eher annehmen, dass sie zu einer (bisher nicht nachgewiesenen) privaten Villa gehörte (ebd. 319). Eine Villa mit vergleichbarer Badeanlage wurde in Ramla Bay bei Nadur auf Gozo ausgegraben (ebd. 342f).

II. Jüdisch. In den *Katakomben von St. Paul u. St. Agatha in Rabat finden sich mehrere aufgrund von Inschriften des 4./5. Jh. als jüdisch erwiesene Hypogäen (o. Bd. 20, 416; Buhagiar, Catacombs 92f. 112/33; H. Solin, Juden u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt: ANRW 2, 29, 2 [1983] 747f; s. u. Sp. 1264). Ein Epitaph nennt einen namenlosen γερουσιάρχης u. dessen Frau Eulogia πρεσβυτήρα (D. Noy, Jewish inscriptions of Western Europe 1 [Cambridge 1993] nr. 163; zur Frage einer Gemeindefunktion der Eulogia R. S. Kraemer, A new inscription from M. and the question of women elders in the Diaspora Jewish communities: HarvTheolRev 78 [1985] 431/8; *Juden); da der Gerousiarch zusätzlich als φιλεντόλι(ος) beschrieben wird, steht seine jüd. Herkunft außer Frage (A. Ferrua, Antichità cristiane. Le catacombe di M.: Civiltà cattolica 100, 3 [1949] 505/15, bes. 513f). Eine zweite Inschrift ist durch die beigefügte siebenarmige *Menorah als jüdisch identifiziert (ebd.; Kraemer aO. 432; Goodenough, Symb. 2, 57f; zu weiteren Inschriften Noy aO. nr. 164/6). Die Anwesenheit von Juden auf M. ist somit belegt, doch sind Aussagen über ihren Anteil an der maltesischen Bevölkerung u. ihre soziale Stellung nicht möglich; auch die Anfänge einer jüd. Gemeinde auf M. liegen im Dunkeln (ebd. 221; C. Roth, The Jews of M.: Transact. of the Jewish Hist. Soc. of England 12 [London 1931] 188 vermutet den Zuzug einzelner Juden schon unter den Phöniziern). – Zu einer auf M. gefundenen jüd. *Lampe vgl. Becker 77; Goodenough, Symb. 2, 105.

C. Christlich. I. Paulus auf Malta. Act. 28, 1/10 erzählt vom Schiffbruch des Paulus auf Μελίτη (wohl iJ. 60 nC.): Die Einheimischen nehmen Paulus u. seine Gefährten freundlich auf u. halten den Apostel, als er den Biss einer Schlange überlebt, sogar für einen Gott. Die Schiffbrüchigen überwintern auf M., u. die Act. erklären, Paulus habe alle Kranken der Insel geheilt. – In der frühchristl. Literatur dient der Schiffbruch des Paulus der moralischen Belehrung (Joh. Chrys. in Act. hom. 53, 2/5; 54, 1 [PG 60, 368/74]; Cyrill. Hieros. catech. 17, 31 [PG 33, 1005]; Ambr. in Lc. 7, 58 [CCL 14, 233] u. ö.). – Dass es sich bei der Insel Μελίτη der Act. um M. u. nicht um die Adria-Insel Mljet handelt, gilt als sicher (so ist Μελίτη eindeutig als die Insel M. südlich von Sizilien bezeugt [s. o. Sp. 1253]; auch lässt der Kontext von Act. 28, 1/10 auf M. schließen; vgl. Buhagiar, Christianisation 1/10; anders O. F. A. Meinardus, Melita Illyrica or Africana: OstkStud 23 [1974] 21/36; für die griech. Insel Kephallenia plädiert H. Warnecke, Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus^2 = StuttgBibelstud 127 [1989]; Lit. bei P. Guillaumier: M. Galea / J. Ciarlò [Hrsg.], St. Paul in M. [Valletta 1992] 98/112). Wenn in der frühchristl. Literatur die Lage der Insel überhaupt näher erläutert wird, identifiziert man sie mit M. (zB. Arator act. 2, 1121/7 [CCL 130, 391f]; Act. Petr. et Paul. 1. 6 [AAA 1, 178. 181], die den Namen Gaudomelete [= Melite bei Gaudos (Gozo)] verwenden; zu dieser in spätröm. u. byz. Texten geläufigen Bezeichnung Buhagiar, Shipwreck 2_{4f}). Kaiser *Konstantinos VII Porphyrogennetos (10. Jh.) ist der erste u. jahrhundertelang der einzige, der Melite mit Mljet identifiziert (adm. imp. 36 [164 Moravcsik]; Buhagiar, Christianisation 2). – Die Erzählung vom Biss einer Schlange (ἔχιδνα), die Paulus nicht vergiftete oder tötete (Act. 28, 3/6), war legendenbildend; angeblich hätten durch

diesen Vorgang alle Schlangen M.s ihr *Gift verloren u. die Erde der Insel Heilkraft gegen jedes Gift erhalten (Pillen aus dieser Erde u. versteinerte Zungen der von Paulus verfluchten Schlangen [fossile Haifischzähne] galten als *Antidota; *Becher aus maltesischem Ton sollten vor Vergiftung schützen; A. A. Barb: o. Bd. 10, 1240; Buhagiar, Christianisation 8f); Paulus gilt auf M. u. in ganz Süditalien als Schutzpatron gegen Gifttiere (Barb aO. 1240f). – Die Act. berichten von keinerlei Missions- oder Predigttätigkeit durch Paulus u. seine Gefährten auf M. Auch mithilfe archäologischer Funde u. Schriftquellen ist eine christl. Präsenz auf der Insel vor dem späten 4. Jh. nicht belegbar (Buhagiar, Christianisation 6; ders. Shipwreck 4; s. unten).

II. Christliches Leben auf Malta. a. Bis zum 4. Jh. Der Legende ist die späte hagiographische Tradition zuzuweisen, derzufolge der von Paulus bekehrte πρῶτος von M. (zu diesem Titel s. o. Sp. 1256), Publius, erster Bischof von M. wurde u. als Bischof von **Athen das Martyrium erlitt (vgl. Martyrolog. Adon. [9. Jh.]: PL 123, 147f. 194; Festtag 21. I.). Auch die von *Constantinus d. Gr. vorgenommene Schenkung von Landbesitz in ‚Mengaulum' an das *Baptisterium des Lateran (Lib. pontif. 34, 15 [1, 175 Duchesne]) kann nicht als Beweis für eine christl. Gemeinde auf M. dienen; selbst bei Annahme einer Verschreibung des ursprünglichen ‚Melitegaudos' belegt das Vorhandensein kirchlichen Besitzes auf M. bzw. Gozo nicht zwingend die Anwesenheit von Christen (Buhagiar, Shipwreck 5f). Eine christl. Gemeinde auf M. wird wohl erst im Zuge sizilischer Mission entstanden sein (etwa Anf. des 4. Jh.; ders., M. 80f).

b. Viertes bis achtes Jh. M. dürfte wie das benachbarte Sizilien u. andere Inseln des westl. Mittelmeers im 5. Jh. unter vandalischer u. später ostgotischer Herrschaft gestanden haben (Buhagiar, M. 98/101. 107f; Brown 72f). Im 6. Jh. wird M. unter byzantinische Herrschaft gefallen sein. Prokop berichtet, dass im Zuge der Berbereinfälle in Libya Christen ‚nach Sizilien u. auf die anderen Inseln' flohen, die als Teil des byz. Reiches Sicherheit versprachen (b. Vand. 2, 23; zur Datierung Brown 73). – Die Anfänge eines Bischofssitzes auf M. sind unklar. Im 5. Jh. ist kein eigener Bischof belegt; die Insel gehörte vielleicht zur Ecclesia Africana (ebd.). Die Quellenlage für das 6. Jh. ist unsicher: Zwar unterschreibt ein episcopus Ecclesiae Melitensis das Constitutum de Tribus Capitulis des Papstes Vigilius vJ. 553, doch ist die Überlieferung des Namens unklar u. eine Verbindung mit M. umstritten (Coll. Avell. 83, 312 [CSEL 35, 1, 319] überliefert mit Alexander u. Lucianus gleich zwei Bischöfe aus M. [vgl. den kritischen Apparat zSt.]; Mansi 9, 106C u. PL 69, 113f dagegen nennen Alexander episcopus Ecclesiae Melitenae u. Julianus episcopus Ecclesiae Melitensis; vgl. Buhagiar, M. 114; Brown 74 mit Anm. 34; zu weiteren sehr unsicheren Belegen für Bischöfe von M. aus der Spätantike ebd. 72). – Gregor d. Gr. ist Ende des 6. Jh. der erste verlässliche Gewährsmann für einen Bischofssitz auf M.: Im J. 592 weist er Bischof Lucillus v. M. an, den Teil seines Klerus, der zur Ecclesia Africana gehörendes Land besitzt, dazu anzuhalten, die pensio darauf zu zahlen (ep. 2, 36 [CCL 140, 121]). 598 fordert er den Bischof von Syrakus auf, Lucillus aufgrund eines nicht näher spezifizierten Vergehens seines Amtes zu entheben, ihn u. seine Komplizen in Klöster zu schicken sowie Klerus u. Volk von M. einen neuen Bischof wählen zu lassen (ebd. 9, 25 [140A, 585f]). Lucillus scheint sich jedoch widersetzt zu haben, denn Gregor weist iJ. 599 den defensor Siciliae an, ihn u. dessen Sohn zur Übergabe des in ihrem Besitz befindlichen Kirchengutes an den neuen Bischof Traianus zu veranlassen (ebd. 10, 1 [825/7]). Ein letztes Mal erwähnt Gregor den maltesischen Bischofssitz in einem Brief vJ. 603 an die ‚Bischöfe von Sizilien', unter die er auch Traianus v. M. rechnet (ebd. 13, 20 [1020f]), u. dokumentiert so die enge Verbindung der Kirchen von Sizilien u. M. (Brown 75). – Dass kein weiterer Bischof von M. aus der Spätantike, nicht einmal aus Konzils- oder Synodalakten, bekannt ist, wird mitunter auf die geringe Bedeutung der Insel oder auf die unsichere Lage angesichts der muslimischen Überfälle zurückgeführt (ebd. 78). Im 8. Jh. wird M. zusammen mit Sizilien mit kaiserlicher Zustimmung vom Patriarchat von Kpel annektiert; Syrakus wird Sitz eines Metropoliten u. M. Suffraganbistum (ebd. 80).

c. Mönchtum. Gregor d. Gr. erwähnt an zwei Stellen seiner Korrespondenz Mönche im Zusammenhang mit M.: Zunächst heißt es, Lucillus u. seine Helfer sollten für ihr

Vergehen Buße in Klöstern tun (ep. 9, 25 [CCL 140A, 585f]), später, Bischof Traianus solle von einigen Mönchen aus dem Kloster, dessen Vorsteher er in Syrakus gewesen war, nach M. begleitet werden (ebd. 10, 1 [825/7]). Diese beiden Texte erlauben jedoch keine Rückschlüsse über Mönchtum bzw. Klöster auf M. Während in ep. 9 unklar bleibt, ob sich die erwähnten Klöster überhaupt auf M. befinden (möglich wäre auch Sizilien, da der Bischof von Syrakus für die Bestrafung zuständig war), könnte ep. 10 sogar eher darauf hindeuten, dass die Traianus begleitenden Mönche sozusagen die Keimzelle eines bis dahin inexistenten mönchischen Lebens auf M. bilden sollten (Brown 75; der Bericht des Gregor v. Tours von einem monasterium Melitensim [hist. Franc. 5, 9 (MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 204)] bezieht sich auf einen Ort in der Auvergne; vgl. Buhagiar, M. 116/8 zu weiteren legendarischen Traditionen von Mönchen auf M.). Archäologische Befunde sind in diesem Zusammenhang nicht beweiskräftig (ebd. 116).

III. Architektur. a. Kirche von Tas-Silg. Der o. Sp. 1257 beschriebene Hera-Tempel wurde nach dem 1. Jh. nC. aus ungeklärten Gründen verlassen u. verfiel. Erneute Bautätigkeit setzte wohl frühestens im 5. Jh. ein, wie durch Funde von afrikanischen Tonlampen vom Typ IIA belegt ist (Buhagiar, Christianisation 217 Abb. 57; J. W. Hayes, Late Roman pottery [Cambridge 1972] 313f). Eine dreischiffige christl. Basilika mit östlichem Querschiff u. Apsis wurde an der Stelle des zentralen Tempelhofes errichtet. Der Stylobat diente als Fundament der Seitenwände, während die Säulen des Peristyls bei der Innengestaltung der Kirchen wiederverwendet wurden (Buhagiar, Christianisation 46). Östlich der Apsis, im Bereich der vormaligen cella bzw. des megalithischen Tempels, wurden Reste eines rechteckigen Baptisteriums gefunden. Erhalten ist noch die in den Boden eingelassene, rechteckige Piscina mit Stufen an den Schmalseiten (Bonanno, Phoenician 271). Unter der zerbrochenen Bodenplatte der Piscina wurde ein Münzhort aus 275 Bronze- u. Silbermünzen des 4. bis 6. Jh. u. einer Goldmünze Konstantins IV, geprägt in Syrakus zwischen 670 u. 674, gefunden, über dessen Zweck bisher nur Vermutungen angestellt werden können (C. Perassi, Il deposito monetale: Rossignani 219/37). Beide Gebäude scheinen bis zur arab. Eroberung 870 benutzt worden zu sein u. in diesem Zeitraum mehrfache Umbauten u. Veränderungen erfahren zu haben (Buhagiar, Christianisation 48).

b. San Pawl Milqi. Der Fund einer Zisterne sowie einer Kalksteinplatte, in die zwei Schiffe u. eine menschliche Figur eingeritzt waren, unter der neuzeitlich auf den Ruinen der Villa errichteten Pauluskirche wurde in den 1960er Jahren als Beleg für den Aufenthalt des Paulus in diesem, dem Präfekten Publius zugeschriebenen Haus gewertet, was jedoch wissenschaftlich nicht haltbar war (ebd. 52f). Die Villa war zwar während der ersten christl. Jhh. in Benutzung, aber es gibt keine sicheren Hinweise auf ein religiöses oder kultisches Zentrum (ebd. 43). Den einzigen Beleg für das Christentum bieten vier Öllampen mit Kreuzen bzw. einem Christusmonogramm des 5. Jh. aus einem kleinen Hypogäum in der Nähe der Villa (ebd. 49; Becker 67f. 156f nr. 22. 24/6 Taf. 28).

c. Katakomben. (Buhagiar, Christianisation; ders., Cemeteries; V. Fiocchi Nicolai, Art. Katakombe: o. Bd. 20, 408/10; S. Ristow: ebd. 416.) Außer zahlreichen über die Insel verteilten kleineren Hypogäen gibt es in Rabat zwei größere unterirdische Nekropolenkomplexe, S. Paolo u. S. Agata, die allerdings nicht als geplante Gemeindezömeterien angelegt wurden, sondern aus der Vereinigung verschiedener Familienhypogäen entstanden u. deren Größe daher auch nicht annähernd die römischer Katakomben erreicht. Vorläufer dieser Bestattungsform sind phönizisch-punische Kammergräber, die statt über eine Treppe durch einen Schacht zugänglich waren (Buhagiar, Christianisation 23f). Christliche u. jüdische Bestattungen in den Katakomben sind durch Inschriften belegt, deren Formulare auf eine Zeitspanne zwischen dem 4. u. 6. Jh. hindeuten (ebd. 32). Eine maltesische Besonderheit sind die sog. Fenstergräber (Fiocchi Nicolai aO. 409; Buhagiar, Christianisation Abb. 37, 1), die sich aus den punischen Grabkammern entwickelt zu haben scheinen (ebd. 24). Ebenfalls typisch ist die Form des Baldachingrabs (ebd. Abb. 37, 4), die sonst nur noch aus Hypogäen in ländlichen Gebieten Siziliens bekannt ist (ebd. 24; V. Rizzone, Catacombe degli Iblei: Bonanno / Militello 195/208). Die in den röm. u. nordafrikanischen Katakomben so häufigen Loculi wurden auf M. nahezu ausschließlich für Kinderbestattungen benutzt (Buhagiar,

Cemeteries 211). Eine weitere Besonderheit sind die in den Grabkammern häufig aus dem Felsen gearbeiteten runden Mensen mit angeschlossenen Liegebänken, auf denen Totenmähler gehalten werden konnten (ebd. 211f; N. Zimmermann, Mahl VI: o. Sp. 1112f). Malereien u. Ausstattungsgegenstände sind kaum erhalten, da die Katakomben im 19. Jh. geplündert wurden.

E. Becker, M. sotterranea. Stud. zur altchristl. u. jüd. Sepulkralkunst = Zur Kunstgeschichte des Auslandes 101 (1913). – A. Bonanno, M. Phoenician, Punic and Roman (Valletta 2005); M. in the 3rd cent.: A. S. King / M. Henig (Hrsg.), The Roman West in the 3rd cent. Contributions from archaeology and history = BritArchReports Intern. ser. 109 (Oxford 1981) 505/13. – A. Bonanno / P. Militello (Hrsg.), M. in the Hybleans, the Hybleans in M. = Koinè archeologica, sapiente antichità 2 (Palermo 2008). – T. S. Brown, Byz. M. A discussion of the sources: A. T. Luttrell (Hrsg.), Medieval M. Studies on M. before the knights (London 1975). – B. Bruno, L'arcipelago maltese in età romana e bizantina = Bibliotheca Archaeologica 14 (Bari 2004). – M. Buhagiar, Late Roman and Byz. catacombs and related burial places in the Maltese islands = BritArchReports Intern. ser. 302 (Oxford 1986); The Maltese early Christian cemeteries: Bonanno / Militello 209/15; The christianisation of M. Catacombs, cult centres and churches in M. to 1530 = BritArchReports Intern. ser. 1674 (Oxford 2007); Early Christian and Byz. M. Archaeological and textual considerations: Library of Mediterranean History 1 (1994) 77/125; St. Paul's shipwreck and early Christianity in M.: Catholic Historical Rev. 93 (2007) 1/16. – A. Claridge, Art. Melita (M.): PrincEncClassSites (1976) 568f. – A. Mayr, Die Insel M. im Altertum (1909). – F. P. Rizzo, M. e la Sicilia in età romana. Aspetti di storia politica e costituzionale: Kokalos 22/23 (1976/77) 173/214. – M. P. Rossignani, La ripresa delle indagini della missione archeologica italiana a M.: RendicPontAcc 78 (2005/06) 183/200. – S. Samerski, Art. M.: LThK³ 6 (1997) 1252. – J. Weiss, Art. Melite nr. 11: PW 15, 1 (1931) 543/7.

Marcello Ghetta (A. B.I.a) / Elisabet Enß (B.I.b. C.III) / Theresa Nesselrath (B.II. C.I/II).

Mammon s. Armut I (Beurteilung): o. Bd. 1, 703; Geld: o. Bd. 9, 797/907; Habsucht (Geiz): o. Bd. 13, 226/47.

Mamre s. Iudaea: o. Bd. 19, 101f.

Manasse s. Fälschung, literarische: o. Bd. 7, 256; Jakob und Esau: o. Bd. 16, 1118/217; Joseph I (Patriarch): o. Bd. 18, 715/48.

Mancipatio s. Erwerb: o. Bd. 6, 437f; Grundbesitz I (rechtsgeschichtlich): o. Bd. 12, 1180f.

Mandäer s. die Nachträge.

Mandel, Mandelbaum: s. Baum: o. Bd. 2, 12f; Nuss; Rose.

Mandorla s. Nimbus.

Mandragora s. Alraun: o. Bd. 1, 307/10.

Manes (Di Manes).

A. Begriff. Seit spätrepublikanischer Zeit wird für die als göttliche Wesen verehrten Seelen der Verstorbenen der Begriff M. verwendet (Cic. Verr. 2, 5, 113 [70 vC.]: ‚di M. innocentium‘). Hergeleitet wurde das Wort von altlateinisch manus = bonus, daher gedeutet als die ‚guten‘ Götter, als Antiphrase (I. Opelt, Art. Euphemismus: o. Bd. 6, 949; s. u. Sp. 1272) oder im wörtlichen Sinne (Varro ling. 6, 4; Fest. s. v. manuos [132 Lindsay]; Paul. / Fest. s. vv. matrem matutam u. mane [109. 112 Lindsay]; Non. s. v. manum [1, 92 Lindsay]; Serv. Verg. Aen. 1, 139; 2, 268; 3, 63 [1, 60. 264. 347f Thilo / Hagen]; zu Etymologie u. Deutung Hild 1571; Wissowa, Rel.² 238f; Marbach 1051f; Latte, Röm. Rel. 99). Nach Varro war die beim Fest der Compitalien verehrte Göttin Mania die Mutter der *Laren (ling. 9, 61; Macrob. Sat. 1, 7, 34; Arnob. nat. 3, 41), nach Festus die Mutter oder Großmutter der M. (s. v. manias [114 L.]).

B. Nichtchristlich. I. Literarische Zeugnisse. Dass den Seelen verstorbener Vorfah-

ren als göttlichen Wesen Opfergaben dargebracht werden sollten, geht nach römischer Vorstellung auf Romulus (Ovid. fast. 5, 479/84) oder König Numa (Liv. 1, 20, 7; Macrob. Sat. 1, 13, 3) zurück. Nach einer dem König Servius Tullius zugeschriebenen Bestimmung drohte demjenigen die Verfluchung, der seine *Eltern misshandelte; er verfiel den divi parentum, den Göttern der Ahnen (Fest. s. v. plorare [260 L.]). Diese entsprechen wahrscheinlich den bei Plut. vit. Rom. 22, 3 genannten χθόνιοι θεοί. In den *Komödien des Plautus u. Terenz begegnen M. nicht; lediglich einmal werden die dii Penates meum parentum angerufen (Plaut. merc. 834). Cato d. Ä. nennt in Zusammenhang mit den Larentalia ein jährlich stattfindendes Totenopfer (parentatio: orig. frg. 16 [1, 60 Peter]). Die Mutter des C. Gracchus, Cornelia, erwartete von ihrem Sohn, dass er nach ihrem Tod Opfer darbringe u. den deus parens anrufe (Nep. frg. 59 Marshall). Die di parentes wurden aber (wie später die M.) im Allgemeinen als Gesamtheit verstanden (Bömer 101/4). Den di parentum waren die am 13. II. beginnenden u. bis zum 21. II. dauernden Trauertage (dies parentales, Parentalia) gewidmet, bei denen die Tempel geschlossen blieben, *Magistrate sich als Privatleute zu verhalten hatten u. keine *Hochzeiten gefeiert wurden (H. H. Scullard, Röm. Feste [1985] 74/6; J. Rüpke, Kalender u. Öffentlichkeit [1995] 297f; zur Dauer G. Radke, Anmerkungen zu den ersten fünf feriae publicae der röm. Fasten: Religio Graeco-Romana, Festschr. W. Pötscher [Graz 1993] 177/93). Die Familien gedachten ihrer Toten, versammelten sich an den Gräbern, spendeten *Kränze, Früchte, *Brot, Wein u. wohlriechende Flüssigkeiten; Tiere wurden geopfert (Cic. leg. 2, 21, 54; Ovid. fast. 2, 533/44; Hild 1571/3; Wissowa, Rel.[2] 232f; Bömer 1/8. 29/42; Otto 68f; Latte, Röm. Rel. 98f; Scheid 139; *Ahnenkult; *Mahl). Durch die Opfer sollten die Seelen der verstorbenen Vorfahren versöhnt werden (Ovid. fast. 2, 533: animas placare paternas; 2, 547/56). Auch bei den im Dezember gefeierten Larentalia wurden den di inferi Totenopfer dargebracht (Wissowa, Rel.[2] 233/5; Scullard aO. 210/2). Nach Verbrennung des Körpers wurde die Seele des Verstorbenen als göttliches Wesen betrachtet (Varro ant. rer. div. frg. 210 Cardauns; zitiert bei Plut. quaest. Rom. 14, 267B u. Aug. civ. D. 8, 26; Cic. leg. 2, 22, 55), die auf die Erde zurückkehren u. Rache nehmen konnte (Cic. Pis. 16; Vatin. 14). *Lucretius nimmt auf die Vorstellung Bezug, dass die M. die Seelen der Toten an die Ufer des Acheron führten (6, 763f). Dass Feste zu Ehren der verstorbenen Vorfahren in der röm. Gesellschaft eine so große Bedeutung hatten, hängt sicherlich auch mit der besonderen Ausgestaltung der röm. patria potestas zusammen. Bei den am 9., 11. u. 13. V. gefeierten Lemuria vertrieb der pater familias um Mitternacht, *Bohnen hinter seinen Rücken werfend u. neunmal die Formel ‚M. exite paterni' sprechend, die M. aus dem Haus (Varro: Non. s. v. lemures [1, 197 L.]; Ovid. fast. 5, 419/44; Bömer 29/42; Scullard aO. 118f). – Bei den Dichtern augusteischer Zeit u. bei Livius ist die Bezeichnung M. bzw. di M. bereits allgemein verbreitet; die Seelen der Verstorbenen wurden als göttliche Wesen angesehen, denen jährliche Opfer u. Gebete am Grab bzw. am Hausaltar darzubringen waren, um sie zu besänftigen (Verg. Aen. 10, 819f; Hor. ep. 2, 1, 138; Propert. 4, 7, 1f; Liv. 1, 20, 7; 8, 9, 6/8; 10, 28, 13; weitere Belege: Hild 1573f; Marbach 1052. 1054/7; Otto 71). Die bei Vergil geschilderte parentatio des **Aeneas am Grab des Anchises (Verg. Aen. 5, 42/103; vgl. Ovid. fast. 2, 543/6), die geradezu als Aition der Parentalia angesehen werden kann, entspricht dem von Augustus inszenierten Totenritual für die Caesaren; bei den alljährlich begangenen Totenfeiern wurden den M. mit dunklen Binden geschmückte schwarze Tiere als holocaustum geopfert (J. Scheid, Die Parentalia für die verstorbenen Caesaren als Modell für den röm. Totenkult: Klio 75 [1993] 188/201). Da die Seelen der Toten, deren Reich die Unterwelt war (Ovid. met. 2, 302; Liv. 7, 6, 4), als Geister auf die Erde zurückkehren u. umherwandeln konnten (Ovid. fast. 2, 565f), wurden sie auch als larvae bezeichnet (Fest. s. v. Manias [114 L.]; Sen. apocol. 9, 3). Auch mit den lemures wurden die M. gleichgesetzt, die als Seelen der Ahnen (animae paternae) u. als Schatten (umbrae) verstanden wurden (Ovid. fast. 2, 533/5. 541; 5, 421f. 483; vgl. Paul. / Fest. s. v. fabam [77 L.]; Schol. Pers. 5, 185 [38 Nikitinski]; Wissowa, Rel.[2] 235; Otto 69f; Latte, Röm. Rel. 99; Toynbee 34f; Scheid 139). – Als die nach Zahl u. Wesen unbestimmte Menge der im Totenreich waltenden Gottheiten sind die M. den di inferi gleichgesetzt, wenn es sich um die Vor-

fahren einer gens handelt, den di parentum. Auch einzelne Seelen von Verstorbenen können angerufen werden (Tac. ann. 13, 14, 3). Im übertragenen Sinne kann mit M. auch das Totenreich oder ein Leichnam bezeichnet werden (Hild 1473f; Wissowa, Rel.[2] 238f; Marbach 1055/7; Otto 72/4). – Vielfacher Ausgangspunkt für spätantike Diskussionen wurde die Systematisierung des *Apuleius, der bei den unterschiedlichen Arten von Dämonen (variae species daemonum; *Geister) zwischen der menschlichen Seele im lebenden Körper (εὐδαίμων, *Genius) u. der Seele nach dem Tod unterschied. Unmittelbar nach dem Tod würden die Seelen der Verstorbenen als Lemures bezeichnet, nach dem altlat. Lemur, dann je nach ihrem Vorleben u. der Fürsorge durch die Angehörigen als gütige Lares familiares, die für die Nachkommen sorgen u. über das Haus walten, oder als böse Larvae, die umherirrend keine Ruhe finden. Manis Deus heiße die Seele, bei der ungewiss sei, ob aus ihr ein Lar oder eine Larva werde. Zu wirklichen Göttern würden die Seelen nicht, sie blieben Dämonen (Apul. Socr. 15, 150/4; apol. 64; M.-L. Lakmann, Einführung in die Schrift: M. Baltes u. a. [Hrsg.], Apuleius. De deo Socratis [2004] 32f). Diese Systematisierung entspricht allerdings nicht den früheren Zeugnissen u. ist als gelehrte Spekulation zu werten (Wissowa, Rel.[2] 239f). Die M. seien (so Apuleius) der Gattung nach Lebewesen, ihrer Anlage nach vernunftbegabt, ihrer Seele nach erregbar, ihrem Körper nach luftartig, ihrer Lebenszeit nach ewig (Apul. Socr. 12f, 145/8; M. Bernard, Zur Dämonologie des Apuleius v. Madaura: RhMus 137 [1994] 358/73). Nach *Martianus Capella (s. u. Sp. 1271) unterstehen die M. der Macht Plutos, der als Summanus der höchste der M. sei; jedem Körper würden von der *Empfängnis an M. zuteil, genauso wie jeder einen *Genius habe (2, 160/2).

II. Römische Inschriften. Um 100 vC. wurde in Hispellum in Umbrien dem Deus Maanium ein Stein geweiht, noch ohne Nennung eines Namens (CIL 1, 2[2], 2117). Als frühester Grabstein mit dis Manibus gilt der des L. Caecilius Rufus, der in den letzten Jahrzehnten des 1. Jh. vC. verstarb (CIL 1, 2[2], 761; Hild 1573_6; Otto 70f). Auch für *Grabinschriften, die den di parentes geweiht sind, gibt es nur einen Beleg aus republikanischer Zeit (CIL 1, 2[2], 1596; Bömer 20/2). In der Kaiserzeit ist dis Manibus eine sehr weit verbreitete Formel, die sich in allen Provinzen im lat. Westen des Röm. Reiches findet, wohingegen Widmungen an die di parentes weitaus seltener sind (ebd. 15/23; Pietri 537f). Auf griechischen Inschriften Roms begegnet entsprechend θεοὶ καταχθόνιοι (vgl. CIL 6, 10971: d[is] θεοῖς καταχθονίοις M[anibus]; F. Mosino, Θεοῖς καταχθονίοις: RivCultClassMedioev 42 [2000] 291f). Die Gräber wurden unter den Schutz der M. gestellt (so CIL 5, 7747; 6, 5176: locus deis Manibus consacratus), sind den M. ein sacrum. Die Laudatio Turiae endet mit einer Anrufung an die di M., die Verstorbene ungestört ruhen zu lassen (2, 69 [CIL 6, 1527]; *Leichenrede), ein Wunsch, wie er sich auch sonst auf Grabsteinen findet (CLE 2136: sint tibi placati M. et tuta quiescas). Andere Grabinschriften enthalten eine Warnung an die Lebenden, die M. nicht zu stören (CIL 6, 5075; 10, 2289). Auf den kaiserzeitl. Grabinschriften wurden die M. als Gesamtheit der Seelen aller Verstorbenen, als göttliche Seelen eines bestimmten Hauses (ebd. 6, 9659: diis parentibus suis) oder als vergöttlichte Seele eines einzelnen Verstorbenen (dis Manibus mit einem Namen im Genitiv; Dessau nr. 8393: M. tui) verstanden (Marbach 1059f; Pietri 537f). M. kann daher auch als Femininum aufgefasst werden (CIL 5, 6710; 6, 13142. 18817; Dessau nr. 8017: dis deabus Manibus). Als Anrufung an die Totengötter leitete dis Manibus oder dis Manibus sacrum (meist abgekürzt als DM bzw. DMS) in der Regel den Grabtext ein. Welche Jenseitsvorstellungen sich mit diesen Anrufungen verbanden, ist nicht sicher zu bestimmen (Toynbee 36f). Auch Sklaven bedienten sich bereits im 1. Jh. nC. auf ihren Grabsteinen der Formel dis Manibus mit der größten Selbstverständlichkeit (F. Bömer, Unters. über die Religion der Sklaven in Griechenland u. Rom 4 [1963] 180f. 184/7). – Die Formel dis Manibus setzte sich im 1. Jh. nC. auch in den Provinzen durch. Frühe Belege aus Windisch (Schweiz) gehören in flavische Zeit; einer der ersten Belege aus den german. Provinzen (Rhein- u. *Donauprovinzen) ist der in *Mainz aufgestellte Grabstein des Ti. Claudius Zosimus aus domitianischer Zeit (ArchÉpigr 1989, 564; Raepsaet-Charlier). Erweiterungen der Formel wie zB. D(is) M(anibus) et memoriae, D(is) M(anibus) et memoriae aeternae oder D(is) M(anibus) perpetuae se-

curitati finden seit dem 2. Jh. vor allem in den gallischen Provinzen, aber auch in Italien u. in den Provinzen an Rhein u. Donau Verbreitung (Boppert 108; Pietri 522f). A. Audin, Gens de Lugdunum (1986) 18/20 führt Aufkommen u. Verbreitung dieser Formeln auf das Vordringen östlicher Mysterienreligionen zurück. Mit der Vorstellung eines himmlischen Weiterlebens der Seelen nach dem Tod hätten sie veränderten Lebens- u. Jenseitsvorstellungen den Boden bereitet (ders. / Y. Burnand, Chronologie des épitaphes romaines de Lyon: RevÉtAnc 61 [1959] 320/52; *Jenseits). Im Gegensatz zu christlichen Eingangsformeln, nach denen die Seele im Frieden Gottes ruhen möge, gibt die Formel d(is) M(anibus) et memoriae aeternae der Hoffnung Ausdruck, dass der Verstorbene in der Erinnerung der Nachwelt weiterlebt (Boppert 111). In den gallisch-german. Provinzen hält sich die Formel Dis Manibus einschließlich der genannten Erweiterungen noch während des gesamten 3. Jh. (Raepsaet-Charlier).

C. Christlich. I. Manes / Di Manes in christlichen literarischen Zeugnissen. Auch in der Spätantike ist der göttliche Charakter der M. als Seelen der Verstorbenen zumindest aus der Überlieferung noch bekannt; mit Berufung auf Varro werden unterschiedliche Deutungen zusammengestellt (Arnob. nat. 3, 41; Aug. civ. D. 8, 26: omitto quod Varro dicit omnes ab eis mortuos existimari M. deos; Isid. Hisp. orig. 8, 11, 100: M. deos mortuorum dicunt, quorum potestatem inter lunam et terram asserunt; vgl. Prud. c. Symm. 1, 402/5; Auson. comm. prof. Burd. 22, 22; 26, 1; ähnlich Serv. Verg. Aen. 3, 63 [1, 347f Thilo / Hagen]). Im 4. Jh. nC. griffen **Calcidius (comm. 131/5) u. mit leichten Abwandlungen *Augustinus (civ. D. 8f, bes. 8, 16; 9, 11) die Dämonologie des Apuleius auf (Karfíková 162/5; vgl. Martian. Cap. 2, 151/67 u. o. Sp. 1269; zur Rezeption im MA Karfíková 166/71; *Geister): als Ahnengeister erfüllten die M. u. andere Halbgötter u. Dämonen die mittleren Schichten der Luft zwischen Göttern u. Menschen. Augustinus griff solche Vorstellungen scharf an, da die Dämonen den Menschen kein sittliches Beispiel geben könnten, denn ihre Seelen seien den *Affekten ausgeliefert (civ. D. 9, 6/10); selbst die bösen Menschen hätten so Aussicht, als larvae oder di M. verehrt zu werden u. Opfer u. göttliche Ehrenbezeugungen zu erhalten (ebd. 9, 11). Er lehnt eine zwischen Göttern u. Menschen anzusetzende Natur der Dämonen ab; Christen sähen ihre Toten, auch die Märtyrer, nicht als göttliche Wesen an (ebd. 8, 26; Karfíková 165. 172/89). Auch *Isidor v. Sevilla, der M. als *Euphemismus erklärt (vom Namen her milde u. mäßig, seien sie tatsächlich Schrecken erregend u. grausam; s. o. Sp. 1271), greift noch auf die Dämonologie des Apuleius zurück (orig. 1, 37, 24; 8, 11, 100f; 10, 139; vgl. 5, 30, 14). Den Bericht Isidors übernimmt im 9. Jh. wörtlich Rabanus Maurus (univ. 15, 6 [PL 111, 434B/C]; Karfíková 166).

II. Dis manibus in christlichen Inschriften. In der Spätantike ist die Formel d(is) M(anibus) nur noch selten zu finden. Die Vorstellung eines Weiterlebens im Reich Gottes vertrug sich nicht mit der Vorstellung göttlicher Totenseelen u. Ahnengeister. Statt den M. werden die Verstorbenen dem christl. Gott anvertraut (in deum ivit; deo domino devotus; ad caelestia regna transivit usw. [W. Schmitz, Die spätantiken u. frühmittelalterl. Grabinschriften in Köln (4./7. Jh. nC.): KölnJb 28 (1995) 643/776 nr. 7. 4. 1]). Trotzdem verschwindet die Formel dis Manibus nicht gänzlich. Auch aus dem 4. Jh. sind noch Inschriften bekannt, die mit d(is) M(anibus) einsetzen, wobei umstritten ist, ob d(is) M(anibus) als inhaltsleere Formel tradiert wurde oder zumindest den Steinmetzen in ihrer Bedeutung noch bewusst war (Nordberg 218/21). Fehlen Kennzeichen des christl. Glaubens, kann es sich um Angehörige nichtchristlicher Religionen handeln (Boppert). Doch die Anrufung der M. begegnet auf spätantiken Grabinschriften auch kombiniert mit Christogrammen, Tauben u. *Fischen (auch mit Christogramm zwischen D u. M: ILCV 3889C/D. 3911A), mit christlichen Eingangsformeln, mit der Formel in pace oder anima sancta sowie mit der Verzeichnung des Todes- bzw. Bestattungstages (Zusammenstellung der Inschriften: ILCV 3884/957B bzw. 3, 425/7; für Rom: Nordberg 212/6; doch lässt sich ein christl. Bekenntnis des Verstorbenen nicht in allen Fällen sicher erschließen). Selbst auf jüdischen Inschriften kommt die Formel vor (zB. ILCV 4853. 4875/8). Christliche Inschriften mit D(is) M(anibus) stammen vor allem aus Rom (Nordberg), weitere aus Italien. Auch in den nordafrikan. Provinzen sind sie sehr häufig belegt (L. Ennabli, Les inscriptions funérai-

res chrétiennes de Carthage 1/3 [Rome 1975/91]; Boppert 116; Pietri 565f). Datierte Inschriften gehören in dJ. 298 (ILCV 3888; IUR 19947) u. in das 4. Jh. (ILCV 3888A. 3904; aus Samnium ebd. 3911), reichen aber noch bis in das 5. u. 6. Jh. (ebd. 2815A/B. 3185A. 3926A. 3927. 3935f). Ausgeschlagen findet sich ein d(is) M(anibus) auf den christl. Grabinschriften CIL 6, 22006. 22771 u. IUR 6147. Im christl. Sinne umgedeutet wird die Eingangsformel auf Steinen, auf denen d(is) M(anibus) durch B(onae) M(emoriae) bzw. B(onae) M(emoriae) S(acrum) ersetzt ist. Wie DM kann b(onae) m(emoriae) am Anfang der Inschrift stehen, gefolgt von einem Namen im Nominativ, Genitiv oder Dativ (ILCV 146. 284. 1494. 2745A. 4236; J. Guyon, L'apport d'un matériel tardif: La langue des inscriptions latines de la Gaule [Paris 1989] 146; Jacobsen 1, 73; Nordberg 221; Pietri 566). In den gallisch-german. Provinzen u. in *Britannien lässt sich ein Weiterleben der Formel d(is) M(anibus) nur selten belegen. Aus Südfrankreich gibt es bisher nur je einen Beleg aus Vienne (F. Descombes, Viennoise du Nord = H. I. Marrou [Hrsg.], Recueil des inscr. chrét. de la Gaule 15 [Paris 1985] nr. 71, 5. Jh.), Grenoble (ebd. 233, 5. Jh.; vgl. aus Antibes CIL 12, 244f u. É. Espérandieu [Hrsg.], Inscr. lat. de Gaule [Narbonnaise] [Paris 1929] 22; AnnÉpigr 1965, nr. 332) u. *Marseille (ILCV 1369; Guyon aO. 144). Aus der Provinz Maxima Sequanorum stammt eine Inschrift aus Kaiseraugst, auf der d(is) M(anibus) mit einem Kreuz, christlicher Eingangsformel, in pace u. Angabe des Todestages verbunden ist (ILCV 3930 [6. Jh.]; Boppert 115/7). Aus der Provinz Germania prima fehlen Belege. Allerdings zeigt ein in Durlach bei Karlsruhe gefundener Grabstein aus dem späten 3. Jh., der mit di[s] Manibus beginnt, unter dem Inschriftfeld zwei antithetisch angeordnete Pfaue oder Tauben, so dass zumindest christlicher Einfluss naheliegt (U. Näther: Imperium Romanum, Ausst.-Kat. Karlsruhe [2005] 123). Im Gebiet der Provinz Germania secunda wurden zwei Inschriften mit der Formel d(is) M(anibus) gefunden, die aber keine Anzeichen christlichen Glaubens tragen, nämlich eine Inschrift aus dem 4./5. Jh. aus Heimbach (M. Meier / W. Schmitz, Zu einigen spätantiken u. frühmittelalterl. Inschr. aus dem Rheinland: ZsPapEpigr 124 [1999] 296/8) u. eine zweite aus Zülpich vJ. 352 (CIL 13, 7918; Dessau 7069). Auch aus Britannien ist bisher nur eine spätantike Grabinschrift bekannt, auf der der Tote, ein civis Grecus, den M. anvertraut ist (ILCV 3308A = R. G. Collingwood [Hrsg.], The Roman inscriptions in Britain 1 [Oxford 1965] 955 [4. Jh.]). In ihrer großen Mehrheit sind die Inschriften des 4./7. Jh. christliche Inschriften, die weit überwiegend durch christliche Formeln wie hic iacet (in pace), hic quiescit (in pace), hic requiescit (in pace) oder hic pausat eingeleitet werden.

F. Becker, Die heidn. Weiheformel D M (Diis manibus sc. sacrum) auf altchristl. Grabsteinen (1881). – F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom = ArchRelWiss Beih. 1 (1943). – W. Boppert, Formularunters. zu lat. Grabinschriften aus Augusta Raurica: P.-A. Schwarz / L. Berger (Hrsg.), Tituli Rauracenses 1. Testimonien u. Aufsätze = Forsch. in Augst 29 (2000) 107/17. – M. L. Caldelli, Nota su D(is) M(anibus) e D(is) M(anibus) S(acrum) nelle iscrizioni cristiane di Roma: I. di Stefano Manzella (Hrsg.), Inscriptiones Sanctae Sedis 2 (Città del Vat. 1997) 185/7. – G. Greeven, Die Siglen DM auf altchristl. Grabschriften u. ihre Bedeutung (1897). – J.-A. Hild, Art. M., Mania: DarS 3, 2 (1904) 1571/6. – J. P. Jacobsen, Les Mânes 1/3 (Paris 1924). – L. Karfíková, Augustins Polemik gegen Apuleius: Baltes u. a. aO. (o. Sp. 1269) 162/89. – Latte, Röm. Rel. 98/103. – E. Marbach, Art. M. nr. 2: PW 14, 1 (1928) 1051/60. – H. Nordberg, Éléments païens dans les tituli chrétiens de Rome 1. Le sigle DM(S) dans les tituli de la ville de Rome: Zilliacus, Syll. Inscr. Chr. 211/22. – W. F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens[2] (1958). – Ch. Pietri, Art. Grabinschrift II: o. Bd. 12, 514/90. – G. Radke, Die Götter Altitaliens (1965). – M.-Th. Raepsaet-Charlier, ‚Hic situs est' ou ‚Dis Manibus'. Du bon usage de la prudence dans la datation des épitaphes gallo-romaines: AntClass 71 (2002) 221/7. – J. Scheid, La religion des Romains (Paris 1998). – W. Schwarzlose, De titulis sepulcralibus Latinis quaestionum capita quattuor, Diss. Halle (1913). – J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (Baltimore 1996) 33/9. – Wissowa, Rel.[2] 232/40.

Winfried Schmitz.

REGISTER

ZU

BAND XXIII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 178	Bogen 1–5	(Lexikon II — Lilie)	Februar 2009
Lieferung 179	Bogen 6–10	(Lilie — Logik)	Februar 2009
Lieferung 180	Bogen 11–15	(Logik — Los)	März 2009
Lieferung 181	Bogen 16–20	(Los — Lüge)	August 2009
Lieferung 182	Bogen 21–25	(Lüge — Lyngurion)	November 2009
Lieferung 183/184	Bogen 26–35	(Lyngurion — Mahl VI)	April 2010
Lieferung 185	Bogen 36–40	(Mahl VI — Manes)	Mai 2010

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Martin Avenarius (Köln):
Maiestas (Crimen maiestatis)
Ernst Baltrusch (Berlin):
Luxus II (Luxuskritik)
Ralf Behrwald (Bayreuth):
Lykaonien (Galatien)
Reinhard von Bendemann (Bochum):
Lukas
Bruno Bleckmann (Düsseldorf):
Licinius
Heinzgerd Brakmann (Bonn):
Longinos III (Heiliger); Lupercalia; Lyngurion
Dieter Braun (Bonn):
Lorbeer
Alfred Breitenbach (Bonn):
Lexikon II (lateinisch); Mailand
Philippe Bruggisser (Fribourg):
Macrobius
Achim Budde (Rothenfels):
Lucernarium
Marcus Deufert (Leipzig):
Lucretius
Benedikt Eckhardt (Münster):
Mahl V (Kultmahl)
Elisabet Enß (Bonn):
Malta
Clive Foss (Washington):
Lydien
Marco Frenschkowski (Mainz):
Magie
Jörg Fündling (Aachen):
Lyon
Alfons Fürst (Münster):
Lüge (Täuschung)
Marcello Ghetta (Bonn / Trier):
Malta
Katharina Greschat (Bochum):
Lucretia
Heike Grieser (Saarbrücken):
Loskauf II (Gefangener)
Stefan R. Hauser (Konstanz):
Löffel
Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn):
Magierhuldigung
Andreas Hoffmann (Siegen):
Los
Karl Hoheisel (Bonn):
Magog und Gog
Christian Hornung (Bonn):
Magnet
Clemens Leonhard (Münster):
Mahl V (Kultmahl)
Hartmut Leppin (Frankfurt a. M.):
Mailand
Winrich Löhr (Heidelberg):
Logos
Irmgard Männlein-Robert (Tübingen):
Longinos I (Platoniker)
Pascal Mueller-Jourdan (Angers):
Logik
Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen):
Libanios; Lukian von Samosata
Theresa Nesselrath (Bonn):
Libanon II (Sinnbild); Malta
Karl Leo Noethlichs (Aachen):
Liturgie I (λειτουργία, munus)
Katrin Pietzner (Berlin):
Limes
Jean-François Reynaud (Lyon):
Lyon
Franz Rickert (Bonn):
Liber (Dionysos)
Sebastian Ristow (Köln):
Magnentius; Mailand; Mainz
Karin Schlapbach (Ottawa):
Locus amoenus
Christine Schmitz (Münster):
Lucanus
Winfried Schmitz (Bonn):
Manes (Di Manes)
Ariane B. Schneider (Hannover):
Makkabäische Märtyrer
Mechthild Siede (Trier):
Lilie; Lotus
Wolfgang Speyer (Salzburg):
Longinos III (Heiliger)
Aristides Stamatiou (Amerongen):
Löwe
Holger Strutwolf (Münster):
Losungswort
Konrad Vössing (Bonn):
Magistrat
Ulrich Volp (Mainz):
Makarios Magnes
Manfred Wacht (Regensburg):
Liber (Dionysos)
Martin Wallraff (Basel):
Licht
Andreas Weckwerth (Bonn):
Löwe; Mailand
Norbert Zimmermann (Wien):
Mahl VI (Räume und Bilder)

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jaques Moreau
Constantius III (Kaiser, 421)	JbAC 51	(2008)	S. 227/31	Bruno Bleckmann
Constantius Gallus (Flavius Claudius Constantius)	JbAC 51	(2008)	S. 231/7	Bruno Bleckmann
Consultationes Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi	JbAC 51	(2008)	S. 237/41	Jean-Louis Feiertag
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

INHALTSVERZEICHNIS

ISBN 978-3-7772-1012-4 (Lieferung 185)

Corrigenda zum Artikel Lactantius

(Die hier aufgeführten Korrekturen sind zeilengleich mit den Texten auf Sp. 809, 814 u 818 in Band 22 des RAC u. können dort eingeklebt werden.)

Sp. 809 (3. Absatz [B. Theologie. II. Apologetik. f. Verhältnis zur klass. Dichtung]):

etwa zum Raub des *Ganymed J. Engemann: o. Bd. 8, 1046). Neben dem genannten Beispiel von Intertextualität (7, 27, 6; s. o. Sp. 808) zeigt sich bei L. auch sonst die Tendenz christlicher Theologen, in der profanen Literatur Präfigurationen Christi zu suchen

Sp. 814 (3. Absatz am Anfang [C. Philosophie. I. Lactantius u. Ciceros philosophische Schriften]):

C. Philosophie. I. Lactantius u. Ciceros philosophische Schriften. (Einschlägig Becker aO. [o. Sp. 805].) Unter den Philosophen hält er sich vor allem an Cicero, den perfectus orator u. summus philosophus (inst. 3, 14, 7), den großen Platoniker (ebd. 3, 25, 1: sum-

Sp. 818 (1. Absatz am Ende [C. Philosophie. III. Ethik. b. Verhältnis zu Cicero]):

inst. 5, 16, 1/12) zu vermitteln sucht, kritisiert ihn L. als zu schwach gegenüber den arguta haec plane ac venenata dieses Skeptikers (ebd. 5, 16, 13; Becker aO. [o. Sp. 805] 107/9).

Sp. 818 (2. Absatz gegen Ende [C. Philosophie. III. Ethik. c. Gerechtigkeit])

16, 739f; zum Zusammenhang von iustitia u. salus bei L. Andresen aO. [o. Sp. 813] 160f; ferner D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 100f; K. Thraede, Art. Gleichheit: ebd. 149f). – Zu L.' positiver Haltung zu Privateigentum in Auseinandersetzung mit Demokrit s. o. Bd. 1, 708.

ISBN 978-3-7772-1012-4 (Lieferung 185)